LE ROUGE AUX JOUES

Isabelle Charpentier

▶ **To cite this version:**

Isabelle Charpentier. LE ROUGE AUX JOUES : Virginité, interdits sexuels et rapports de genre au Maghreb - Une étude d'oeuvres et de témoignages d'écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines d'expression française. Sociologie. Ecole des Hautes Etudes En Sciences Sociales Paris, 2013. tel-03680851

HAL Id: tel-03680851

https://u-picardie.hal.science/tel-03680851

Submitted on 31 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

LE ROUGE AUX JOUES

– Virginité, interdits sexuels et rapports de genre au Maghreb –
Une étude d'œuvres et de témoignages d'écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines d'expression française

MEMOIRE POUR L'HABILITATION A DIRIGER DES RECHERCHES EN SOCIOLOGIE

PRESENTE ET SOUTENU PUBLIQUEMENT LE 29 JANVIER 2013 PAR

Isabelle CHARPENTIER

Maître de Conférences en Science Politique à l'Université de Versailles – Saint-Quentin-en-Yvelines – Chercheuse associée au Centre de Sociologie Européenne – CSE – EHESS

Sous la direction de Mme Gisèle SAPIRO

Directrice de Recherche au CNRS, Directrice d'Études à l'EHESS & Directrice du Centre Européen de Sociologie et de Science Politique (CESSP - Paris)

Á mes parents

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement Gisèle Sapiro, Birgit Mertz-Baumgartner, Bernard Pudal et Delphine Dulong pour leurs lectures attentives et leurs remarques toujours fines sur des versions antérieures de cet ouvrage. Je leur associe Florence Montanier, Marie-Ange Huré, Sébastien Alavoine, Laurence Chevriot, Laurence Bawedin, Boris Gobille, Christelle et David Deharbe, Emmanuelle Cambon, Delphine Brard, Naïma Meguellati pour leur soutien enthousiaste qui m'a porté tout au long de la rédaction. Leur amitié m'est précieuse.

Je remercie également très chaleureusement les éditeurs, les journalistes, les médecins, les responsables associatifs et surtout bien sûr toutes les écrivaines qui, en Algérie, au Maroc ou en France, ont accepté, parfois dans des conditions difficiles, d'apporter leurs témoignages, et sans la confiance desquel(le)s cette recherche n'aurait pu voir le jour.

Table des matières

Introduction **p. 7**
1. Sacralisation de la virginité, rapports de genre et honneur en terres d'islam p. 8
2. Une prise d'écriture féminine transgressive des tabous et des assignations genrées p. 12
3. Écrire et publier sur l'intime et la sexualité à partir d'espaces littéraires hétéronomes quand on est une femme : les auteures (franco-)maghrébines entre contraintes croisées multiples et impératifs contradictoires p. 19
4. De la construction du corpus, de ses limites et de ses usages p. 52

Chap. I. Virginité *versus* virilité : une éthique sexuelle et des exigences sociales à genre variable **p. 61**

Chap. II. « La meilleure pièce du trousseau » – Virginité et honneur au cœur des transactions matrimoniales **p. 69**
II. A. Le code de l'honneur et la honte d'avoir/d'être une fille p. 77
II. B. « La bonne éducation » – Socialisation des filles et transmission féminine de l'interdit sexuel p. 88
II. B. 1. (L'absence de) discours sur la sexualité : les mères entre peurs, silence et non-dits p. 89
II. B. 2. Une transmission nécessairement allusive de l'interdit : interdictions préventives, stratégies discursives maternelles d'évitement dans les transactions éducatives et malentendus filiaux d'appropriation p. 97
II. C. L'hymen certifié intact comme (unique) capital féminin sur le marché matrimonial – Clôtures symboliques de l'hymen, vérifications et certifications prénuptiales de virginité p. 103
II. C. 1. Mariage, virginité et socialisation de la sexualité p. 103
II. C. 2. « Le fil et le mur » – Les rituels corporels de clôture symbolique de l'hymen p. 106
II. C. 3. La « faute » toujours présumée – Les vérifications prénuptiales de virginité p. 110
II. C. 4. Les « certificats de la honte » : des « passeports » rémanents pour le mariage p. 112
II. D. Cher hymen… La convertibilité du premier capital féminin : virginité et dot p. 115
II. E. « Iphigénie en Islam » – La nuit de noces ou « le viol institutionnalisé » d'une jeune vierge rituellement « sacrifiée » p. 121
II. E. 1. La « nuit du sang » dans la littérature et les témoignages : entre peurs et viol(ences) p. 122
II. E. 2. *Post-coïtum,* « un drap maculé de sang et d'honneur »… Fierté et célébration des mères, entre aliénation et affirmation d'un pouvoir domestique statutaire p. 129
II. F. Une tradition de « crimes d'honneur » solidement ancrée p. 135

Chap. III. Les « mariages de jouissance » en Algérie ou « le retour du refoulé patriarcal » – Rapts et viols de vierges comme armes de guerre pendant la « décennie noire » et « littérature d'urgence » **p. 142**
III. A. Un contexte de crise économique, sociale et politique aiguë p. 142
III. B. La « littérature d'urgence » : une assignation esthétique disqualifiante, une réalité (éditoriale) complexe p. 145
III. C. « L'hymen comme butin de guerre » – Une violence de genre spécifique dénoncée par les écrivaines (franco-)algériennes p. 155

Chap. IV. Perdre ou ne pas perdre le rouge aux joues… Impossible défloration et nouveaux habits du tabou **p. 169**
IV. A. Des évolutions socioculturelles favorables à l'évolution des représentations ? p. 169
IV. A. 1. Progression des niveaux féminins d'instruction et d'emploi p. 170
IV. A. 2. Une entrée en union plus tardive… ou inexistante p. 177
IV. B. Un célibat féminin difficile à assumer socialement : le poids de la famille, du voisinage et du « qu'en-dira-t-on » p. 181
IV. C. Négociations ambiguës d'une « virginité consensuelle » : l'émergence clandestine d'une sexualité féminine hors/avant le mariage à rentabilité incertaine p. 190
IV. D. Hymen perdu, hymen rénové ou les « petits arrangements » avec le tabou : « réparer la nature », se refaire une virginité et… consolider l'ordre patriarcal p. 199

Chap. V. La dénonciation de tous les tabous sexuels ? Des écrivaines (franco-)maghrébines entre résistances à la domination masculine et reproduction des stéréotypes **p. 208**
V. A. Des écrivaines « à contre-courant »… Des stratégies littéraires de résistance aux assignations genrées et aux stéréotypes orientalistes p. 208
V. B. Amande amère… Nedjma (*L'Amande* et *La Traversée des sens*) ou l'anti-vierge ? Une posture littéraire « scandaleuse », entre résistance à la domination masculine, écueil orientaliste et reproduction des stéréotypes de genre p. 228
V. C. Le dernier tabou ? Aborder l'homosexualité (féminine) en littérature au Maghreb quand on est une femme : une subversion politique de l'ordre patriarcal hétéronormatif p. 238
V. C. 1. Un contexte institutionnel (religieux et juridique) répressif, des pratiques indicibles et invisibles p. 238
V. C. 2. L'homosexualité masculine dans les œuvres d'écrivains maghrébins d'expression française depuis les années 1950 : les prémices d'une prise d'écriture p. 242
V. C. 3. « Les voyeuses interdites » – Constructions littéraires féminines de figures d'homosexuels masculins p. 247
V. C. 4. « Les mauvaises pensées » (tues) de « ces filles-là »… L'introuvable homosexualité féminine dans les œuvres des écrivain(e)s maghrébin(e)s p. 257

Conclusion générale **p. 266**

<u>Annexe</u> : **Index et notices biobibliographiques des écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines citées** **p. 274**

Bibliographie thématique **p. 315**
* Œuvres littéraires et entretiens des/avec les auteur(e)s cité(e)s p. 315
* Ouvrages et articles universitaires p. 317

Introduction[1]

« Tu sais qu'en écrivant
Tu vas apprendre.
Si tu croyais ne rien apprendre
Tu n'écrirais pas. »
Eugène GUILLEVIC[2]

« Écrire, c'est plaider pour les siens. »
Pierre MICHON[3]

« Dans la tourmente actuelle, les femmes cherchent une langue où déposer, cacher, faire nidifier leur puissance de rébellion et de vie dans ces alentours qui vacillent. »
Assia DJEBAR[4]

Depuis plus de deux décennies, nombreuses sont les écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines d'expression française à briser le silence[5] longtemps imposé sur le tabou de la virginité féminine qui persiste dans la société patriarcale. « […] Mort aux vieux gardiens de cette stupide virginité, à bas les lances acérées de ces traditions débiles et tous les chèches qui abritent des cervelles d'oiseau[6] » lance ainsi, rageuse, Joumana, le double littéraire de l'universitaire et peintre constantinoise Najia Abeer (cf. notice biobibliographique n° 1[7]) à la fin de son second roman *Bab El Kantara* (2005).
Dans les espaces littéraires encore largement hétéronomes des pays du Maghreb (3), de telles prises d'écriture sur le thème de la virginité, qui relève de l'intime et condense des enjeux majeurs d'honneur masculin/familial (1), transgressent frontalement les assignations genrées[8] (2). Dans une perspective nettement transdisciplinaire, située à la

[1] Ce travail fera l'objet d'une publication au 1er trimestre 2013 dans la coll. « Long-courriers » (sous-coll. « Essais ») des Publications de l'Université Jean Monnet de Saint-Étienne.
[2] Guillevic E., *Art poétique*, Paris, Gallimard, 1989.
[3] Cité in Calle-Gruber M. (dir.), *Assia Djebar. Nomade entre les murs... Pour une poétique transfrontalière*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.
[4] Djebar A., *Oran, langue morte*, Paris, Actes Sud, 1997, p. 377.
[5] Cf. Faqir F. (ed.), *In the House of Silence : Autobiographical Essays by Arab Women Writers*, Reading, Garnet Publishing Ltd., 1998.
[6] Abeer N., *Bab El Kantara*, Alger, Éd. Apic, 2005, p. 220. Il s'agit là du second volet d'une trilogie romanesque restée inachevée, l'ancienne élève de l'École Normale Supérieure constantinoise de Bab El Kantara décédant en 2005. Publiés en Algérie à partir de 2003, ses poèmes, nouvelles et romans autobiographiques proposent une analyse politique et sociale de l'évolution de la société algérienne post-indépendance, de la condition des femmes en son sein et de la montée de l'intégrisme religieux.
[7] Pour chaque écrivaine (franco-)maghrébine citée dans la présente étude, une notice biobibliographique est disponible en annexe à la fin de l'ouvrage. Nous nous contenterons d'en citer le numéro lors de la première occurrence de l'auteure concernée dans les développements.
[8] Cf. Naudier D., « Les Écrivaines et leurs arrangements avec les assignations sexuées », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, juin 2010, p. 39-63. Plus généralement, sur le potentiel subversif de la littérature, cf. Foucault M., « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in Foucault M., *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1969, p. 789-821.

croisée de la sociologie de la littérature et des études de genre[9], ce sont les stratégies de prise de parole de ces écrivaines que nous proposons ici d'éclairer, grâce à l'exploitation combinée de deux principaux matériaux originaux : l'analyse d'un corpus de près d'une centaine d'œuvres littéraires, couplée à celle d'une trentaine d'entretiens sociologiques semi-directifs approfondis inédits que des écrivaines (franco-)maghrébines nous ont accordés entre 2006 et 2012, dans le cadre d'une enquête initialement collective (4).

1. Sacralisation de la virginité, rapports de genre et honneur en terres d'islam

Participant des constructions socioculturelles de la sexualité et du genre, l'impératif de préservation de la virginité des filles avant l'alliance conjugale s'est forgé historiquement dans de nombreuses sociétés sur des prescriptions religieuses. Construisant une représentation de la pureté et de la souillure[10], la sacralisation de la virginité liée à l'institution du mariage se retrouve d'ailleurs, sous des modalités

[9] Cf. l'article pionnier de Scott J. W., « Gender : A Useful Category of Historical Analysis », *American Historical Review*, vol. 91, n° 5, 1986, p. 1053-1075 [trad. franç. : « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Le Genre de l'histoire*, *Les Cahiers du Grif*, n° 37-38, 1988, p. 125-153]. De la même auteure, cf. aussi *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988. Pour des synthèses et des manuels sur ce courant de recherches, cf. par exemple Clair I., *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 Sociologie », 2012 ; Pfefferkorn R., *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, coll. « Empreinte », 2012 ; *Diogène*, n° 225, 2010 : « Nouvelles perspectives dans les *Gender Studies* » ; Parini L., *Le Système de genre. Introduction aux concepts et théories*, Éd. Seismo (Suisse), coll. « Questions de genre », 2010 ; Guionnet C. et Neveu É., *Féminins/masculins : sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2e éd. 2009 ; *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 28, n° 3, 2009 : « Théories anglophones du genre » ; Bereni L., Chauvin S., Jaunait A. et Revillard A., *Introduction aux Gender Studies – Manuel des études sur le genre*, Louvain, De Boeck, coll. « Ouvertures politiques », 2008 ; Khellil M. (dir.), *Genre et rapports sociaux de sexe. Les enjeux contemporains de la recherche*, Montpellier, Presses de l'Université Paul-Valéry-Montpellier III, 2006 ; Varikas E., *Penser le sexe et le genre*, Paris, PUF, 2006 ; Charpentier I., « Genre et rapports sociaux de sexe », *Les Cahiers français*, n° 326, 2005, p. 91-95 ; Maruani M. (dir.), *Femmes, genre et sociétés. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2005 ; *Travail, Genre et Sociétés*, n° 14, novembre 2005 : « Sciences, recherche et genre » ; Fougeyrollas-Schwebel D., Planté C., Riot-Sarcey M. et Zaïdman C. (dir.), *Le Genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Lagrave R.-M. (dir.), *Dissemblances. Jeux et enjeux du genre*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Laufer J., Marry C. et Maruani M., *Le Travail du genre – Les sciences sociales à l'épreuve de la différence de sexe*, Paris, La Découverte/MAGE, 2003. Cf. aussi, plus spécifiquement et parmi une bibliographie abondante, Berger A. et Varikas E. (dir.), *Genre et postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2011 ; Ballmer-Cao T.-H. et Lucas B., *Les Nouvelles frontières du genre. La division public/privé*, Paris, L'Harmattan, 2010 ; *Cahiers du CEDREF*, n° 17, 2010 : « Genre et perspectives postcoloniales » ; Grenier-Torres C. (dir.), *L'Identité genrée au cœur des transformations – Du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2010 ; Rollinde M. (dir.), *Genre et changement social en Afrique*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2010 ; Goerg O. (dir.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; *Sociétés & Représentations*, n° 24, novembre 2007 : « (En)quêtes de genre ».

[10] Cf. Douglas M., « La Pureté du corps », *Terrain*, n° 31, septembre 1998, p. 5-12.

variables, dans les trois religions monothéistes[11], mais c'est dans l'espace musulman, où le religieux apparaît peu différencié des autres activités sociales et imprègne quotidiennement les pratiques les plus ordinaires, qu'elle demeure aujourd'hui la plus prégnante. Concernant ce dernier, Malek Chebel souligne par exemple que la nécessité de préserver l'intégrité de l'hymen d'une femme non mariée reste si forte dans l'Algérie contemporaine que le législateur post-colonial a imaginé « de punir plus lourdement le rapport sexuel avec une jeune femme vierge, même consentante, que la sodomie d'un petit enfant[12]. » Toutefois, y compris en Algérie et au Maroc où l'islam est religion d'État, les prescriptions et interdits sexuels prennent rarement l'apparence simple de règles juridiques formelles, ou de normes religieuses claires et explicites[13]. La construction de la virginité n'y déroge pas. Cette dernière apparaît au moins autant sociale que religieuse, ainsi que le relève en entretien l'universitaire Soumaya Naamane Guessous (cf. encadré n° 1) à propos du Maroc :

> « Dans nos sociétés, les traditions sont beaucoup plus sacrées que le religieux. […] Nos sociétés ayant évolué très rapidement, il se trouve qu'aujourd'hui, les femmes qui acceptent des rôles modernes sont encore écrasées par la culture traditionnelle et par les traditions. Et donc ça va être un tiraillement. En même temps, on veut [que les femmes] soient utiles [financièrement] dans le foyer, mais on veut [que les femmes] continuent à respecter des traditions, ce qui est totalement aberrant. Euh… la tradition est lourde, les traditions sont lourdes et… elles ne correspondent pas, elles sont souvent un boulet pour les femmes, ne serait-ce qu'au niveau de l'éducation. Les parents envoient leurs filles à l'école, au lieu du travail ou de l'apprentissage, mais ils continuent à exiger d'elles qu'elles aient un comportement conforme aux traditions. Et l'honneur est encore très pesant, l'honneur se situe encore dans la virginité des femmes, l'honneur des hommes se situe encore dans la virginité des femmes[14]. »

Arlette Farge et Michel Foucault notaient à propos de la cellule familiale valorisée au XVIII[e] siècle français :

---

[11] Pour des témoignages à propos des pays catholiques ou orthodoxes du pourtour méditerranéen, cf. Tillion G., *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.

[12] Chebel M., *Encyclopédie de l'amour en Islam*, Paris, Payot, 1995, p. 321. Rappelons qu'en Algérie – comme au Maroc –, les « ressources de la loi sont le texte coranique, la tradition prophétique et l'interprétation de ces textes » (Bousquet G.-H., *La Morale de l'islam et son éthique sexuelle*, Paris, Éd. Maisonneuve, 1953, p. 33).

[13] Cf. Baïda A. et Zaganiaris J. (dir.), *Les Enjeux de la sexualité dans les champs culturel et littéraire marocains*, Casablanca, Le Fennec (à paraître en 2013).

[14] Naamane Guessous S., Entretien (avec Détrez C.), Casablanca, avril 2007.

> « […] l'honneur, pour les familles, et l'ordre public, pour l'administration, constituent deux manières de viser le même résultat : établir une régulation permanente du comportement des individus. […] L'honneur des familles est ainsi reconnu comme nécessité d'ordre public. Et le droit des parents, la famille comme source d'autorité non judiciaire sur les enfants, fussent-ils majeurs, seront validés par les pouvoirs publics, pour autant que leur sentiment interne d'honneur viendra coïncider avec les règles de l'ordre collectif[15]. »

Ce constat semble également valable pour les sociétés arabo-musulmanes contemporaines, où la virginité demeure un enjeu majeur d'honneur [*nîf/h'urma*] familial/masculin[16]. Ainsi que le précise l'anthropologue algérien Zine-Eddine Zemmour, « le religieux n'est pas seul en question, sur ce terrain ; le domaine de définition des codes de comportements et des attitudes échoit à la tradition, en complément ou en supplément du religieux. La virginité est aussi un phénomène traditionnel et coutumier[17]. »

Comme toute question relative à la sexualité, la virginité féminine est objet de discours. Elle cristallise des enjeux sociologiques et anthropologiques complexes, liés tant au code de l'honneur, aux relations de pouvoir entre les sexes[18], qu'à la codification des âges et des statuts sociaux. Sa sacralisation demeure ainsi rémanente dans les sociétés musulmanes, malgré un contexte indéniable de (lentes) transformations socioculturelles affectant notamment les pays du Maghreb (exode rural, urbanisation et pénurie de logements, progression – relative – du niveau d'instruction et du taux d'activité des

---

[15] Farge A. et Foucault M., *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Paris, Gallimard/Julliard, 1982, p. 169-170.

[16] « On fait une différence tranchée entre le *nif*, le point d'honneur, et la *h'urma*, l'honneur […]. Seule la vigilance pointilleuse et active du *point d'honneur* (*nif*) est capable de garantir l'intégrité de l'*honneur* (*h'urma*) – exposé par nature, en tant que sacré, à l'outrage sacrilège – et de procurer *la considération et la respectabilité* accordées à celui qui a assez de point d'honneur pour tenir son honneur à l'abri de l'offense. La *h'urma* au sens de sacré (*h'aram*), le *nif*, la *h'urma* au sens de respectabilité, sont inséparables. » Bourdieu P., *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1989, p. 315-316 – c'est P. Bourdieu qui souligne.

[17] Zemmour Z.-E., « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *Confluences Méditerranée*, n° 41, printemps 2002, p. 65-76. Cf. aussi Gadant M., « Le Corps dominé des femmes – Réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie) », *L'Homme et la société*, n° 99-100, 1991, p. 37-56.

[18] Sur cet enjeu, cf. plus généralement Foucault M., *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1976, notamment p. 136.

femmes, abaissement de l'âge moyen des filles au mariage, augmentation timide du célibat féminin au moins parmi les diplômées urbaines actives… – cf. *infra* IV.A)[19].

Comme le soulignait Michel Foucault, « les conduites sexuelles sont données comme objet de contrôle, de coercition, d'examen, de jugement, d'intervention. […] L'instance de la famille fonctionne comme principe de normalisation. […] C'est la famille qui va être le principe de détermination, de discrimination de la sexualité […][20]. » Dans l'espace arabo-musulman, le respect de l'interdit de la virginité persiste ainsi à constituer l'un des aspects de la socialisation de la sexualité et, plus spécifiquement, du contrôle religieux, mais aussi familial/social de la sexualité féminine : encore souvent confisquée dès la puberté[21], cette dernière est posée comme illicite et transgressive lorsqu'elle s'exprime en dehors du cadre conjugal. Le Mouvement Alternatif pour les Libertés Individuelles (MALI), collectif de jeunes activistes marocains qui réclame la liberté de conscience, de culte, d'orientation sexuelle, la dépénalisation des interdits religieux et, plus généralement, l'instauration d'un État laïc dans le royaume chérifien[22], estime dans un communiqué de mars 2012 que

> « […] la femme marocaine […] est à la disposition des hommes, car elle n'a point de valeur que de leur procurer l'éphémère plaisir de la défloration. Á elle de négocier au mieux sa virginité afin d'en faire la monnaie d'un mariage qui lui apportera l'unique statut qu'admette d'elle la société. Scandaleux, non ? Inacceptable. […] Pourtant, c'est ce que disent en substance nos textes de loi, sans que quiconque ne s'en offusque outre mesure. »

[19] Cf. Chater S., « Le Vécu féminin dans le monde musulman : la règle et l'exception », *Femmes et Islam*, Paris, Publications du Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes (CHEAM), 2000, p. 26-45.

[20] Foucault M., *Les Anormaux,* Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. « Hautes études », 1999 [cours du 5 mars 1975], p. 239.

[21] Un vieil adage populaire en Afrique du Nord affirme même : « la jeune fille doit avoir ses premières règles dans la maison de son mari »… Cf. Naamane Guessous S., *Printemps et automne sexuels – Puberté, ménopause, andropause au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000. Fondée sur un échantillon de 720 individus des deux sexes, résidant en milieu urbain et rural, l'enquête porte sur les représentations sociales communes liées aux différents âges de la vie sexuelle, et a aussi été rédigée, selon son auteure, dans un but de « vulgarisation » et d'« éducation » aux questions sexuelles. S. Naamane Guessous dit s'être rendue « compte qu'il y a beaucoup de méconnaissance, beaucoup d'ignorance sur le corps, sur son développement, sur le regard que l'homme peut avoir sur son propre corps et sur le corps de la femme, et sur le regard de la femme sur son propre corps, et le regard de l'homme. Donc j'ai voulu faire cette étude pour… informer, pour vulgariser. Donc j'ai suivi les hommes et les femmes le long de l'évolution de leur corps, les différentes étapes, comment ils vivent toutes ces étapes. Est-ce que les hommes sont informés, est-ce que les femmes sont informées de la puberté etc. etc. J'ai trouvé beaucoup beaucoup de souffrance, de… de questions qui demeurent sans réponse, beaucoup d'angoisses, surtout chez les hommes, chez les garçons […]. » (Naamane Guessous S., Entretien, *op. cit*). Cf. aussi encadré n° 1.

[22] L'action de ce collectif s'inscrit aussi dans le mouvement contestataire dit « du 20 Février » (2011) appelant à une démocratisation réelle du Maroc.

Au-delà de discours parfois prophétiques sur la « modernité », les critères patriarcaux d'évaluation de « l'honnêteté » des jeunes femmes perdurent ainsi largement dans les pays du Maghreb. Par conséquent, l'un des aspects essentiels de l'éducation des filles continue de se concentrer sur la sexualité et ses interdits. Organisant les relations de pouvoir entre les genres dans des sociétés patriarcales, le respect du tabou de la virginité représente l'un des éléments fondamentaux de la socialisation primaire, et cristallise nombre de fantasmes collectifs. 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[23] genrées hégémoniques, assurant la reproduction de la domination masculine[24], elle-même légitimée par une appropriation spécifique de l'islam. Les discours publics/publiés – littéraires pour ce qui nous importera ici – sur la sexualité, transgressifs eu égard aux valeurs et représentations sociales dominantes, constituent dès lors des enjeux politiques majeurs au sein des sociétés maghrébines, en particulier lorsqu'ils sont produits par des femmes.

2. Une prise d'écriture féminine transgressive des tabous et des assignations genrées

Des cinéastes ou documentaristes (franco-)maghrébines ont abordé la thématique de la virginité. C'est le cas, par exemple, de Rachida Krim**,** réalisatrice et scénariste en 1992 d'un court-métrage remarqué, *El Fatha*. Fondé sur les souvenirs d'adolescence de la cinéaste, le film retrace les interactions familiales auxquelles donne lieu une cérémonie de mariage célébrée en 1972 dans une petite ville de l'ouest algérien entre des époux ne se connaissant pas auparavant, cérémonie à laquelle Rachida Krim, alors âgée de 17 ans, avait assisté. Elle y raconte notamment les nécessaires (et corollaires) exhibitions de la virginité de la jeune épouse et de la virilité du mari. Dans une optique similaire, la Marocaine Fatima Jebli Ouazzani réalise en 1998 un documentaire largement autobiographique, *Dans la Maison de mon père*. Elle y suit la trajectoire de

[23] Les normes sont entendues ici dans l'acception que propose M. de Certeau, *i.e.* comme des « produits législatifs, religieux, symboliques » constituant un « ordre établi, des quadrillages institutionnels », un « dispositif, un principe organisateur » de la société. Cf. De Certeau M., *L'Invention du quotidien – Arts de faire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 146, 1998 [1re éd. 1980], p. 53, 57 et 80.

[24] Cf. Bourdieu P., *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998 ; cf. aussi Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity. Some Thoughts on Segregated Societies », in Cornwall A. et Lindisfarne N. (dir.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London/New York, Routledge, 1994, p. 197-213.

Naïma, jeune femme d'origine marocaine ayant grandi aux Pays-Bas, qui a décidé de rester vierge jusqu'à la nuit de noces. Elle vit toutefois dans l'angoisse de ne pas saigner cette nuit-là, lors de son premier rapport sexuel. Son parcours est mis en parallèle avec celui de la cinéaste, alors âgée de 36 ans, jamais mariée, qui a choisi de quitter à 16 ans la maison paternelle pour la Hollande, où elle a mené une vie émancipée. Malgré son amour filial, Fatima Jebli Ouazzani, qui a perdu sa virginité à 24 ans, n'a jamais pu renouer avec ce père qui n'a cessé de lui répéter pendant l'enfance : « une femme ne quitte sa maison que deux fois dans sa vie : pour se marier et pour être enterrée », et surtout : « une femme déflorée, c'est comme un couscous de la veille : ça me dégoûte ».
Il faut encore citer les deux documentaires fondés sur des témoignages de la Franco-algérienne Yamina Benguigui[25], *Mémoires d'immigrés – L'héritage maghrébin* (3 volets, Paris, Canal+ éd. – 1997)[26] et *Le Jardin parfumé* (2000), ainsi que le premier volet de sa série *Aïcha* (Paris, France 2 – 2009)[27], ou encore le court-métrage *Goulili* (2008) de l'Algérienne Sabrina Draoui[28].
Mais à la suite des deux pamphlets pionniers de la militante marxiste féministe algérienne Fadela M'Rabet (cf. notice n° 10) au milieu des années 1960[29], puis des essais rédigés en français et, pour certains, traduits en arabe, des intellectuelles féministes marocaines Fatema Mernissi[30] et Soumaya Naamane Guessous (cf. encadré n° 1) au milieu des années 1980, ce sont surtout des écrivaines d'expression française, plus ou moins (re)connues des deux côtés de la Méditerranée, qui se sont emparées de la

[25] Après la victoire de F. Hollande à l'élection présidentielle française, Y. Benguigui, précédemment adjointe au maire de Paris, a été nommée le 16 mai 2012 Ministre déléguée à la francophonie, chargée des Français de l'étranger dans le gouvernement Ayrault I.
[26] Distingué par des instances critiques nationales et internationales (dont le Prix Rachid Mimouni en 1997), ce documentaire a ainsi reçu en 1998 le 7 d'Or du Documentaire en France et un Golden Gate Award au San Francisco International Film Festival.
[27] Suivi par plus de 5 millions de téléspectateurs, le premier volet de la série *Aïcha* a réalisé la meilleure audience 2009 pour une fiction française diffusée sur France Télévisions.
[28] Les documentaristes tunisiens ne sont pas en reste sur ce thème. On en veut pour nouvelle preuve récente le dernier documentaire de Jamel Mokni, *Hymen National – Malaise dans l'islam* (2010), où témoignent plusieurs jeunes Tunisiennes sur les enjeux liés à la virginité. Le documentaire, accompagné de débats publics, a été projeté dans plusieurs festivals marocains en 2011.
[29] F. M'Rabet a en effet publié chez l'éditeur français militant François Maspero deux ouvrages pamphlétaires, souvent considérés comme fondateurs du féminisme universaliste algérien : *La Femme algérienne* (1965) et *Les Algériennes* (1967). Témoignant des espoirs déçus des femmes après l'indépendance du pays, ces livres ont créé une très forte polémique en Algérie, et ont valu de nombreux déboires à son auteure (cf. notice n° 10). Dans un récit autobiographique ultérieur, *Une Enfance singulière* (Paris, Balland, 2003), l'intellectuelle évoquera à nouveau le tabou de la virginité, en dénonçant les crimes d'honneur auxquels son non-respect continue de donner lieu en Algérie (cf. *infra* II.F).
[30] Cf. notamment Mernissi F., « Virginité et patriarcat », *Lamalif*, n° 107, juin-juillet 1979 et son premier ouvrage, *Sexe, idéologie, islam*, Casablanca, Tierce Deux Temps, coll. « Femmes et sociétés », 1983 (rééd. Casablanca, Éd. Maghrébines/Le Fennec, 1985). Cf. aussi, de la même auteure, *Le Harem politique : le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1989.

topique de la virginité. Dans un contexte d'émergence, puis d'effervescence d'une création littéraire maghrébine au féminin[31], donnant la part belle à l'expression de soi et du corps[32], des auteures aussi diverses que Najia Abeer, Marguerite Taos Amrouche, Maïssa Bey, Nina Bouraoui, Hawa Djabali, Assia Djebar, Houria Kadra-Hadjadji, Wahiba Khiari, Aïcha Lemsine, Leïla Marouane, Malika Mokeddem, Badra

[31] Pour des panoramas (presque exclusivement littéraires) de cette littérature en Algérie, cf. Chaulet-Achour C. (dir.), *Diwan d'inquiétude et d'espoir La littérature féminine algérienne de langue française*, Alger, ENAG, 1991 et, de la même auteure, *Noûn. Algériennes dans l'écriture*, Paris, Séguier, 1999 ; *Cahiers d'études maghrébines* (Cologne), n° 12, 1999 : « L'Algérie au féminin » ; Kassoul A., « Femmes en texte. Petite histoire de la littérature algérienne d'expression française 1857-1950 », *Insaniyat*, n° 9, septembre-décembre 1999, p. 67-72 ; Huughe L. C., *Écrits sous le voile. Romancières algériennes francophones – Écriture et identité*, Paris, Éd. Publisud, 2001 ; Agar T., *Violence et créativité. De l'écriture algérienne au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; Arezki D., *Romancières algériennes francophones. Langue, culture, identité*, Biarritz et Anglet, Atlantica/Séguier, 2006 ; Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010 ; dans une optique psychanalytique, cf. Nahlovsky A.-M., *La Femme au livre. Les écrivaines algériennes de langue française*, Paris, L'Harmattan, 2010.
Pour des panoramas (littéraires) de cette littérature au Maroc, cf. Benayoun-Szmidt Y. et Redouane N., *Parcours féminins dans la littérature marocaine d'expression française*, Toronto, La Source, 2000 ; Gontard M. (dir.), *Le Récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005 ; Saïgh-Bousta R., *Romancières marocaines – Épreuves d'écriture,* Paris, L'Harmattan, 2005 ; Redouane N., *Écritures féminines au Maroc – Continuité et évolution*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; *Expressions maghrébines*, vol. 8, n° 1, 2009 : « La Littérature féminine au Maroc ».
Plus largement pour le Maghreb et/ou des comparaisons entre littérature écrite par des femmes et par des hommes dans cette ère géographique, cf. aussi Dejeux J., « La Littérature féminine de langue française au Maghreb », in Bonn C. et Joubert J.-L. (dir.), *Itinéraires et contacts de cultures*. *Littératures maghrébines*, t. 1, *Perspectives générales*, Paris, Université Paris-Nord/L'Harmattan, 1989, p. 145-153 et, du même auteur, *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Karthala, 1994 ; Chaulet-Achour C., « Weder Sultanin noch still : Schreibende Frauen aus dem Maghreb », *Rowohlt Literaturmagazin*, n° 33, avril 1994, p. 46-55 ; Brahimi D. et Belloc G., *Maghrébines. Portraits littéraires*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; Gafaiti H., *Les Femmes dans le roman algérien. Histoire, discours et texte*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; Dugas G., « Littérature d'auteurs-femmes au Maghreb », *Lettres et cultures de langue française*, n° 22, 2e sem. 1997, p. 69-74 ; Segarra M., *Leur Pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; Faqir F. (ed.), *op. cit.* ; Bechter-Burtscher B. et Mertz-Baumgartner B. (dir.), *Subversion du réel : stratégies esthétiques dans la littérature algérienne contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; Bonn C., Redouane N. et Benayoun-Szmidt Y. (dir.), *Algérie : nouvelles écritures*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; Donadey A., *Recasting Postcolonialism. Women Writing between Worlds*, Portsmouth (NH), Heinemann, 2001 ; Miliani H., *Une Littérature en sursis ? Le champ littéraire de langue française en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2002 ; Cheurfi A., *Écrivains algériens : dictionnaire biographique*, Alger, Casbah Éd., 2004 ; Mokhtari R., *Le Nouveau souffle du roman algérien. Essai sur la littérature des années 2000*, Alger, Éd. Chihab, 2006 ; Zekri K., *Fictions du réel. Modernité romanesque et écriture du réel au Maroc 1990-2006*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; Douider S., *Le Roman maghrébin et subsaharien de langue française : études comparées*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Redouane N. (dir.), *Diversité littéraire en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2009 ; Cheref A., *Gender and Identity in North Africa : Postcolonialism and Feminism in Maghrebi Women's Literature*, London/New York, IB Tauris Academic Studies, 2010 ; Bendjelid F. et Daoud M. (dir.), *Le Maghreb de 1990 à nos jours : émergence d'un nouvel imaginaire et de nouvelles écritures*, Oran, Publications du CRASC, 2011 ; Chaulet-Achour C., *Féminin/Masculin – Lectures littéraires algériennes (Camus, Kateb, Sebbar, Mimouni, Belamri, Mokeddem, Bey)*, Paris, Le Manuscrit, coll. « Recherche Université », 2011 et, de la même auteure, *Écritures algériennes – La règle du jeu*, Paris, L'Harmattan, coll. « Créations au féminin », 2012 ; Charpentier I., Détrez C. et Kréfa A. (dir.), *Romancières du Maghreb : socialisations, identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », série « Littérature et société », 2012.

[32] Cf. Détrez C., « L'Écriture en maux. Activité d'écriture et exposition du corps chez les écrivaines algériennes et marocaines », *Sociologie de l'art*, n° 19, 2012.

Moutassem-Mimouni, Leïla Sebbar, Khalida Toumi-Messaoudi ou encore Hafsa Zinaï Koudil en Algérie, mais aussi Jamila Abid Ismaël, Souad Bahéchar, Anissa Bellefqih, Siham Benchekroun, Souad El Alaoui Ben Hachem, Sanaa El Aji, Touria Hadraoui, Halima Hamdane, Nedjma, Noufissa Sbaï ou Bahaa Trabelsi au Maroc[33], ont ainsi contribué à publiciser les formes souvent violentes, matérielles ou symboliques, de la socialisation genrée et des dominations qui ont pesé ou pèsent encore sur la sexualité des femmes, notamment des plus jeunes, dans deux sociétés androcentrées[34].

Nées pour l'essentiel entre le milieu des années 1930 et celui des années 1980, les femmes auteures interrogées et/ou lues au cours de l'enquête[35] sont de générations différentes. Près des deux tiers d'entre elles sont d'origine (très) populaire. Parmi les pères dont la profession est connue, cinq étaient ainsi des petits commerçants, quatre des petits paysans, quatre des petits employés du secteur public ou privé, deux des ouvriers – dans ces cas, ils étaient alors souvent illettrés. Sept appartenaient à la moyenne bourgeoisie intellectuelle, et exerçaient des professions en rapport avec l'enseignement (instituteurs dits « indigènes », enseignants du secondaire, directeurs d'école ou conseillers pédagogiques). Deux étaient romanciers et/ou poètes. Enfin, on compte un cadre supérieur du privé et un ingénieur. Mais on notera, d'une part, que, quelles que soient leurs catégories socioprofessionnelles, quasiment tous ces pères ont développé des stratégies éducatives encourageant leur(s) fille(s) à faire des études secondaires et supérieures. Comme on le verra, parfois contre l'avis des femmes aînées de leur communauté, ils ont ainsi transgressé l'ordre patriarcal dominant dans les sociétés arabo-musulmanes – en particulier au sein de leur génération –, jugeant une

[33] On notera que le thème de la virginité est également très présent dans la littérature tunisienne contemporaine écrite par des femmes, comme en témoignent notamment les œuvres des écrivaines Emna Belhaj Yahya, Fatma Cherif, Souad Guellouz, Alia Mabrouk, Amel Mokhtar ou encore Cécile Oumhani. Pour une analyse de certaines de leurs trajectoires et de leurs romans, cf. Kréfa A., *Romancières tunisiennes. Trajectoires et rapports de genre dans leurs textes romanesques*, Master 2 Recherche en Sociologie, Lyon, Université Lyon 2/ENS – LSH 2006 et, de la même auteure, *Les Rapports sociaux de sexe dans un espace littéraire hétéronome. Le cas des écrivains tunisiens contemporains,* Thèse de Doctorat de Sociologie, Lyon, Université Lyon 2 (en cours, sous la dir. de S. Faure) – cette thèse se compose de deux parties : la première s'intéresse aux conditions de production des œuvres des écrivaines tunisiennes, à la genèse de leur « vocation littéraire » et aux modalités de sa réalisation, à leurs ressources, à leurs dispositions et à leurs pratiques. La seconde porte sur les stratégies éditoriales des auteures, les conditions et les modalités de leur reconnaissance dans l'espace littéraire national, français et/ou international.
Au-delà des pays du Maghreb, pour une synthèse des représentations littéraires de la perte de la virginité, cf. Bardet J.-P. (dir.), *La Première fois, ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*, Paris, Ramsay, 1981.

[34] Cf. aussi Rigoni I., « Polysémie de la violence dans la sphère privée : de l'état de nature à l'état de droit », in Taboada-Leonetti I. (dir.), *Les Femmes et l'islam. Entre modernité et intégrisme,* Paris, L'Harmattan, 2004, p. 77-92.

[35] Cf. *infra* 4 pour des éléments précis quant à la constitution du corpus.

telle instruction non seulement inutile et dangereuse (elle implique que les filles sortent durablement de la maison), mais potentiellement incompatible avec la réalisation de la vocation première des filles : le mariage (cf. *infra* IV.A.1). D'autre part, si la majorité des mères des écrivaines est analphabète et n'a jamais exercé de profession, trois d'entre elles, instruites, sont devenues enseignantes – fait rare dans ces générations de femmes (cf. *infra* IV.A.1). Cinq autres, Françaises d'origine, ont exercé une profession intellectuelle en lien avec l'enseignement ou le droit. De manière alors souvent complémentaire avec les pères, quelques unes de ces mères ont donc pu contribuer à transmettre à leurs filles un (petit) capital culturel, comme le goût de la lecture ou de pratiques artistiques liées à des traditions orales locales (chants, contes…), participant ainsi à la formation précoce de dispositions esthétiques.

Dans des contextes nationaux de forte (quoique encore relative) progression du niveau d'instruction féminin (cf. *infra* IV.A.1) et, corollairement, de possibilités élargies de mobilité sociale ascendante – même si elles demeurent relatives pour les femmes –, grâce au capital culturel acquis par l'école, où certain(e)s professeur(e)s de lettres ont pu les distinguer et les encourager précocement à écrire, la plupart des écrivaines étudiées ici sont ainsi des « transfuges de classe » au sens de Richard Hoggart[36] – parfois les premières (et les seules) de leur fratrie, quelle que soit la composition sexuée de cette dernière.

Souvent (très) dotées en capital scolaire après un cursus secondaire et universitaire dans leur pays d'origine et/ou en France (certaines sont normaliennes ou docteures), elles sont (ou ont été) actives et exercent (ou ont exercé), en parallèle de leurs activités d'écriture – plus ou moins régulières et souvent très peu rémunératrices –, des professions essentiellement intellectuelles liées à l'écrit et, souvent, au secteur public. Fréquemment polygraphes, elles ont été, parfois successivement et/ou simultanément, ou sont encore, universitaires (11), professeures du secondaire (8) – essentiellement dans des établissements publics –, journalistes (14), artistes (10, parmi lesquelles des cinéastes, des scénaristes, des comédiennes, des chanteuses, des peintres et une conteuse), médecins hospitaliers ou, plus rarement, libéraux (7), autres cadres supérieures du secteur privé (5) ou public (4), avocates (3), professionnelle de la politique (1). Parmi les auteures du corpus, cinq, toutes d'origine algérienne, semblent néanmoins vivre aujourd'hui essentiellement de leur plume. Assez logiquement, ce sont

[36] Cf. Hoggart R., *La Culture du pauvre – Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, coll. « Le Sens commun », 1970.

aussi celles qui disposent des carrières les plus longues, ont publié le plus de textes (essentiellement des romans) premièrement en France – où elles vivent depuis longtemps –, sont les plus traduites et étudiées dans le monde entier. Dépassant largement l'aire méditerranéenne, leur capital de reconnaissance symbolique est aussi le plus important et fait d'elles des membres légitimes de la « république mondiale des lettres[37] ». Il s'agit de Nina Bouraoui (cf. notice n° 4), Assia Djebar (cf. notice n° 5), Leïla Marouane (cf. notice n° 11), Malika Mokeddem (cf. notice n° 12) et Leïla Sebbar (cf. notice n° 14).

Enfin, qu'elles pratiquent ou non de manière régulière, on notera encore que la plupart des auteures étudiées se revendiquent de religion et/ou de « culture » musulmane – cette « islamité » chère à Albert Memmi – et extrêmement rares sont celles qui se déclarent publiquement athées.

Toutes ont mis la sexualité au centre de leurs discours, et évoquent notamment de manière récurrente la question de la virginité des jeunes filles – et ses frontières mouvantes. Entrées souvent assez tardivement dans l'écriture (en milieu de quarantaine ou après 50 ans)[38], prenant essentiellement appui sur leurs propres souvenirs de socialisation enfantine et adolescente, parfois sur l'expérience d'un mariage « arrangé » trop précoce – cf. encadré n° 2 –, elles soulignent les représentations du féminin et du masculin qui entourent cette thématique (et que, simultanément, elle consolide), ainsi que les enjeux et implications qui la sous-tendent dans les sociétés algérienne et marocaine contemporaines. Elles mettent ainsi en lumière les tensions profondes entre les genres qui traversent ces dernières.

Encadré n° 1 : *Au-delà de toute pudeur* (Soumaya Naamane Guessous, Casablanca, Eddif, 1987) : la fortune sociale ambiguë d'une enquête qualitative pionnière sur la sexualité féminine au Maroc

Á la grande satisfaction de son auteure, l'universitaire et consultante en communication Soumaya Naamane Guessous qui appréhendait avec « inquiétude » et « angoisse » sa réception publique, la première enquête qualitative sur la sexualité féminine au Maroc –

[37] Cf. Casanova P., *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999.

[38] Éditorialement parlant, cette information est importante. On soulignera en effet un élément peu connu des « profanes » aspirant à une publication : pour les éditeurs, « avant tout "auteurs d'auteurs" », l'âge, critère extralittéraire s'il en est, constitue un élément « primordial » pour évaluer la « publiabilité » éventuelle d'un auteur : « Le milieu éditorial fonctionne avec une idée précise de la "productivité littéraire" d'un auteur qui atteint son maximum aux alentours de la quarantaine […]. La naissance sociale d'un écrivain, le moment où il est reconnu comme tel par le public, se produit aux alentours de 25-30 ans et les éditeurs ne l'ignorent pas qui privilégient le recrutement d'auteurs jeunes. » Simonin A. et Fouché P., « Comment on a refusé certains de mes livres », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126-127, mars 1999, p. 112.

au départ, il s'agit d'une thèse de Doctorat d'État en sociologie –, intitulée *Au-delà de toute pudeur*, rédigée et publiée en français en 1987 par l'éditeur casablancais Eddif, puis traduite en arabe (mais aussi, selon l'auteure, en russe, japonais, néerlandais, espagnol, italien, mais pas en anglais) a battu des records de vente dans le royaume chérifien et, plus largement, sur le continent africain, et a été abondamment relayée et commentée dans l'ensemble des médias francophones et arabophones.
Évoquant les entretiens qu'elle a alors menés au début des années 1980 auprès d'un échantillon (non représentatif) de femmes marocaines urbaines et rurales, de divers milieux sociaux, âgées de moins de 45 ans, l'intellectuelle insiste sur la liberté de ton qu'elle a, de manière *a priori* contre-intuitive, rencontrée chez les enquêtées :

« Je me suis rendue compte que finalement, les femmes vivaient recluses, et je parle des années 80, début des années 80. Elles vivaient recluses, elles donnaient l'impression d'être muselées. Mais que, quand on les aborde, elles sont capables de parler. […] Il y a un… un environnement qui est très propice pour parler entre femmes de ces sujets, qui paraissent complètement tabous, mais… paradoxalement, quand on est avec des femmes, les tabous tombent, et les femmes sont capables d'aller jusqu'à l'intimité mais alors la plus… privée, je dirais. […] Ça m'a toujours intriguée de voir comment ces femmes peuvent parler de sexualité quand elles sont entre elles, alors que quand elles sont avec leurs mecs, elles sont complètement bloquées coincées. Et alors j'ai compris qu'c'était pour elles une manière… un échappatoire, une manière de compenser leurs frustrations. Et… je me suis retrouvée en face de femmes qui étaient prêtes à parler, mais qui souffraient énormément. »
Naamane Guessous S., Entretien (avec Détrez C.), Casablanca, avril 2007.

Selon son auteure (mais aussi selon d'autres échos de journalistes et d'écrivain(e)s marocain(e)s), la publication et le succès public de l'ouvrage (sa rédaction dans une langue « simple » et sa traduction en arabe l'ont, de fait, rendu plus accessible à un lectorat socialement diversifié) ont contribué à lancer, tant dans l'espace médiatique que dans le cadre de nombreuses familles, des débats sur les questions sexuelles… mais sans parvenir pourtant à faire évoluer concrètement les représentations et les comportements. Et si les jeunes générations actuelles continuent d'y faire référence, c'est surtout pour estimer que dans les faits, « rien n'a vraiment changé » depuis les années 1980. C'est en tout cas ce qu'affirme (et déplore) l'intellectuelle en entretien, surestimant sans doute au passage le caractère « élargi » de la circulation du livre (entre pairs, conjoints, générations, milieux sociaux…) et essentialisant des catégories sociologiquement très hétérogènes (« la jeunesse marocaine », « des générations », « les jeunes », « l'homme marocain » etc.) :

« [L'ouvrage] a complètement [insistante] marqué [insistante], le visage je dirais social de… du Maroc. Euh… tout ce qui a été écrit sur ce livre jusqu'à présent, c'est que l'on peut considérer la période avant [insistante] *Au-delà de toute pudeur*, et la période après [insistante] *Au-delà de toute pudeur*. […] J'ai vu à quel point le public pouvait être permissif. Á quel point il pouvait accepter de parler de certains sujets tabous […]. Je me suis rendue compte que tout ce que je disais était toléré par le public. Là, les quelques réactions qui étaient un p'tit peu violentes, ça a été des réactions de femmes, et non pas des réactions d'hommes, alors que moi, je redoutais beaucoup plus l'homme marocain. Des femmes qui n'ont pas accepté ce qui était… ce qui a été dit, ou qui m'ont reproché d'avoir dévoilé tous les secrets féminins, ou de ne pas avoir été assez féministe. […] C'que je voulais dire par rapport à *Au-delà de toute pudeur*, c'est que ça a été véritablement la… la bible pour la jeunesse marocaine. C'est un livre qui a été énormément, énormément lu. Euh…. par des jeunes, par des adolescents, pour l'offrir à leurs épouses, et pour l'offrir à leurs enfants, à leurs filles et garçons adolescents. Maintenant, c'est vraiment quelque chose qui a marqué [insistante] la société, *Au-delà de toute pudeur* a marqué la société. J'ai fait d'autres livres après, […] qui m'ont demandé plus de travail, mais qui n'ont pas eu autant d'impact sur… sur des générations. Maintenant, aujourd'hui encore, je reçois des témoignages de jeunes, qui s'identifient, qui continuent à s'identifier à *Au-delà de toute pudeur*. Euh… je peux dire que pour mon ego, c'est extraordinaire, mais… je me rends compte que si aujourd'hui on continue, les jeunes continuent de s'identifier à un livre qui a paru en 87, y'a des questions à se poser, y'a vraiment des questions. C'qui veut dire que on a l'impression que notre société évolue, elle évolue dans certains

aspects, mais par rapport à tout ce qui touche à la sexualité, la virginité, les relations hommes-femmes, y'a pas eu de grandes avancées. Et ça, c'est un aspect négatif qui m'travaille un p'tit peu… J'en reçois des témoignages tous les jours, je fais beaucoup de conférences, au niveau des différentes classes sociales, mais on continue à s'y identifier, donc… C'est 20 ans plus tard, euh… Nous n'avons pas du tout avancé par rapport aux questions de la sexualité, de la virginité chez la femme, donc y'a vraiment des questions à se poser. »
Idem

La prise de parole des écrivaines (franco-)maghrébines sur le thème de la virginité s'opère dans des contextes d'énonciation spécifiques, qui constituent autant de contraintes externes.

3. Écrire et publier sur l'intime et la sexualité à partir d'espaces littéraires hétéronomes quand on est une femme : les auteures (franco-)maghrébines entre contraintes croisées multiples et impératifs contradictoires

Outre la situation sociohistorique, politique, religieuse, juridique, sociale, démographique et économique singulière de l'Algérie comme du Maroc, qui a été étudiée en amont grâce à la lecture de nombreux travaux, il a fallu préciser aussi les contextes d'énonciation et les conditions matérielles de production (écriture et publication) spécifiques d'œuvres littéraires évoquant, sous des modalités diverses, la sexualité, et qui apparaissent objectivement et subjectivement contraintes.

Il convient d'abord de rappeler que les espaces littéraires algérien et marocain s'inscrivent dans le champ littéraire mondial, dont Pascale Casanova rappelle que « formé de la (quasi-)totalité des champs littéraires nationaux, [il] se structure de façon durable, à la fois selon le volume et l'ancienneté du capital littéraire et selon le degré corrélatif d'autonomie relative de chaque champ littéraire national. L'espace littéraire international est donc ordonné selon l'opposition entre, d'un côté, au pôle autonome, les champs littéraires les plus dotés en capital et, de l'autre, les champs nationaux démunis ou en formation et qui sont dépendants à l'égard des instances politiques – nationales le plus souvent[39]. » Historiquement, les deux pays du Maghreb qui nous intéressent ici apparaissent ainsi doublement esthétiquement (et politiquement) dominés dans le champ littéraire mondial : de manière exogène par deux « centres » (la France pour les auteur(e)s qui écrivent en français, le Liban et l'Égypte pour ceux qui écrivent en

[39] Casanova P., « Consécration et accumulation de capital littéraire – La traduction comme échange inégal », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 8.

arabe – cf. *infra*) ; de manière endogène, en raison de la faiblesse de leur capital littéraire et de l'hétéronomie persistante de l'activité littéraire par rapport à l'État (encore largement autoritaire et, en outre, non laïc dans les deux cas) et, de plus en plus, au marché du livre, progressivement libéralisé au niveau national, en même temps qu'il était immédiatement inscrit dans la globalisation – cette simultanéité renforçant des effets déjà notés dans d'autres contextes nationaux, pourtant littérairement dominants[40] : la recherche du profit maximal à court terme à laquelle se livrent les grandes maisons d'édition s'avère souvent bien peu compatible avec une valorisation de la littérature fondée sur des critères esthétiques[41]. Une telle configuration des espaces littéraires nationaux algérien et marocain influe nécessairement sur les conditions de production des œuvres des écrivain(e)s qui en sont issu(e)s, sur les dispositifs discursifs – *e.g.* les formes narratives et génériques – qu'elles/ils privilégient, et peut restreindre leur expression littéraire.

D'abord, qu'elles aient ou non vécu la colonisation française, qu'elles soient ou non issues de familles fortement impliquées dans le militantisme anticolonial, qu'elles résident encore ou aient résidé durablement dans leur pays d'origine et/ou en France, les écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines interrogées et/ou lues tout au long de l'enquête[42] et qui traitent dans leurs œuvres de la thématique de la virginité, écrivent en français[43], la langue socialement distinctive de l'Autre, du colonisateur[44] et

---

[40] Cf. pour le cas français à partir des années 1990, Bourdieu P., « Une Révolution conservatrice dans l'édition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126-127, mars 1999, p. 3-28.

[41] Cf. aussi Sapiro G., « The Literary Field between the State and the Market », *Poetics. Journal of Empirical Research on Culture, the Media and the Arts*, vol. 31, n° 5-6, octobre-décembre 2003, p. 441-464 et, sous la même direction, *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éd., 2009.

[42] Cf. *infra* 4 pour une présentation méthodologique de l'enquête et du corpus.

[43] Cf., pour l'Algérie, Miliani H., *Une Littérature en sursis ?, op. cit*.
Pour les textes rédigés en arabe, cf., pour l'Algérie, Laouedj Z., « Littérature féminine d'expression arabe en Algérie », in El Haggar N. (dir.), *La Méditerranée des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2006. Concernant le Maroc, une étude bibliométrique menée jusqu'en 2000 montre que les œuvres écrites par des femmes représentent moins d'un cinquième (17 %) de la production nationale en français, et un dixième de la production nationale en arabe. Cf. Ilarzeg K., « La Production littéraire marocaine d'expression française de l'Indépendance à 2000 : étude bibliométrique », *Revue de la Science de l'Information*, Rabat, n° 16, 2006, p. 34.
Á noter que les quelques auteures écrivant en arabe que l'on a pu interroger au cours de l'enquête sont souvent membres de l'élite sociale et intellectuelle, et marquées par l'influence (distinctive) du soufisme. Á l'exception notable de celles de la jeune journaliste casablancaise Sanaa El Aji – d'ailleurs d'origine très populaire (cf. notice n° 21) –, leurs œuvres (essentiellement des recueils de poèmes ou de nouvelles), imprégnées de spiritualité et de mysticisme, n'abordent pas les thématiques du rapport au corps, de la virginité et de la sexualité féminines et, plus largement, celle des rapports entre les sexes. Porteuses de valeurs religieuses prônant un islam éclairé et ouvert, qui connaissent actuellement un regain d'intérêt au sein des milieux marocains lettrés, elles privilégient des explorations poétiques des « élans de l'âme » et du monde intérieur en vue d'approcher la sagesse, et témoignent de la mobilisation de capitaux culturels

de leur cursus scolaire, souvent la seule qu'elles maîtrisent à l'écrit – et qui, dans les familles les plus culturellement dotées, pouvait aussi être parlée par un père bilingue. Il faut en effet rappeler avec Richard Jacquemond que

> « Le français est devenu, à la faveur de la colonisation, puis est demeuré, après les indépendances et à la faveur d'autres processus de domination plus complexes, la langue d'expression d'une part importante des élites littéraires et intellectuelles arabes, qu'il s'agisse d'acteurs installés au Nord ou au Sud de la Méditerranée, ou encore allant et venant ici et là suivant les contextes politiques et les opportunités professionnelles. […] Dans le champ intellectuel ou académique comme dans le champ littéraire, le fait d'écrire directement en français procure des avantages matériels et symboliques évidents[45]. »

La première de ces aubaines est d'augmenter la valeur d'un texte sur le marché mondial des biens littéraires, *i.e.* faciliter la reconnaissance et/ou la consécration d'écrivain(e)s issu(e)s d'espaces littéraires dominés[46]. Les cas des (Franco-)Algériennes Nina Bouraoui, Assia Djebar, Leïla Marouane, Malika Mokeddem ou encore Leïla Sebbar apparaissent ici particulièrement emblématiques.

En raison de leur proximité linguistique et culturelle, la plupart des écrivaines étudiées ici ont été, de fait, largement imprégnées de littérature française[47], perçue comme plus légitime et dont elles ont incorporé les normes et formes dominantes au cours de leur socialisation scolaire.

Par ailleurs, dans le cas algérien, comme l'explique l'universitaire Mohamed Daoud, spécialiste de littérature maghrébine, si « la minorisation de la langue arabe à l'époque coloniale […] a privilégié les lettrés algériens francophones, cela a provoqué un "conflit d'ordre linguistique" dans l'Algérie post-indépendance. Les écrivains de langue française étaient marginalisés par l'idéologie officielle, et la plupart ont trouvé dans les espaces francophones, surtout en France, des lieux d'expression et de promotion

---

importants. Compte tenu de leurs thématiques, ces œuvres et leurs auteures n'apparaissent donc pas dans le corpus étudié ici – cf. *infra* 4 pour les modalités de constitution de celui-ci.

[44] G. Deleuze et F. Guattari proposaient de qualifier de telles productions de « narrations mineures » : « une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure » (Deleuze G. et Guattari F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975, p. 29).

[45] Jacquemond R., « Les Flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 : un reflet des relations culturelles », in Sapiro G. (dir.), *Translatio – Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS-Éd., coll. « Culture et société », 2008, p. 358-359.

[46] Cf. Casanova P., « Consécration et accumulation de capital littéraire », *op. cit.*, p. 14-15.

[47] Á propos des biais possibles dans la constitution du corpus, cf. *infra* 4, en particulier la note 149.

intellectuelle[48]. » Au Maroc, entre 1955 et 2003, la production éditoriale en littérature s'élève à 3 423 titres (soit 22 % de la production globale de livres), toutes langues confondues. Si 570 sont écrits en français (16,65 %), 2 795 le sont en arabe (81,65 % – un livre sur quatre produit en langue arabe dans le royaume chérifien est ainsi un ouvrage de littérature) – 48 (1,4 %) en amazigh) et le reste dans d'autres langues européennes que le français[49]. On le voit, si l'arabisation de la production éditoriale est bien réelle dans les deux pays depuis plus de deux décennies, une création littéraire arabe d'expression française a pu néanmoins se maintenir après les indépendances, en étant parfois publiée et légitimée premièrement en France. Le français est, en outre, la seule langue susceptible d'autoriser une éventuelle publication dans l'Hexagone – à laquelle plusieurs auteures du corpus[50] ont accès et/ou à laquelle quasiment toutes aspirent, de manière plus ou moins explicite. On notera enfin que face à l'insuffisance des instances de consécration locales (cf. *infra*), une telle publication légitimante constitue encore, dans une majorité de cas, une ressource importante pour accumuler du capital symbolique, nécessaire pour obtenir ou renforcer une reconnaissance esthétique dans l'espace littéraire national[51].

La volonté d'obtenir une diffusion élargie et une reconnaissance auprès des instances parisiennes, perçues comme plus légitimes, n'est pourtant pas seule en cause ici ; cette aspiration tient aussi aux difficultés matérielles endémiques que rencontrent jusqu'à présent les espaces éditoriaux[52] et, plus largement, les marchés du livre en Algérie et au Maroc, encore très peu structurés et exigus.

En premier lieu, malgré l'émergence depuis les années 1990 de nouvelles voix littéraires, tant en langue française qu'arabe, les entreprises privées se consacrant exclusivement à des activités d'édition littéraire demeurent peu nombreuses dans les deux pays, de création récente (si les plus anciennes maisons d'édition marocaines, situées à Rabat et à Casablanca, mais aussi à Tanger, à Marrakech, à Fès, à Oujda ou encore à Agadir, ont plus de vingt ans – on en compte environ 90 au milieu des années

[48] Daoud M., « Le Livre manque de qualité et de soutien – Entretien (avec Yefsah M.) », *Babelmed*, 29.02.2012.

[49] Source : Banque de données bibliographiques de la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études islamiques et les sciences humaines, Casablanca [www.fondation.org.ma].

[50] Cf. *infra* 4 pour des éléments sur la constitution de ce dernier.

[51] Cf. Casanova P., « Consécration et accumulation de capital littéraire », *op. cit*., p. 13.

[52] Si la théorie des champs de production culturelle construite par P. Bourdieu a largement nourri la présente étude, la notion d'« espace » (éditorial, littéraire) a été préférée au concept de « champ », élaboré par le sociologue à partir du cas français, pour caractériser précisément l'autonomisation progressive du champ littéraire au cours du XIX^e^ siècle (cf. *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992).

2000 –, les quelque 170 maisons algériennes ont été créées il y a seulement une dizaine d'années, après la disparition du monopole d'État – cf. *infra*) et faiblement professionnalisées. Comme l'a souligné lors d'un entretien réalisé à Casablanca en avril 2007, Layla B. Chaouni, fondatrice et directrice depuis 1987 des éditions casablancaises bilingues du Fennec[53], au Maroc, les tâches éditoriales étaient essentiellement (mal) prises en charge jusqu'à la fin des années 1980 par des entrepreneurs artisanaux polyvalents : imprimeurs, ils assuraient aussi des activités d'édition, de distribution et de librairie (mais très rarement de promotion effective) pour des livres par ailleurs génériquement divers (*i.e.* non exclusivement de littérature), sans démarche de « découverte » de « nouveaux talents littéraires » ni vision stratégique de développement du marché local. L'essentiel des ouvrages vendus au Maroc était importé de deux « centres » : d'Égypte[54] et du Liban[55] lorsqu'ils étaient écrits en arabe, de France lorsqu'ils étaient rédigés en français[56] – ce qui objective la situation de domination symbolique de l'espace littéraire national[57]. Ce modèle de (très) petite entreprise polyvalente est d'ailleurs encore largement dominant dans le royaume chérifien, très rares étant les maisons telles Le Fennec assurant exclusivement des tâches éditoriales, jugées trop peu rentables commercialement. En plus du Fennec, qui revendique, tous genres confondus, environ 400 titres au catalogue et publie une moyenne de 15 à 20 nouveaux titres par an, il faut néanmoins citer :

- les éditions Eddif, fondées en 1987 à Casablanca par Abdelkader Retnani, spécialisées dans le roman et l'essai de sciences humaines francophones – et qui peuvent prendre certaines « libertés » avec les droits d'auteur d'après les témoignages croisés d'écrivaines ;

[53] Le Fennec édite des œuvres de fiction d'expression arabe, française ou traduite de l'arabe, mais aussi des essais en sciences humaines (notamment féministes), des « beaux livres » et des guides pratiques. La maison développe des partenariats de coédition avec des éditeurs français.
[54] Cf. Gonzalez-Quijano Y., *Les Gens du livre : édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*, Paris, CNRS Éd., 1998.
[55] Cf. Hammoud A., *Livre et édition au Liban : réalité et politiques*, Beyrouth, Al-Markez al-loubnani lidirassat/Konrad Adenauer Stiftung, 2003 ; Mermier F., *Le Livre et la ville. Beyrouth et l'édition arabe*, Arles, Actes Sud, coll. « Sindbad », 2005.
[56] Jacquemond R., « Les Flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 », *op. cit.*
[57] Le fait pour des écrivain(e)s marocain(e)s d'être d'abord publié(e)s et reconnu(e)s dans le Proche-Orient arabe lorsqu'ils s'expriment dans cette langue, ou en France lorsqu'ils écrivent en français, constitue encore ainsi bien souvent un passage obligé pour une reconnaissance comme auteur(e)s dans l'espace littéraire national. Pour des mises en perspective, cf. Bourdieu P., « Existe-t-il une littérature belge ? Limites d'un champ et frontières politiques », *Études de lettres* (Lausanne), 1985, n° 3, p. 3-6 ; Sapiro G. (dir.), *Translatio*, *op. cit.* et, sous la même direction, *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, *op. cit.* ; *Histoire@Politique*, n° 15, septembre-décembre 2011 : « Contribution à l'étude des circulations culturelles transnationales ».

- les éditions Marsam, créées en 1999 à Rabat, spécialisées dans l'essai historique et la littérature de jeunesse[58] – et qui, elles non plus, ne paraissent pas forcément respectueuses des droits des auteurs les moins (re)connus ;
- les éditions Tarik, créées en 2000 à Casablanca par Bichr Bennani et Marie-Louise Belarbi, également libraire (« Carrefour des livres » à Casablanca), qui publient une dizaine de nouveaux titres par an et sont engagées dans des coéditions avec des maisons françaises ;
- les éditions Yomad, créées en 1999 à Rabat par Nadia Salmi, spécialisées en contes et romans pour la jeunesse, qui revendiquent une soixantaine de titres au catalogue, et publient en moyenne seulement 5 nouveaux titres par an, mais dont les tirages moyens (3 000 exemplaires) sont très importants pour le Maroc, où ils avoisinent plutôt en général les 500 et où, au-delà de 1 500 exemplaires vendus, un livre est considéré comme un « best-seller » ;
- la maison d'édition bilingue La Croisée des chemins, qui développe également une spécialisation en littérature illustrée de jeunesse ainsi que dans les ouvrages d'art, et publie environ 17 nouveaux titres par an, dont un tiers en arabe, avec le soutien du Ministère de la culture marocain ;
- les éditions Malika, spécialisées dans les ouvrages d'art et les « beaux livres », éditent en moyenne 15 titres par an, avec un tirage moyen de 500 à 1 000 exemplaires[59].

Les instances de promotion et de consécration littéraires nationales sont également fort peu développées. Parmi elles, il faut citer le salon du livre de Tanger (février) et celui de Casablanca, ainsi que trois principaux prix littéraires, le Prix Grand Atlas, prestigieux mais impulsé par le service culturel de l'ambassade de France, le Prix du Maroc du livre, initié par le ministère de la Culture et beaucoup plus « confidentiel » que le précédent, enfin le Prix de la Mamounia, décerné depuis 2010 dans le palace de Marrakech à des auteurs marocains d'essais ou de romans en langue française, et ne consacrant donc qu'une partie de la production nationale. En Algérie, de telles institutions sont tout aussi rares, et souvent de création récente. On peut citer par

[58] Sur ce dernier espace, cf. Mekayssi A., « L'Édition de jeunesse au Maroc : prise de conscience et évolution », in Pinhas L. (dir.), *Situations de l'édition francophone d'enfance et de jeunesse*, Paris, L'Harmattan, 2008.

[59] Cf. aussi Chaouni L., « L'Édition dans le secteur privé au Maroc », in Fernández Parrilla G. et Montoro Murillo R. (éds.), *El Magreb y Europa : literatura y traducción*, Toledo, Escuela de Traductores de Toledo, 1999, p. 311-316.

exemple les Prix « Espoir » (réservé depuis 2011 aux jeunes arabophones et berbérophones) et « Grand Prix » (toutes langues d'expression) Mohamed Dib, récompensant les « œuvres d'écriture de qualité » de jeunes auteurs nationaux publiant en Algérie et proposés par leurs éditeurs, décernés depuis 2002 tous les deux ans, conséquemment dotés d'une somme d'un million de dinars (10 000 €)[60] en vue « d'encourager les jeunes talents » algériens et de contribuer ainsi à l'émergence d'une littérature nationale. De même, les sept prix littéraires délivrés depuis 2008 lors du Salon International du Livre d'Alger distinguent des productions (romans, essais de sciences humaines, littérature jeunesse) en langues arabe, française et tamazight (berbère) d'auteurs algériens édités en Algérie, « se caractérisant par leur valeur intellectuelle, littéraire et esthétique ». Le Prix Tahar Djaout – du nom de l'écrivain et journaliste d'expression française assassiné en mai 1993 –, créé en 2010 par une association culturelle de Tizi-Ouzou, est, quant à lui, réservé aux écrivains amateurs de plus de 21 ans, traitant en langue française d'« un sujet de société sous forme de roman ou de nouvelle ». On signalera enfin que, dans les deux pays, les émissions littéraires radiophoniques ou télévisées, quasiment inexistantes, sont toujours très éphémères.

Il convient également de souligner l'hétéronomie des espaces éditoriaux algérien et marocain vis-à-vis du politique[61], qui persiste pour des raisons sensiblement différentes dans les deux pays. Dans le cas algérien, de l'indépendance jusqu'à la fin des années 1990, pour contrer l'impérialisme culturel[62] exercé par Paris et contribuer à édifier un sentiment national, l'édition et la diffusion du livre algérien ont bénéficié d'un soutien institutionnalisé, puisqu'elles ont constitué un monopole de l'État, dans un contexte de faible différenciation des espaces sociaux. Pour des raisons idéologiques, les moyens de production, de distribution et, corollairement, de consécration de l'offre littéraire étaient donc centralisés. Comme le rappelle Mohamed Daoud, « […] dans les années 1970, la Société Nationale de l'Édition et de la Diffusion (SNED)[63] publiait, diffusait, jusqu'aux

[60] Le principal sponsor de ce prix est l'entreprise publique algérienne Sonatrach (Société Nationale pour la Recherche, la Production, le Transport, la Transformation et la Commercialisation des Hydrocarbures), acteur majeur de l'industrie pétrolière et gazière en Algérie et dans le monde.

[61] Mais aussi tunisien. Cf. Kréfa A., *Les Rapports sociaux de sexe dans un espace littéraire hétéronome, op. cit.*

[62] Cf. Bourdieu P. et Wacquant L. J. D., « Sur les Ruses de la raison impérialiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 121-122, mars 1998, p. 109-118.

[63] Après l'indépendance, la création par ordonnance de l'entreprise publique algérienne SNED en 1966 résulte d'un double processus : la nationalisation de la branche Hachette Algérie et la suppression des Éditions Nationales créées en 1964. Cf. Ghalem N. et Ndiaye C., « Le Maghreb », in Ndiaye C. (dir.), *Introduction aux littératures francophones : Afrique, Caraïbes, Maghreb*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, notamment p. 204 et Brahimi B., *Le Pouvoir, la presse et les intellectuels*

coins les plus reculés du pays, les œuvres littéraires. Les journaux, au temps du parti unique, réservaient des pages entières et des suppléments culturels aux débats critiques[64]. » Á partir de la dissolution en 1998 de l'Entreprise Nationale Algérienne du Livre (ENAL) qui avait succédé en 1983 à la SNED, les institutions publiques se sont largement désengagées de la promotion directe de la littérature nationale (essentiellement arabophone) et le secteur est, depuis une douzaine d'années, majoritairement dominé par des entreprises privées encore très peu spécialisées et professionnalisées – sur les 170 maisons d'édition algériennes, seules quelques-unes publient exclusivement des œuvres littéraires, telles El Ikhtilef, Barzakh, Sedia ou encore Média-plus[65]. Néanmoins, s'inspirant du modèle français[66], l'emprise de l'État n'a pas totalement disparu, qui continue de mener une politique interventionniste du livre en soutenant des programmes de lecture publique, ainsi que la construction de bibliothèques, et surtout en accordant des aides économiques substantielles aux éditeurs algériens : dix titres soumis annuellement par chaque éditeur privé bénéficient ainsi en principe de subventions étatiques. Si ce système, témoignant de l'existence de relations privilégiées entre l'État et les éditeurs privés, amortit le risque financier pour ces derniers et permet de publier des œuvres *a priori* non « rentables » commercialement sur le court terme, il n'apparaît évidemment pas sans ambivalence, puisqu'il entraîne aussi, *de facto* et bien que leurs modalités soient difficiles à saisir concrètement, des pratiques sinon de censure, au moins de contrôle étatique sur la production littéraire, mais aussi de « complaisance » et/ou d'autocensure éditoriale dans la sélection des livres soumis au processus de subvention[67]. Au Maroc, où les aides publiques nationales à l'édition sont aujourd'hui quasiment inexistantes, il n'existe pas de contrainte politique externe en amont de la publication, mais les risques de censure judiciaire en aval demeurent toutefois réels – y compris depuis la fin des « années de plomb »

en Algérie, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 1990, notamment p. 70.

[64] Daoud M., « Le livre manque de qualité et de soutien », *op. cit.*

[65] Ce qui tendrait à prouver, comme C. Jouhaud l'a montré à propos de la constitution du champ littéraire français, que l'autonomisation passe souvent par une phase de dépendance accrue par rapport à l'État, en situation de monopole, dans le cas algérien, de l'indépendance à la fin des années 1990. Cf. Jouhaud C., *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.

[66] Sur ce dernier, cf. Sapiro G. et Gobille B., « Propriétaires ou travailleurs intellectuels ? Les écrivains français en quête d'un statut », *Le Mouvement social*, vol. 1, n° 214, 2006, p. 121 sqq.

[67] Sur la censure exercée par l'État algérien sur les espaces culturels et intellectuels avant les années 1990, cf. Brahimi B., *Le Pouvoir, la presse et les intellectuels en Algérie*, *op. cit.*

caractéristiques du règne d'Hassan II[68] – si les auteurs ne respectent pas les fameuses « lignes rouges » officielles du royaume chérifien : il faut ici rappeler que dans le Code marocain de la presse de 2002, ainsi que dans la loi antiterroriste et dans le projet de loi sur les sondages d'opinion, les atteintes à la sacralité du Roi ou aux membres de la famille royale, à l'islam en tant que religion d'État, à l'intégrité territoriale (question du Sahara occidental), à l'armée ou aux bonnes mœurs, constituent autant de violations d'interdits sociopolitiques exprimés juridiquement dans des termes flous qui en permettent une interprétation extensive. Á noter que ces interdits sont en outre repris dans la charte déontologique récemment adoptée par la Fédération Marocaine des Éditeurs de Presse. Depuis l'accession au trône en 1999 du Roi Mohammed VI, plus d'une trentaine d'organes de presse ont été ainsi censurés directement/judiciairement par le pouvoir royal, au moins deux indirectement par d'efficaces – et moins « visibles » – stratégies de boycott publicitaire initiées par de grandes entreprises et d'importants annonceurs proches du Palais royal, qui ont rapidement entraîné une asphyxie financière des magazines concernés et, *in fine*, la fermeture définitive des hebdomadaires arabophone *Nichane* (octobre 2010) et francophone *Journal Hebdomadaire* (février 2012) – cf. encadré n° 5. En outre, une vingtaine de journalistes ont été condamnés à des peines de prison en vertu du Code de la presse, du Code pénal ou de la loi antiterroriste. Saisies dans les rédactions et procès se sont multipliés, ainsi, probablement, que les pratiques d'autocensure des journalistes[69] – on notera toutefois qu'aucune des écrivaines marocaines enquêtées n'a fait l'objet de poursuites judiciaires pour ses écrits littéraires.

Mais d'autres difficultés sont encore à relever, communes aux deux pays : face à la faiblesse persistante du secteur de l'édition littéraire spécialisée et professionnalisée, prévalent encore bien souvent en Algérie et au Maroc l'édition à compte d'auteur (fondée la plupart du temps sur des contrats asymétriques, vagues et opaques, généralement peu rémunérateurs et irrespectueux des droits d'auteurs ignorant le nombre exact de tirages et de ventes de leurs livres, non avertis des réimpressions éventuelles etc.) et/ou l'autoédition. Dans le cas du Maroc, en 1998, près de 50 % des

[68] Cette période de l'histoire marocaine qui s'étend du début des années 1960 à la fin des années 1980 est marquée par une violente répression des opposants « de gauche » au régime d'Hassan II et des violations répétées des libertés publiques et des droits de l'homme. Cf. notamment Vermeren P., *Le Maroc*, Paris, Éd. Le Cavalier bleu, 2007 et, du même auteur, *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte, 2009.

[69] Liées à la faible autonomie de l'espace journalistique face au pouvoir politique, ces pratiques d'autocensure des journalistes de la presse écrite (par ailleurs peu lue) peuvent contribuer à expliquer la très faible reconnaissance sociale dont bénéficie cette profession dans le royaume chérifien.

quelque 700 titres publiés dans le royaume chérifien, tous genres et langues confondus, seraient ainsi édités à compte d'auteur ou autoédités et, en 2004, 30 % des 650 titres parus dans l'année (tous genres confondus, à l'exception des livres scolaires) seraient encore autoédités, avec un tirage moyen oscillant entre 1 000 et 1 500 exemplaires[70]. Même si elles contribuent à l'entretien de l'*illusio* nécessaire pour ne pas renoncer à l'écriture, ces pratiques rémanentes présentent plusieurs limites majeures : outre le non respect patent des droits relatifs à la propriété intellectuelle, elles ne sont évidemment pas également accessibles d'un point de vue économique (mais aussi relationnel) à tou(te)s les prétendant(e)s à l'accès à l'espace littéraire. Les « droits d'entrée »[71] à acquitter dans ce cas étant de nature essentiellement financière, ils ne reposent pas sur des procédures explicites et systématiques d'évaluation esthétique des manuscrits proposés, que réclament pourtant bien souvent de jeunes auteur(e)s incertain(e)s de la « qualité littéraire » de leurs premières productions et avides de recevoir les conseils de professionnels. Ainsi témoigne en entretien une journaliste marocaine, auteure d'un roman qu'elle a d'abord envoyé à un premier éditeur casablancais qui a gardé le manuscrit un an et demi sans réponse du « comité de lecture », puis à un deuxième qui le refuse sans explication après quelques nouvelles semaines d'attente, enfin à un troisième chez qui le même scénario se répète : « Je voulais au moins comprendre. Établir un contact pour avoir l'avis de l'équipe éditoriale, écouter de leur part un conseil, une justification, sachant que nos éditeurs ne croulent pas sous le poids des manuscrits reçus. Le contact s'est arrêté à la secrétaire standardiste qui, devant mon insistance, me raccrocha au nez. » L'auteure ne se décourage pourtant pas, et envoie le manuscrit à un quatrième éditeur, nouvellement installé à Casablanca. Après neuf mois d'attente, elle reçoit cette fois une réponse positive, mais assortie d'un contrat tel que l'écrivaine le refuse : les droits d'auteur se montent à 7,5 % du prix de chaque exemplaire vendu, et l'éditeur ne prend en charge ni la conception des première et quatrième de couverture ni la promotion du roman, que l'écrivaine doit assurer seule. Elle se résigne alors à recourir à l'autoédition. Elle le compose et en imprime 1 000 exemplaires à ses propres frais, à hauteur de 36 000 dirhams (soit environ 3 275 €). Le prix de vente du roman est fixé à 80 dirhams (soit environ 7,30 €). Le distributeur

[70] Source : Mdidech J., « Autoédition, l'aventure hasardeuse », *La Vie éco* (Maroc), 4 février 2005. Il n'existe évidemment pas de statistiques officielles en la matière, il s'agit là d'une simple estimation d'une association de professionnels marocains du livre.

[71] Sur cette notion, cf. Mauger G. (dir.), *Droits d'entrée. Modalités et conditions d'accès aux univers artistiques*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.

exclusif prélève 40 % du prix de vente, le libraire 10 %, la moitié revenant donc à l'auteure, qui est parvenue à écouler la totalité du tirage. Un tel cas est bien loin d'être isolé, les entretiens abondent au contraire de narrations de tels déboires. Créatrices d'« univers de consolation »/relégation hétérogènes, situés aux marges de l'espace plus légitime de l'édition à compte d'éditeur, l'autoédition et l'édition à compte d'auteur apparaissent souvent sources, *in fine*, de désillusions, tant matérielles que symboliques, pour des écrivaines « d'aspiration »[72] maîtrisant inégalement les règles du jeu et les espaces (restreints) des possibles éditoriaux qui s'offrent à elles.

Á ces premières contraintes s'ajoutent, dans les deux pays, l'inefficience des structures de diffusion et de distribution du livre littéraire (qui privilégient, notamment pour les traductions en arabe, les ouvrages directement « utiles », *i.e.* scolaires, éducatifs, professionnels, pratiques et religieux[73]), le caractère embryonnaire du réseau de librairies (l'ensemble du territoire algérien en compte ainsi moins d'une trentaine, concentrées dans les grandes villes, tandis que le Maroc n'en affiche qu'une dizaine) qui promeuvent surtout des livres étrangers importés, mais aussi de bibliothèques publiques susceptibles d'acheter des quotas d'ouvrages, ou encore l'absence de presse littéraire spécialisée « grand public »[74], instance de légitimation des œuvres contemporaines à côté de la critique académique, bien présente celle-ci – quoique en général encore peu autonome vis-à-vis de l'université française et qui ne concerne, dans tous les cas, qu'une petite élite culturelle. En outre, si les revues littéraires – essentiellement arabophones – existent, elles sont mal diffusées, la régularité de leur parution n'est pas garantie et la plupart d'entre elles sont très éphémères – ainsi, au Maroc, sur la période 1955-2003, leur moyenne d'âge varie entre deux ans et demi et

[72] On emprunte ces deux dernières notions à C. Fossé-Poliak, qui les utilise pour étudier les trajectoires et les œuvres d'écrivains amateurs français. Cf. Fossé-Poliak C., *Aux Frontières du champ littéraire – Sociologie des écrivains amateurs*, Paris, Économica, coll. « Études sociologiques », 2006.

[73] Cf. Jacquemond R., « Les Flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 », *op. cit*., p. 352 sqq.

[74] *I.e.* qui s'adresserait à un public « bourgeois », « cultivé » sans être « intellectuel », et aux catégories populaires. Cf. Bourdieu P., « Le Marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, n° 22, 1971, p. 55. Même si de nombreux(ses) écrivain(e)s sont aussi journalistes, la presse d'information générale – en particulier arabophone – propose peu de rubriques de critique littéraire. Ainsi, seuls quelques quotidiens (tels *Djazair News* en arabe, *El Watan, Horizons, La Dépêche de Kabylie* et *La Voix d'Oranie* en français) comportent-ils, en Algérie, des suppléments culturels réguliers contenant des pages littéraires. Au Maroc, les hebdomadaires francophones *Actuel*, *Challenge*, *Le Journal Hebdomadaire* (en ligne, fermé en février 2012), *Telquel* et *Nichane*, son éphémère équivalent en arabe dialectal (fermé en octobre 2010) (cf. encadré n° 5), font ou ont fait de même, ainsi que le mensuel francophone féminin *Femmes du Maroc*, ou les journaux quotidiens en ligne *La Marocaine*, *Emarrakech* et *Magharebia* (arabophone).

trois ans et près de 57 % ont publié moins de dix numéros[75]. Cette carence rend particulièrement ardue toute formation durable (et, *a fortiori*, toute institutionnalisation) de réseaux et communautés intellectuelles. Bref, « l'institution littéraire[76] », dans ses différentes composantes, reste très faible.

Il convient également de souligner la rareté des partenariats de coédition, de co-diffusion ou de cessions de droits avec des éditeurs français et/ou d'Afrique sub-saharienne, qui entraîne des conséquences dommageables sur le prix des ouvrages importés et donc sur leur accessibilité pour les lecteurs maghrébins. Rappelons pourtant que contrairement à la cession de droits, le contrat commercial solidaire de coédition[77] (avec ou sans co-impression), par lequel un titre va pouvoir paraître simultanément dans plusieurs pays, dans une même langue ou des langues différentes, sous les noms d'au moins deux éditeurs associés, permet au premier éditeur de ne pas abandonner aux autres les droits d'un livre qu'il a publié – même si, en général, chaque éditeur partenaire en a l'exclusivité sur son territoire. Il permet à l'ouvrage de bénéficier des réseaux et de l'expérience d'éditeurs locaux (qui enrichissent leur catalogue à moindres frais et leur capital symbolique de visibilité), mais aussi de marchés élargis, national et étrangers. Ainsi par exemple, dans le cadre d'une coédition franco-africaine, un livre peut-il paraître en même temps en France, en Algérie, au Maroc, en Tunisie et dans des pays d'Afrique subsaharienne[78]. Les tirages en commun autorisant une baisse des coûts de fabrication, il peut être vendu dans chaque pays à un prix différent, cohérent par rapport au marché local, tenant compte de la parité des pouvoirs d'achat[79]. Ce procédé (encore très peu répandu pour les œuvres littéraires – *i.e.* sans illustrations) constitue ainsi une véritable alternative à l'exportation, et permet d'en pallier les principales limites : en effet, la plupart des livres importés de France vers les pays du Maghreb y sont actuellement vendus au même prix que dans l'Hexagone, et s'avèrent donc inabordables pour une majorité des publics locaux potentiels. Car, même si l'éditeur français pratique une surremise pour ses clients libraires maghrébins, les frais de

[75] Source : Banque de données bibliographiques de la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études islamiques et les sciences humaines, Casablanca [www.fondation.org.ma].

[76] Cf. Dubois J., *L'Institution de la littérature*, Paris, Labor, 2005 [1re éd. : 1978]. Et, sur le cas algérien, cf. Miliani H., *Une Littérature en sursis ?*, *op. cit.*

[77] Cf. Buzelin H., « Les Contradictions de la coédition internationale : des pratiques aux représentations », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, *op. cit*., p. 45-80.

[78] Cf. Pinhas L., *Éditer dans l'espace francophone*, Paris, Alliance des éditeurs indépendants, 2005, p. 80-81.

[79] Cf. Pinhas L., « La Francophonie face à la globalisation éditoriale : politiques publiques et initiatives privées », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, *op. cit*., p. 127.

transport et de douane grèvent lourdement le budget de fabrication et donc le prix du livre. En revanche, dans le cas d'une coédition assortie de co-impression, l'ouvrage peut être imprimé à moindre coût dans le pays du Maghreb associé, tandis que les frais de transport et de dédouanement, mais aussi les risques de blocage éventuel du livre en raison de son sujet ou de son seul titre par les autorités douanières à l'entrée sur le territoire dans le cas algérien par exemple, se trouvent écartés. L'ouvrage coédité peut ainsi être vendu dans les librairies locales à un prix supportable, soit l'équivalent de moins de 6 € environ.

Enfin, cette remarque met en évidence une dernière série de difficultés liées aux rapports entretenus au livre et à la lecture, aux caractéristiques des publics lecteurs potentiels, largement arabisés depuis les années 1980, et à l'étroitesse des marchés locaux, tant en Algérie qu'au Maroc. Il faut d'abord rappeler avec Richard Jacquemond qu'« aujourd'hui comme hier (voire davantage), les élites arabes qui sont les plus fortes consommatrices d'écrit continuent de recourir au livre écrit en anglais ou en français, […] dans des proportions massives (Maghreb) »[80]. En dehors de ces catégories favorisées, des taux d'analphabétisme encore élevés persistent (cf. *infra* IV.A.1). Dans le monde arabe en général, les « nouveaux médias [audiovisuels] se sont imposés à des sociétés largement analphabètes, où la pratique de la lecture [en tant qu'activité de loisir solitaire] ne s'était guère diffusée au-delà des élites urbaines[81]. » Éloignée du plaisir hédoniste et/ou culturel, la conception de la lecture apparaît ainsi essentiellement utilitariste – d'où aussi le succès comparativement très important des livres éducatifs, professionnels et pratiques, mais aussi religieux. Enfin, la faiblesse du pouvoir d'achat fait du livre, notamment importé, un bien peu diffusé, rare et cher – par conséquent « un investissement dont on attend un rapport, dans ce monde ou dans l'autre[82] », alors que l'intérêt grandissant des plus jeunes pour Internet leur permet d'accéder immédiatement et gratuitement à quantité de biens culturels (écrits, mais surtout audiovisuels[83]), notamment anglo-saxons...

---

[80] Jacquemond R., « Les Flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 », *op. cit.*, p. 352. On comprend mieux, du coup, que, concernant le Maghreb, c'est surtout le français qui domine de manière écrasante les traductions en arabe. R. Jacquemond précise ainsi qu'en Algérie, près de 60 % des traductions en arabe le sont de textes initialement écrits en français (contre 15 % de textes en anglais), la proportion s'élevant à 61,3 % pour la Tunisie (contre 16,9 % de textes en anglais) (*Ibidem*, p. 354).

[81] *Ibid.*, p. 352.

[82] *Ibid.*, p. 353.

[83] Quiconque s'est ainsi promené, ces dernières années, dans les médinas des villes marocaines, n'a pu qu'être frappé par l'existence de quartiers entiers regroupant des boutiques qui proposent, pour des prix modiques, des milliers de films piratés, de tous genres (y compris pornographiques), périodes et nationalités, reproduits sur support DVD.

Or, on l'a dit, les œuvres des écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines d'expression française abordant l'interdit de la virginité que nous avons étudiées au cours de l'enquête sont, pour nombre d'entre elles, publiées directement à compte d'éditeur dans l'Hexagone, souvent successivement dans plusieurs maisons occupant des positions très polarisées dans l'espace éditorial français – par ailleurs en pleine restructuration depuis les années 1990[84]. Tous les ouvrages (y compris les premiers) de Marguerite Taos Amrouche, Anissa Bellefqih, Nina Bouraoui, Hawa Djabali, Assia Djebar, Halima Hamdane, Aïcha Lemsine, Fadela M'Rabet, Leïla Marouane, Malika Mokeddem, Badra Moutassem-Mimouni, Nedjma, Leïla Sebbar ou encore Khalida Toumi-Messaoudi sont ainsi publiés en France. Soit une grosse moitié de notre corpus d'auteures (franco-)algériennes (contre moins d'un quart des (Franco-)Marocaines) si l'on tient compte des lieux de publication de celles qui ont choisi de garder l'anonymat lors de l'enquête[85]. Il est probable que cette surreprésentation des (Franco-)Algériennes qui publient en France soit liée à une série de facteurs : la proportion importante de celles qui se sont définitivement établies dans l'Hexagone depuis de nombreuses années (six) ; les thématiques abordées dans leurs œuvres (le corps, l'intime, la sexualité, mais aussi la « condition féminine » dans les pays arabo-musulmans, la violence de la guerre civile algérienne des années 1990 – cf. *infra* III.B et C) ; les liens privilégiés de la France avec les écrivain(e)s natif(ve)s de son ancienne colonie ; enfin – mais cette hypothèse serait à vérifier – au fait que les éditeurs français aient pu, pour des raisons qu'il conviendrait également d'expliciter, favoriser la publication d'écrivaines algériennes plutôt que celle de leurs homologues masculins.

Selon les moments de leurs carrières[86], les auteures de notre corpus ont pu être accueillies par de grandes maisons parisiennes anciennes (*i.e.* créées avant 1946) de littérature générale, qui cumulent capital économique, commercial et symbolique, garantissant ainsi aux auteures une diffusion élargie et permettant la levée de formes

[84] Pour une analyse du champ éditorial français, et des déterminants économiques et sociaux des stratégies des éditeurs au milieu des années 1990, cf. Bourdieu P., « Une Révolution conservatrice dans l'édition », *op. cit.*

[85] Cf. *infra* 4 sur les modalités de la constitution du corpus.

[86] Si une telle analyse débordait largement l'objet de la présente enquête, il conviendrait évidemment de retracer avec précision à quel(s) moment(s) de leurs carrières, sous l'influence de quels déterminants/critères et pour quel(s) type(s) d'œuvres les différentes écrivaines étudiées ici sont retenues comme « publiables », parfois successivement, par telle maison ou telle autre. Cf. Simonin A. et Fouché P., « Comment on a refusé certains de mes livres », *op. cit.*, p. 103-115. Il faudrait aussi analyser les perceptions que les auteures, en fonction de leurs dispositions (esthétiques, éthiques…), de leurs propriétés sociales (origine et trajectoire sociales, capital scolaire…) et de la position qu'elles y occupent (plus exactement, des positions qu'elles y ont successivement occupées), peuvent avoir de cet espace éditorial français, et du champ des possibles qui s'ouvre à elles en matière de publication.

d'autocensure (Gallimard pour Nina Bouraoui et Leïla Sebbar, Le Seuil pour Leïla Marouane et Leïla Sebbar, Grasset – qui fait aujourd'hui partie du groupe Hachette – pour Maïssa Bey et Malika Mokeddem, auxquelles s'ajoutent deux maisons « dont l'image littéraire est plus floue[87] » : Flammarion pour Khalida Toumi-Messaoudi, Albin Michel – qui publie beaucoup de *best-sellers* – pour Assia Djebar et Leïla Marouane). Á l'inverse, et parfois pour les mêmes écrivaines, ce peut être des maisons situées au pôle le plus « commercial » du champ éditorial français, de taille moyenne et de création plus récente (avant 1990), filiales de grands groupes, ayant publié des *best-sellers*, et au capital symbolique actuel nettement plus faible que les précédentes[88] : Assia Djebar a ainsi publié à la fois chez Actes Sud, Fayard – qui édite aussi de temps à autre des nouvelles de Leïla Marouane – et Lattès, alors que Nedjma (cf. notice n° 25) publie exclusivement chez Plon, filiale du Groupe de la Cité – qui a également accueilli un récit de Hafsa Zinaï Koudil (cf. notice n° 16) –, tandis que Stock a régulièrement publié Leïla Sebbar et Nina Bouraoui. Á ces maisons, il convient également d'associer Julliard, depuis son annexion en 1995 par le plus « commercial » des éditeurs, Bernard Fixot, PDG de la filiale Nouvelles Éditions Robert Laffont-Fixot-Seghers-Julliard-Berlitz du Groupe de la Cité, qui se considère d'abord comme un « *publisher* », et qui cherche clairement à engranger un profit maximal à court terme par la mise en œuvre de méthodes du marketing publicitaire[89]. Julliard a publié ainsi en 2003 le récit autobiographique le plus connu de Leïla Sebbar, *Je ne parle pas la langue de mon père*, et, en 1996 et en 1998, les deux premiers romans de Leïla Marouane, *La Fille de la Casbah* et *Ravisseur*, avant que l'auteure ne rompe avec lui en 2001, en raison précisément de divergences de vue indissociablement éthiques et esthétiques (cf. III.B et V.A). Enfin, les mêmes écrivaines ou d'autres peuvent aussi voir certaines de leurs œuvres publiées par des maisons identifiées comme militantes (François Maspero pour Fadela M'Rabet[90], Ramsay pour Malika Mokeddem, Thierry Magnier pour Leïla Sebbar, Les Éditions des Femmes pour Assia Djebar, Fadela M'Rabet ou Aïcha Lemsine…) et/ou par de petites maisons spécialisées dans les littératures « du Sud », de création parfois très récente (milieu des années 1990), plus politisées et encore moins

[87] Simonin A. et Fouché P., « Comment on a refusé certains de mes livres », *op. cit.*, p. 103.
[88] Soit des maisons qu'« un connaisseur » nomme « le ventre mou de la production éditoriale », avec quelquefois « de beaux restes » (Plon). Bourdieu P., « Une Révolution conservatrice dans l'édition », *op. cit*., p. 15.
[89] *Ibid*., p. 17.
[90] Pour une mise en perspective, cf. Joseph C., « Les Éditions Maspero et les éditions La Découverte face à l'"étranger" », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, *op. cit.*, p. 157-176.

« visibles » que les précédentes (Hawa Djabali chez Publisud[91], Badra Moutassem-Mimouni chez Karthala[92], Noufissa Sbaï chez Paris-Méditerranée[93], Leïla Sebbar chez Bleu autour depuis 2002[94] – dont elle est rapidement devenue, en raison du transfert de capital symbolique antérieurement accumulé, l'une des auteures « phares »).

La « qualité littéraire » que les instances critiques françaises reconnaissent à ces écrits est par ailleurs variable, et leur couverture médiatique très contrastée. Outre les différences de perception qui peuvent être liées, en partie au moins, au capital symbolique différencié dont jouissent leurs éditeurs, l'une des raisons en est le statut générique des œuvres concernées – et/ou celui que les critiques leur octroient[95]. En effet, si les textes littéraires féminins étudiés ici[96] comprennent des romans et des nouvelles qui relèvent de la fiction, d'autres récits, plus nombreux, s'appuient de

[91] Spécialisées dans les sciences humaines et la littérature, les Éditions Publisud ont été créées à Paris en 1981 par Abdelkader Sid Ahmed, dans le but militant de « contribuer au dialogue nécessaire et fécond des cultures et des peuples au-delà des idéologies et des conflits dans l'esprit de l'universalité de la culture et ce à partir d'une meilleure connaissance des sociétés et des peuples de la planète […], dans un monde où le dialogue entre les cultures et les peuples s'impose plus que jamais au regard notamment d'un prétendu clash des civilisations. » (Source : site Internet de l'éditeur : http://editionspublisud.hautetfort.com/les_editions_publisud/). Une politique systématique de coédition avec des partenaires institutionnels à travers le monde a été immédiatement mise en place, appuyée par un important réseau de distribution et de promotion à l'échelle internationale.

[92] Comme l'indique le site de l'éditeur, « la maison d'édition Karthala a été fondée en mai 1980, à Paris, avec pour objectif la publication et la diffusion de textes sur les questions internationales en rapport avec les pays du Sud. Vingt ans après les indépendances des années 1950 et 1960, le besoin se faisait sentir de nouvelles approches politiques de ce que l'on appelait alors le "Tiers monde", et en particulier de l'Afrique. Le champ des publications couvrait à cette première époque essentiellement l'Afrique, le Maghreb, le Monde arabe et l'Islam, l'océan Indien, la Caraïbe et l'Amérique latine. » (Source : http://www.karthala.com/content/4-a-propos).

[93] Fondées en 1996 à Paris, les Éditions Paris-Méditerranée proposent des livres d'histoire, des documents, des œuvres littéraires (y compris en littérature jeunesse) concernant le monde méditerranéen, et particulièrement le Maghreb et la Libye.

[94] Au sein des entreprises « à cycle de production long », impliquées dans des politiques d'investissements culturels à long terme et visant un public « intellectuel », le positionnement des Éditions Bleu Autour, fondées en 1997 par Patrice Rötig (historien de formation, ancien journaliste), apparaît novateur, autant qu'astucieusement diversifié : il s'agit de publier, selon le site Internet de l'éditeur, « des livres ouverts sur l'autre, sur l'ailleurs, sur l'étranger, qui décrivent des géographies intérieures, qui explorent des mémoires, qui disent l'exil [Algérie, Turquie…], qui tissent des liens entre des lieux et des temps. Des récits littéraires plutôt que des romans. Des ouvrages mariant textes et images, voire construits autour de corpus d'images : cartes postales coloniales, autochromes, photographies, dessins. Des essais, des livres d'histoire, des textes [d'auteurs peu connus issus de pays politiquement et/ou littérairement dominés] traduits de langues étrangères [rares : catalan, arménien, turc]. Des rééditions [de textes méconnus d'auteurs classiques – *e.g. Bug-Jargal* de V. Hugo – préfacés par des écrivains contemporains] et des co-éditions. […] Entre quinze et vingt titres par an, désormais, contre deux au démarrage. » La maison d'édition est installée en province, à Saint-Pourçain-sur-Sioule, dans l'Allier. « Pourquoi l'Allier ? […] La volonté […] d'appréhender la France non pas de Paris mais de ses marges qui, en positif ou en négatif, la lui révéleraient mieux. » (Source : http://www.bleu-autour.com). Toutes les mentions entre crochets sont nôtres.

[95] Cf. Bonn C., « L'Autobiographie maghrébine et immigrée entre émergence et maturité littéraire, ou l'énigme de la reconnaissance », in Mathieu M. (dir.), *Littératures autobiographiques de la francophonie*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 203-222.

[96] Sur les modalités de la constitution du corpus, cf. *infra* 4.

manière plus ou moins explicite sur une forme souvent ambiguë (*i.e.* subvertie) de « pacte autobiographique » [97] que l'on peut qualifier, sans prendre parti dans les vives querelles de définitions littéraires, d'« autofiction », de « roman autobiographique », « familial » ou « personnel » généralement à la troisième personne, ou encore d'« autobiographie romancée ». Au-delà des guerres de labels, la qualification d'« autofiction biographique » proposée par Vincent Colonna apparaît cependant souvent pertinente pour caractériser les textes que l'on a pu étudier, dans lesquels « l'écrivain est […] le héros de son histoire, le pivot autour duquel la matière narrative s'ordonne, mais il affabule son existence à partir de données réelles, reste au plus près de la vraisemblance et crédite son texte d'une vérité au moins subjective – quand ce n'est pas davantage[98]. » L'autofiction se distinguerait ainsi de l'autobiographie par le fait que la relation d'identité entre personnage, narrateur et auteur[99] ne vaudrait pas forcément gage de « véracité ». Hélène Jaccomard qualifie d'« oxymorique » le « pacte » proposé par l'autofiction[100]. Fondamentalement hybride, oscillant entre « réalité »/« véracité » (plus ou moins assumées) et fiction, cette forme générique « indécidable[101] » afficherait *d'abord* cette dernière dimension de manière explicite – ce qui « distord » le pacte autobiographique habituel et modifie, par conséquent, la situation de réception.

---

[97] C'est d'autant plus vrai qu'il s'agit, assez classiquement, de premiers textes publiés.

[98] Colonna V., *Autofiction et autres mythomanies littéraires*, Paris, Tristram, 2004, p. 94. Cf. aussi, notamment sur la distinction opérée par les littéraires entre « autofiction » et « roman autobiographique », Burgelin C., Grell I. et Roch R.-Y. (dir.), *Autofiction(s)*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2010. Pour un panorama des nouvelles formes de l'autobiographie en France et au Maghreb, et une discussion des fondements épistémologiques des écritures autofictionnelles, cf. la thèse de C. Gronemann, *Postmoderne/postkoloniale Formen der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur. Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du Texte*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2002. Cf. aussi Gehrmann S. et Gronemann C. (dir.), *Les Enjeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française. Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*, Paris, L'Harmattan, 2006 ; Lionnet F., *Autobiographical Voices. Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1989 et, de la même auteure, *Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1995 ; Hornung A. et Ernstpeter R. (dir.), *Postcolonialisme et autobiographie*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998 ; Jeannelle J.-L., Viollet C. et Grell I. (dir.), *Genèse et autofiction*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Autour des textes », 2007.

[99] C'est sur cette « trinité » que P. Lejeune fondait l'existence d'un *Pacte autobiographique* (Paris, Seuil, 1975, p. 14), même si l'auteur lui-même a depuis largement assoupli la première définition de l'autobiographie qu'il proposait à l'époque comme hypothèse de travail : « récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle a fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité ». Pour les remaniements de cette première approche, cf. notamment Lejeune P., *Je est un autre – L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980 et « Le Pacte autobiographique (bis) », *Poétique*, n° 56, 1983.

[100] Cf. Jaccomard H., *Lecteur et lecture dans l'autobiographie française contemporaine*, Genève, Droz, 1993, notamment p. 81 et 92.

[101] Cf. Blanckeman B., *Les Récits indécidables : Jean Echenoz, Hervé Guibert, Pascal Quignard*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2000.

Les titres choisis pour ces récits de « fictionnalisation de soi[102] », outils de quête identitaire, corroborent fréquemment l'élection d'une telle technique narrative plus ou moins romancée. Ils peuvent comporter des items qui accréditent l'illusion (auto)biographique, ou du moins qui les rapportent à une subjectivité, à un « vécu », parfois géographiquement situé d'emblée dans le pays natal de l'écrivaine : adjectifs possessifs/pronoms personnels de la première personne du singulier ou du pluriel (*Mes Mauvaises pensées* de Nina Bouraoui, *Nulle part dans la maison de mon père* d'Assia Djebar, *J'ai mal en moi* de Souad El Alaoui Ben Hachem, *Je ne parle pas la langue de mon père* de Leïla Sebbar, le titre injonction *Laissez-moi parler !* d'Halima Hamdane, *Nos Silences* de Wahiba Khiari), « vie » (*La Vie heureuse* de Nina Bouraoui, *Lalla Khalti ou la vie au féminin* de Souad El Alaoui Ben Hachem), « enfance » (*Une Enfance marocaine* de Touria Hadraoui, *Rêves de femmes – Une enfance au harem* de Fatema Mernissi, *Une Enfance singulière* de Fadela M'Rabet, *Une Enfance algérienne* de Leïla Sebbar…), « chroniques » (*La Chrysalide – Chroniques algériennes* d'Aïcha Lemsine, *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions* de Badra Moutassem-Mimouni)...

Il ne s'agit pas, en tout cas, d'autobiographie au sens strict, qui suppose que l'auteur revendique et/ou fasse la preuve, dans le texte même, de son identité avec le narrateur et le personnage principal du livre, d'une façon ou d'une autre (utilisation de son propre prénom/nom, affirmation auctoriale explicite que le narrateur et le personnage principal le représentent, etc.). Compte tenu des conceptions patriarcales de la féminité qui ont cours dans le contexte arabo-musulman – où l'expression féminine est en outre cantonnée dans l'oralité (chants, poésie…) –, il est en effet très difficile, en particulier pour une femme, de recourir directement au « je » autobiographique dans ses écrits[103],

[102] Si les textes autofictionnels mobilisent tant des dispositifs textuels et paratextuels que des modalités d'énonciation extrêmement divers pour subvertir le pacte autobiographique, ils semblent avoir en effet pour plus petit dénominateur commun d'être des récits de « fictionnalisation de soi », *i.e.* d'adopter « la démarche consistant à faire de soi un sujet imaginaire, à raconter une histoire en se mettant directement à contribution, en collaborant à la fable, en devenant un élément de son invention… » (Colonna V., *op. cit.*, p. 2).

[103] Cf. Détrez C., « Dominations et résistances à l'épreuve du terrain : le cas des romancières algériennes », in Marry C., Naudier D. et Buscatto M. (dir.), *Travail, genre et art*, Actes de la journée d'étude de l'École Normale Supérieure Jourdan – Paris, 21 novembre 2008, Paris, Document de travail n° 13 du Groupement de Recherche Marché du travail et genre en Europe (GDRE Mage – CNRS), 2009, p. 81-90 [en ligne : http://www.mage.cnrs.fr/documentdetravailduMage.html] et, de la même auteure, « L'Écriture comme résistance quotidienne : être écrivaine en Algérie et au Maroc aujourd'hui », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 65-85 ; Chaulet-Achour C. (dir.), *Diwan d'inquiétude et d'espoir, op. cit.* ; Gadant M., « La Permission de dire "je". Réflexions sur les femmes et l'écriture à propos d'un roman d'Assia Djebar, *L'Amour, la fantasia* », *Peuples méditerranéens*, n° 48-49, juillet-décembre 1989,

dans la mesure où l'expression (féminine) de soi est considérée comme contraire à la pudeur et à la discrétion. Elle est perçue comme « indécente », voire « obscène », transgressive par nature, *a fortiori* si elle aborde des thématiques relevant de l'intime, du corps, de la sexualité et qu'elle est publique/publiée – ce constat valant tout particulièrement pour celles qui publient en Algérie.

Née en 1941 dans le petit village d'Aflou, dans la région des Hauts plateaux du département d'Oran, d'un père algérien arabophone musulman, ancien étudiant de l'École Normale d'Instituteurs à Alger, et d'une mère française catholique, tous deux instituteurs laïcs en langue française, élevée d'emblée dans une double culture laïcisée, Leïla Sebbar a pourtant ressenti fortement cette difficulté à dire « je » dans ses textes, bien qu'elle ait quitté l'Algérie jeune, à 20 ans, pour s'établir définitivement en France. Le recours à « quelque ruse » apparaît donc longtemps nécessaire. Dans un entretien de 2005, elle affirme :

> « Je me méfie de l'autobiographie. […] L'interdit tacite familial des père et mère sur la mise en scène publique de soi, il faut réussir à le transgresser par quelque ruse. […] Je publie ainsi plusieurs textes brefs, obsessionnels dans des revues que mes père et mère ne liront pas, sauf accident, il y en a eu un seul, dramatique, où ma mère s'est vue soudain en accusée. L'amnésie l'a recouvert et j'ai poursuivi la publication quasi clandestine de ces fragments autobiographiques. […] Le récit autobiographique de l'enfance algérienne, je dois dire que […] je ne l'aurais pas écrit, mon père vivant. Quand j'ai écrit *Je ne parle pas la langue de mon père* [Paris, Julliard, 2003], mon père était mort, et je ne l'aurais pas écrit de son vivant. Je me suis rendue compte de ça. Mon père vivant, je ne l'aurais pas écrit. La mort des parents libère aussi[104]. »

Après la mort de son père, la levée des autocensures et le passage à l'autobiographie explicite ont pris du temps – elle estime que ce dernier date réellement de 2008, avec la publication de *L'Arabe comme chant secret*[105], les récits autobiographiques antérieurs, comportant une part de fictionnalisation, étant qualifiés par l'écrivaine de « romans autobiographiques familiaux » –, et l'usage direct du « je » demeure encore ambivalent, comme elle s'en explique dans un autre entretien :

---

p. 93-106 ; Joubert J.-L. et Mouralis B. (dir.), *Autobiographie et récits de vie dans les littératures africaines*, Paris, L'Harmattan, 1991.

[104] Sebbar L., « Entretien lors de la table ronde des écrivains "Littératures du Maghreb" », *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 57, mai 2005, p. 431-442.

[105] Sebbar L., *L'Arabe comme un chant secret*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Éd. Bleu autour, 2008.

> « Dire “je”, l’écrire, ça s’apprend. Et si personne n’a été là pour qu’il prenne vie, pour qu’il vive et prospère, ce “je” inconnu […] ? Les valeurs dans lesquelles j’ai baigné sont tout à la fois des valeurs laïques, des valeurs musulmanes et les valeurs du christianisme rigoriste. J’ai donc été élevée dans la conjugaison de trois systèmes différents au sein desquels la pudeur, la réserve, la modestie sont les valeurs imposées aux femmes. Tout “je” m’apparaissait comme une exhibition. Aujourd’hui encore, si je dis “je”, je n’ai pas le sentiment de donner du privé dans le public, je n’ai pas le sentiment de parler de moi. Et pourtant, je pense que dans mon dernier livre par exemple [*L’Arabe comme un chant secret*], je suis allée très profond, et je ne suis pas sûre de pouvoir aller plus loin dans la mémoire. Je ne dis rien de moi dans ce qu’on en attend, dans l’exhibition de la vie privée dont on est littéralement abreuvé, assommé en ce moment, mais je livre néanmoins des choses tout à fait essentielles de moi. […] Je ne me dérobe plus, [...] je sais que je peux enfin dire “je” sans exhibition ni obscénité, sans blesser ma mère ni trahir mon père. Pas de mise en spectacle mercenaire et prostituée[106]. »

Dans un tel contexte, nombre d’écrivaines ont choisi de dissimuler leur véritable identité sous un pseudonyme (parfois le nom de jeune fille de leur mère), pour protéger le nom de leur père et/ou celui de leur conjoint (nom du mari) – cette pratique, moins fréquente aujourd’hui, peut toutefois encore perdurer en Algérie, en particulier chez les jeunes auteures d’un premier récit à dimension autobiographique. Comme le souligne Christine Détrez, « l’honneur du nom pèse, et certaines familles restent très hostiles au fait que la femme écrive et surtout, publie[107]. » Dans la mesure où une telle expression bouleverse frontalement les assignations de genre[108], le caractère transgressif de la prise d’écriture (*a fortiori* en son nom propre) est patent, et peut amener des auteures à ne pas mener à terme leur projet, en particulier quand elles souhaitent s’exprimer littérairement sur la sexualité. Une intellectuelle marocaine, pourtant connue pour ses prises de position publiques visant à dénoncer les tabous sexuels, reconnaît ainsi au cours d’un entretien réalisé en 2007 avoir finalement renoncé à un projet de nouvelle abordant la relation charnelle d’un couple et qu’elle souhaitait initialement écrire à la première personne, de peur d’être immédiatement identifiée (et réduite) au personnage féminin. Pour se libérer des conventions sociales de l’ordre patriarcal, c’est donc en recourant au

[106] Sebbar L., « “Je ne parle pas la langue de mon père”. Entretien (avec Makhlouf-Cheval G.) », *L’Orient littéraire* (Beyrouth), mars 2008.
[107] Détrez C., « Écrire ouvre les horizons d’autonomie pour les Algériennes – Entretien (avec Yefsah M.) », *Babelmed*, 29.02.2012. Cf. aussi, de la même auteure, « L’Écriture comme résistance quotidienne », *op. cit*.
[108] Cf. Naudier D., « Les Écrivaines et leurs arrangements avec les assignations sexuées », *op. cit*.

personnage fictionnel d'une prostituée et à une narration à la troisième personne du singulier qu'elle envisage de reprendre l'écriture de la même histoire, sous la forme plus distanciée d'un roman cette fois :

> « J'avais aussi commencé à écrire des nouvelles. Je voulais décrire un couple ayant atteint l'osmose dans sa relation [sexuelle]. Mais dès que j'ai senti que je m'impliquais personnellement, ça m'a brûlé les doigts. J'ai arrêté. J'ai hésité au moment où je voulais signer un récit charnel qui m'impliquait. […] Je me suis sentie couverte de honte. Je me disais : "mon dieu, je vais sortir, et les gens vont savoir ce que je pense par rapport à ces sujets-là qui sont tabous", […] et ils vont se dire : "c'est une femme qui… qui parle de ces sujets, et donc ça ne peut être qu'une femme portée sur le sexe". […] Aujourd'hui, j'ai commencé un roman, mais je fais endosser à un personnage de prostituée ce que je n'ai pas pu décrire à la première personne. C'est ma manière de me déculpabiliser. Mais comme toutes les femmes, j'ai peur d'être comparée à ce j'écris, que mes récits se retournent contre moi… »

Plus loin dans l'entretien, elle revient sur le regard dépréciatif que peuvent porter les époux sur les écrits de leurs compagnes (dans l'exemple rapporté, il s'agit d'une journaliste) lorsqu'elles osent aborder publiquement et en leur nom propre des thèmes tabous comme la sexualité. Car, comme le soulignait Michel Foucault, « si le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée[109] ». La transgression des assignations genrées et la distance critique vis-à-vis des normes androcentrées dont témoigne une telle prise d'écriture sur l'intime semblent bien au cœur du problème :

> « J'ai connu une journaliste, qui était excellente dans son métier, […] une fille fabuleuse, en début de carrière, et […] elle a failli… […] Lorsqu'elle a publié sur un journal [un article sur la sexualité], elle a eu un très gros problème avec son mari, ils sont arrivés quasiment au divorce. Et… parce qu'elle avait osé signer de son nom, en parlant de sexualité. Et elle a été obligée de faire un choix, soit elle divorce, soit elle arrête d'écrire. Elle a arrêté d'écrire et le Maroc a perdu une grande journaliste. »

[109] Foucault M., *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir, op. cit.,* p. 13.

De même, une poétesse algérienne, auteure de sept ouvrages édités à compte d'auteur, interrogée en novembre 2006 à Oran, évoque l'agacement et les réticences de son mari, ingénieur d'origine kabyle présenté comme volage et violent, à la voir écrire et publier sur des thématiques relevant parfois de l'intime, compte tenu de la (relative) médiatisation que ces parutions peuvent entraîner. Elle relate également les difficultés que rencontre l'une de ses amies, qui aimerait publier les poèmes qu'elle écrit, mais qui vit dans la crainte perpétuelle des réactions d'un époux violent :

> « [Évoquant ses livres] Mon mari, il m'a dit que je suis pas un écrivain ! […] Que c'est des bêtises ! […] Il me disait : "oh, tout ce que tu écris là, c'est des bêtises, des bêtises !" […] C'est l'homme arabe ! Il ne veut pas que je montre tout ! […] Il y a eu un article [sur son troisième recueil de poèmes] qui est sorti dans le quotidien *El Watan*, un journal très connu, écrit par Monsieur Bouziane Ben Achour [journaliste, dramaturge, essayiste et romancier oranais]. Et là, mon mari m'a fait un scandale : "Tu parles de ton père, de toi, de tes enfants !" […] Il me lit pas, parce que lui, il accepte pas que les journaux parlent de moi, que je vais être à la fac, que je vais être partout […] ! Et lui, encore, il veut que la femme… quand il rentre à midi, 2 heures, 5 heures, 10 heures, il me trouve à la maison ! Il serait le roi, heureux de me trouver tout le temps en tablier en train de faire le ménage et la cuisine ! […] C'est compliqué avec mon mari… […] C'est compliqué en fait pour moi d'avoir toutes ces activités, parce que j'ai des problèmes avec mon mari, qui me laisse pas sortir… […] Tout ça c'est compliqué ! […] Le premier livre, ça l'a choqué… […] Ça l'a choqué, oui, parce qu'il a dit : "Oh, comment, tu sors un livre, maintenant on va voir ta photo partout, dans les librairies et tout ça…" […] Et le deuxième livre aussi, […] parce qu'il y a un texte qui dit non à ce qu'un homme, il ait plusieurs femmes [maîtresses], […] comme un roi qui a un harem. […] J'y parle de mes tristesses, de mes larmes, de mes chagrins, de mon étouffement, de mes souffrances face à l'emprise, à la contrainte et à la violence que je subis [de la part de son mari]. Je parle de me libérer des chaînes du geôlier, de mon effroi, de ma peur, que je ne suis qu'un décor pour monsieur le prince dans sa résidence… […] Mon mari, ça ne lui a pas plu ! […] J'ai été invitée à un grand festival culturel à Biskra pour ce livre, et je n'ai pas pu y aller, parce que… problème de mari qui ne me donne pas l'autorisation, je n'ai pas pu y aller… […] Si une dame qui est écrivain n'a pas de problème de famille, son mari est fier… ça arrive, on une collègue docteur, son mari est fier d'elle parce que elle écrivait avant [insistante] le mariage et après… ça va ! […] Mais y'a des femmes [écrivaines] qui ont d'autres genres de problèmes. […] J'ai une amie, N., je n'ose pas dire son nom, c'est ma copine, N., qui écrit très très bien en français, elle écrit très très bien en français […]. Elle, elle a la

> trouille de son mari [chef de clinique et chirurgien, sympathisant déclaré du Front Islamique du Salut], elle ne laisse même pas ses affaires, ses textes à la maison. […] Elle a participé avec nous à l'une de nos journées littéraires, elle m'a dit : "s'il te plaît, tu mets mon nom de jeune fille ! Tu mets pas le nom de mon mari, sinon, je vais avoir des problèmes !" […] Je lui dis : "Fais comme moi !" […] J'estime que j'ai passé plusieurs années à mener un combat, c'était un combat pour la maison, la maison, la maison, les enfants, le mari, les trucs [animée], et moi ? Moi ? […] Je lui ai dit : "Qu'est-ce qu'il va faire ?!… Il va t'éclater un jour ?!"…. Mais de toute façon, c'est déjà… Il lui fait des misères toute la journée ! Au moins, qu'il crie pour quelque chose ! "Fais-le !" Je suis en train de l'encourager ! Je suis en train de l'encourager à publier ! »

Ainsi que le souligne l'universitaire et écrivain algérien exilé aux États-Unis Hafid Gafaiti (tout en utilisant la catégorie faussement homogène « la femme ») : « […] l'écrivain-femme fait face […] à la transgression fondamentale qu'est le seul fait d'écrire, de prendre la parole. […] La femme est coupable du seul fait de s'exprimer. […] Comme pour Prométhée, écrire, pour la femme, c'est voler les mots, les arracher à la règle sociale, à l'emprise masculine[110]. » De formation historienne, l'universitaire, cinéaste et académicienne maintes fois primée Assia Djebar relève aussi, dans un entretien avec Marguerite Le Clézio, l'enracinement des femmes dans l'oralité et la double transgression que constitue donc pour elles le fait d'écrire, et d'écrire sur elles-mêmes, dans les pays arabo-musulmans :

> « [Dans une culture arabe, une femme qui écrit], c'est un scandale. Ce n'est pas seulement très rare ; pendant des siècles, ça a été étouffé ; ma formation d'historienne me pousse maintenant à rechercher dans les textes comment, par quels processus, cette écriture de femme arabe a été étouffée. Les femmes communiquent, les femmes s'expriment, mais elles s'expriment par une oralité nécessairement souterraine […][111] »

Dans *L'Amour, la fantasia*, le premier volet de son « quatuor algérien », vaste fresque autobiographique qu'elle qualifie pourtant de « roman », l'académicienne fait dire à sa narratrice qui décide d'écrire : « L'écriture est dévoilement, en public, devant des

[110] Gafaiti H., *Les Femmes dans le roman algérien*, *op. cit.*, p. 171-172. Cf. aussi Crouzières-Ingenthron A. et Gafaiti H. (dir.), *Femmes et écriture de la transgression*, Paris, L'Harmattan, 2006 et Lazreg M., « Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie », *Cahiers du CEDREF*, n° 17, 2010.

[111] Djebar A., Entretien (avec Le Clézio M.), « Assia Djebar : écrire dans la langue adverse », *Contemporary French Civilisation*, vol. 9, n° 2, Spring-Summer 1985, p. 232.

voyeurs qui ricanent… Une reine s'avance dans la rue, blanche, anonyme, drapée, mais quand le suaire de laine rêche s'arrache et tombe d'un coup à ses pieds auparavant devinés, elle se retrouve mendiante accroupie dans la poussière, sous les crachats et les quolibets[112]. » L'exposition d'une femme dans l'écriture, jugée inconvenante, n'est donc pas sans risque. La psychothérapeute et écrivaine marocaine Siham Benchekroun (cf. notice n° 20) insiste également en entretien sur la transgression des codes patriarcaux de la féminité que signifie une telle prise de parole publiée :

> « Habituellement, l'écriture d'une femme et, plus largement, n'importe laquelle de ses expressions qui déborde de la sphère privée, domestique, déclenche une levée de boucliers. […] Dès qu'une femme se donne à voir, à entendre, à lire dans la sphère publique, dès qu'une femme se dévoile et s'expose, ça déclenche une levée de boucliers. Parce que dans notre société, la femme n'appartient encore qu'aux siens, elle est la propriété d'un homme ou d'une famille. […] C'est pourquoi dans l'inconscient collectif qui a très peu évolué, la prise de parole des femmes, et en l'occurrence ici leur prise d'écriture, peut être perçue comme inconvenante. […] Mais c'est surtout parce que la femme, un écrivain de sexe féminin relève de l'intime, et donc de l'interdit, du tabou. Comme toutes les choses intimes, elle ne peut pas être livrée à l'appréciation de n'importe quel inconnu sans enfreindre les règles de la pudeur et de la bienséance […][113]. »[114]

La médiation/distanciation que permet le genre du roman autobiographique est ainsi fréquemment utilisée, notamment lorsque l'auteure n'a écrit qu'un seul ouvrage. Ainsi l'universitaire algérienne Houria Kadra-Hadjadji (cf. notice n° 7) justifie-t-elle le choix

---

[112] Djebar A., *L'Amour, la fantasia*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1985, p. 204. Pour des analyses littéraires de cette autobiographie collective, cf. notamment Gadant M., « La Permission de dire "je". », *op. cit.* ; Murdoch A. H., « Rewriting Writing : Identity, Exile and Renewal in Assia Djebar's *L'Amour, la fantasia* », *Yale French Studies*, n° 83, 1993, p. 71-92 ; Geesey P., « Collective Autobiography : Algerian Women and History in Assia Djebar's *L'Amour, la fantasia* », *Dalhousie French Studies*, n° 35, été 1996, p. 153-167 ; Mathieu M., « *L'Amour, la fantasia*, ou la mémoire nomade d'Assia Djebar », *Cahiers de linguistique et de littérature*, n° 2, novembre 2001, p. 221-235 ; Fernandes M., « La Guerre intérieure : la métaphore cognitive de la guerre dans *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar », *Nouvelles Études francophones*, n° 19, automne 2004, p. 147-156 ; Dahan D., « La Quête d'identité dans *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar », *Horizons maghrébins*, n° 52, 2005, p. 85-93 ; Khodja G. N., « *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar. Une œuvre en fragments ou le langage en quête du sens », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, *op. cit.*

[113] Benchekroun S., Entretien (avec Charpentier I.), Paris, 15 juin 2010.

[114] Pour les mêmes enjeux à propos des écrivaines tunisiennes, cf. Kréfa A., « Corps et sexualité chez les romancières tunisiennes. Enjeux de reconnaissance, coûts et effets des "transgressions" », *Travail, genre et sociétés*, vol. 2, n° 26, 2011, p. 105-128. Et à propos des écrivaines du XIX^e^ siècle français, cf. Saint-Martin M. de, « Les "Femmes écrivains" et le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 83, juin 1990, p. 52-56.

du recours à ce procédé littéraire hybride pour la rédaction tardive de son unique récit d'enfance exutoire *Oumelkheir*, écrit à l'âge de 63 ans et publié à Alger en 1989[115] : « J'avais beaucoup trop tu mon enfance et mon adolescence dont le souvenir m'écrasait. […] J'avais refoulé tout cela et j'étais même incapable d'en parler de vive voix, même aux proches. » La distance introduite par l'usage de la troisième personne du singulier et d'un prénom pour l'héroïne différent du sien va faciliter la levée de l'autocensure : « Dans *Oumelkheir*, je me raconte à la troisième personne. […] J'ai pris effectivement ma vie de 4 à 20 ans, mais je l'ai traitée à ma manière, différemment de ce qu'elle a vraiment été. […] Même si c'est un roman, je peux dire que c'est ma vérité à moi[116]. » La même stratégie énonciative se retrouve sous la plume de la jeune journaliste marocaine Sanaa El Aji (cf. notice n° 21), à l'occasion de la rédaction de son premier récit, publié en 2003 à compte d'auteur par la jeune maison d'édition casablancaise Argana[117], *Majnounat Youssef*[118], bien que l'écrivaine se montre embarrassée en entretien quant à l'auto-étiquetage de sa propre production :

> « C'est devenu un roman, parce qu'au départ, j'étais partie sur une base plus autobiographique… […] Et puis petit à petit… à un moment, j'ai écrit le personnage principal, celui de Zineb, et les gens me disaient : "mais c'est une autobiographie !", et je disais : "non, c'est pas moi le personnage principal, c'est l'histoire de Zineb", mais Zineb, […] elle a un peu de mon caractère. Les lecteurs pensent qu'il s'agit de moi. […] Certainement quand on écrit, on se retrouve quelque part dans nos personnages. […] C'était moi, elle est très proche de moi, dans sa révolte, dans son côté romantique, fleur bleue, les éléments sont imaginés, mais le personnage, c'est moi, oui ! C'est de l'autofiction, c'est de l'autobiographie, de l'autofiction, oui… […][119] »

Mêlant faits réels et éléments fictifs, le procédé autofictionnel a également été élu par deux autres universitaires maghrébines du corpus, auteures d'un unique opus. C'est ainsi sous les traits d'une narratrice, Joumana, que la Marocaine Jamila Abid Ismaël (cf. notice n° 17) décrit le statut d'esclave domestique, les violences physiques et psychiques conjugales qu'elle a elle-même subies pendant plus de deux décennies – on

[115] Kadra-Hadjadji H., *Oumelkheir*, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1989.
[116] Kadra-Hadjadji H., « Entretien », *Horizons*, novembre 1989.
[117] Il s'agit d'une jeune maison d'édition casablancaise, spécialisée dans la publication de premiers textes de jeunes auteurs.
[118] Cf. El Aji S., *Majnounat Youssef*, Casablanca, Éd. Argana, 2003.
[119] El Aji S., Entretien (avec Charpentier I.), Casablanca, avril 2007.

notera que la législation marocaine ne reconnaît pas le viol conjugal –, enfin sa lutte contre les institutions policière et judiciaire pour obtenir le divorce dans un récit autofictionnel cathartique écrit à la troisième personne, *Calvaire conjugal* (Casablanca, Éd. Wallada, Non lieu, 2008). De même, dans l'unique recueil de Badra Moutassem-Mimouni (cf. notice n° 13), psychologue clinicienne à Oran, intitulé *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions* (Paris, Khartala, 2006) et écrit alors qu'elle avait 52 ans, la première nouvelle, *Bahia*, est totalement autobiographique, même si elle n'est pas écrite directement à la première personne. L'histoire personnelle et familiale de la narratrice-héroïne, Bahia (*i.e.* le second prénom de Badra), racontée à la troisième personne, est en fait celle de l'écrivaine. Elle évoque avec précision l'enfance de l'auteure pendant la guerre d'Algérie, les assassinats successifs de ses parents, son adoption, les rapports conflictuels avec sa seconde belle-mère, ses études, son émancipation… On le voit, dans de tels récits combinant engagement autobiographique (plus ou moins) explicite et stratégie romanesque, la part de fiction, d'imaginaire, d'expériences vécues directement en première personne ou relatées, vues, entendues est variable. Les écrivaines prennent parfois plaisir à brouiller les cartes en se jouant volontairement des frontières génériques. Ainsi, la conteuse franco-marocaine Halima Hamdane (cf. notice n° 24), qui donne dans son premier roman autoédité *Laissez-moi parler !*[120] la parole à plusieurs générations de Marocaines issues de milieux sociaux divers, s'est appuyée sur ses souvenirs d'enfance et sa propre histoire de jeune fille mariée à 17 ans puis divorcée, mais refuse l'enfermement dans le label « témoignage », qui minorerait, selon elle, son travail d'écriture proprement littéraire, autant qu'il l'éloignerait de l'universalité – souvent d'emblée reconnue par les critiques aux écrivains masculins :

> « La structure du roman, c'est la parole d'autres femmes… pour pas faire un témoignage, ni de portraits de femmes, c'est vraiment… c'est de la littérature, donc c'est romancé, c'est réécrit. […] Ce n'était pas dans l'idée de témoignage des difficultés d'être une femme, tout ça… […] Dans le livre, il y a un personnage inspiré de ma mère. Ce n'est pas que ma mère, mais c'est beaucoup de femmes de sa génération […]. Dans chaque femme, il y a une part de moi… J'ai des personnes qui connaissent ma vie et qui m'ont dit : "ah telle histoire, c'est toi". Non, ce n'est pas moi, il y a quelque chose de moi, mais… ce n'est pas moi. […] Il y a le travail d'écriture… Parce que c'est sûr que je me suis inspirée

[120] Hamdane H., *Laissez-moi parler !*, Paris, Le Grand Souffle, 2006.

> d'histoires entendues, de choses vécues… Mais en même temps, dans un personnage, c'est un personnage où il y a 4 ou 5 vies que je connais qui ont pris voix autrement par l'écriture… C'est vraiment construit, ce n'est pas : je prends la vie d'une femme et je la raconte, sinon ça n'aurait pas d'intérêt, ce serait des témoignages[121]… »

La même méfiance est perceptible chez Leïla Sebbar. Dans un entretien de 2005, l'intellectuelle témoigne d'une conscience aigue (et d'une intériorisation) du canon littéraire et des risques que fait encourir, en terme d'accumulation de capital symbolique, l'assignation exclusivement autobiographique, en particulier lorsqu'elle survient en début de carrière, quand les écrivains sont encore peu (re)connus. Évoquant le travail de création proprement esthétique d'illustres prédécesseurs, elle insiste sur la nécessaire « fabrication du littéraire romanesque à partir d'une matière biographique ». Ainsi peut-elle affirmer :

> « Je suis persuadée que tout ce que j'ai crié, que je fabrique dans le romanesque, la fiction, est là dès l'enfance, dans l'enfance […]. [Mais] je me méfie de l'autobiographie. […] Il me semble que la pratique autobiographique comme pratique systématique d'écriture assèche l'inspiration littéraire, sauf exceptions réussies dont je peux donner les exemples que je connais le mieux : Proust et Céline, qui n'ont cessé dès le premier texte de fabriquer du littéraire romanesque à partir d'une matière biographique, immédiatement visible dans ce qu'ils écrivent. L'inconscient qui travaille le texte littéraire a sa source dans les obscurités de l'enfance. Une matière inattendue arrive ainsi à la lumière, à mesure que s'écrivent des récits, des fictions. C'est un processus de création qu'on peut rendre perceptible par l'analyse et dont peuvent témoigner un certain nombre d'écrivains, lorsqu'ils ont déjà produit plusieurs livres. […] Le récit autobiographique de l'enfance algérienne, je ne pourrais l'écrire qu'après avoir publié plusieurs livres[122]. »

De même, Leïla Marouane, qui a longtemps exercé en Algérie le métier de journaliste, affirme-t-elle toujours partir « d'histoires véridiques » vécues par elle ou par d'autres, pour ensuite « en faire "des" histoires », mêlant intimement de la sorte le réel et la fiction dans son travail de création proprement littéraire : « mes personnages sont tirés du quotidien, mais ne sont nullement des copies conformes de réalités quotidiennes. […] J'adore nommer les lieux, les ancrer dans un univers concret, historique, tout en

[121] Hamdane H., Entretien (avec Détrez C.), Paris, juin 2008.
[122] Sebbar L., « Entretien lors de la table ronde des écrivains "Littératures du Maghreb" », *op. cit*.

détournant et en subvertissant la signification[123] », précise-t-elle dans un entretien de 2001. Dans ses romans et nouvelles cathartiques intimistes, également inspirés d'histoires réelles directement vécues par elle ou par d'autres et narrées à la troisième personne, Maïssa Bey (cf. notice n° 3) réenchâsse les souvenirs personnels, les expériences individuelles dans le cours de l'histoire politique et sociale collective de l'Algérie post-coloniale. Pour écrire son roman *Bleu blanc vert*[124], où elle revisite trente ans d'histoire du pays, de l'indépendance en 1962 au succès électoral du Front Islamique du Salut (FIS) en 1992 (cf. *infra* III), par la voix alternée d'une femme et d'un homme passant de l'enfance à l'âge adulte, elle a fait des recherches documentaires historiques et s'est en même temps appuyée sur des « documents authentiques », des « cahiers journaux [qu'elle a] commencé à écrire depuis l'âge de 15 ans […] [où] il [lui] arrivait d'écrire des pensées, des révoltes […] » – l'écrivaine ne commencera à publier ses textes qu'à l'âge de 46 ans. Elle les a relus pour s'en « imprégner pour l'écriture, quand [elle décrit] Lila [l'un des personnages narrateurs] adolescente, vers 14-15 ans », mais insiste toutefois sur le travail d'écriture proprement littéraire nécessaire pour parvenir à une mise en forme distanciée des souvenirs : « je ne voulais pas qu'il y ait trop d'identification…qu'on lise comme… comme ma vie. Il y a plein de choses de moi, il y en a d'autres qui ne viennent pas de moi, il y en a d'autres que j'ai empruntées à des amies, à des paroles, j'ai pas voulu faire un parcours autobiographique, tu te préserves, tu prends de la distance, heureusement, sinon, c'est pas possible[125]… » Depuis son premier roman publié en 1957, Assia Djebar prend souvent pour base de travail des archives coloniales françaises (y compris certaines relevant de matériaux autobiographiques, tels des journaux intimes ou des correspondances) qu'elle se réapproprie et « décentre » de manière sophistiquée[126], pour réélaborer au final une œuvre réaliste où se côtoient et s'entremêlent

[123] Marouane L., « Entretien (avec Cheniki A.). L'écriture au bout du désir », *Le Quotidien d'Oran*, 18 novembre 2001.

[124] Bey M., *Bleu blanc vert*, Paris, Éd. de L'Aube, 2006. Le titre du livre renvoie à une anecdote : en 1962, Lila et Ali, les deux collégiens algériens dont M. Bey a fait les narrateurs alternés du roman sur une période de trente ans, apprennent qu'il est dorénavant interdit d'utiliser le crayon rouge à l'école. Le papier restant blanc et l'encre bleue, les corrections se feront désormais en vert, pour éviter de reproduire les couleurs « bleu, blanc, rouge » du drapeau français, symbole honni du joug colonial.

[125] Bey M., Entretien (avec Détrez C.), Paris, février 2007.

[126] Sur les modalités et les enjeux de cette méthode palimpsestique de la romancière, cf. Donadey A., *Recasting Postcolonialim*, *op. cit.*, p. 46 sqq. « Djebar overreads the colonial archives, reading Algerian women and men back into history, and then overwrites their presence by writing over colonial documents, making her fictional text into palimpsest. […] Djebar searches the archives for traces of the presence of Algerian women throughout the history of conquest and war and recreates missing elements through fiction. » (p. 46 et 48).

l'autobiographie[127], l'histoire, la fiction et l'esthétique cinématographique. S'éloignant de la littérature de témoignage à laquelle elle est pourtant souvent réduite, la stratégie d'écriture de la romancière franco-algérienne Nina Bouraoui mêle le simulacre autobiographique, le fantasme, l'allégorie et l'oralité… Dans ses écrits autobiographiques comme fictionnels, l'intellectuelle féministe franco-algérienne Leïla Sebbar mêle également la mémoire, le poétique, l'histoire individuelle et collective, l'intime et le politique, et s'appuie sur de nombreuses notes et photographies accumulées et classées au fil des années. Dans un entretien de janvier 2008, elle affirme :

> « Je construis ma propre mémoire à travers les personnages que je mets en scène, et la fiction m'aide à retrouver l'Algérie parce que je sais que dans la réalité, je ne la retrouverai pas complètement. […] [Dans mes récits autobiographiques], je me mets en scène avec le sentiment que je parle de moi sans parler de moi. C'est cela qui est intéressant dans le geste autobiographique, c'est qu'il emprunte aussi à la fiction. […] Si je dis "je", […] je n'ai pas le sentiment de parler de moi. Et pourtant, je pense que dans mon dernier livre par exemple [*L'Arabe comme un chant secret*, *op. cit.*], je suis allée très profond, et je ne suis pas sûre de pouvoir aller plus loin dans la mémoire. Je ne dis rien de moi dans ce qu'on en attend, dans l'exhibition de la vie privée dont on est littéralement abreuvé, assommé en ce moment, mais je livre néanmoins des choses tout à fait essentielles de moi[128]. »

Déjà en 2003, tout à son art de l'ambivalence générique, Leïla Sebbar pouvait-elle expliquer, à la parution de son récit *Je ne parle pas la langue de mon père* (Julliard) :

> « Dans les blancs de l'histoire paternelle, j'imagine quelque chose. Croiser le réel et l'imaginaire n'était pas évident. Quelquefois, je suis dans l'imaginaire comme si c'était du réel. Si bien que ma mère a lu le livre et m'a demandé si je n'avais pas rencontré les enfants de Fatima, une de nos domestiques. […] Dans les dernières pages, je me sens

[127] Cf. notamment Gadant M., « La Permission de dire "je". », *op. cit.* ; Gafaiti H., « Écriture autobiographique dans l'œuvre d'Assia Djebar », in Joubert J.-L. et Mouralis B. (dir.), *op. cit.* ; Petrich M., « Du Silence à l'azur : la révolution autobiographique dans les romans d'Assia Djebar », *Interculturel Francophonies*, n° 17, 2010 ; Regaieg N., *De l'Autobiographie à la fiction ou le je(u) de l'écriture dans l'œuvre d'Assia Djebar*, Sfax, CAEU Med Ali Éd., 2004.

[128] Sebbar L., « "Je ne parle pas la langue de mon père". Entretien (avec Makhlouf-Cheval G.) », *op. cit.*

> obligée de dire la vérité. C'est ça qui fait la jouissance de l'imaginaire : cela pourrait être vrai puisque ma mère a cru que c'était vrai ![129] »

Enfin, il convient de souligner que pour déjouer une telle assignation autobiographique potentiellement stigmatisante dans le champ littéraire et asseoir une stratégie romanesque tendant davantage vers l'universalité, plusieurs auteures (franco-)maghrébines prennent pour narrateurs principaux de certains de leurs livres des personnages masculins. Ainsi par exemple de Maïssa Bey dans *Bleu blanc vert*[130], de Leïla Marouane dans *La Vie sexuelle d'un islamiste*[131], de Siham Benchekroun dans *Chama*[132], ou encore de Bahaa Trabelsi (cf. notice n° 27) dans *Une Vie à trois*[133] et dans *Slim, les femmes, la mort*[134]… Évoquant son roman *Les Femmes au bain*[135], où elle fait alterner, par le procédé du monologue intérieur à la première personne, les voix de deux personnages, l'un féminin, « la Bien-Aimée », l'autre masculin, « l'Étranger de sang », l'amant emprisonné sur ordre des frères de la première « au nom de l'honneur », Leïla Sebbar « vend la mèche ». Consciente du fait que la notion « d'écriture féminine » ou d'« écriture-femme[136] » risque de reléguer les auteures dans un ghetto infra-littéraire dédié à l'écriture perçue comme stéréotypée de la sexualité et du corps féminins, elle cherche à brouiller les pistes en écrivant parfois, notamment dans ses nouvelles, « à la première personne masculine » :

> « Dans ce texte-là […], il y a des voix différentes, de femmes, d'hommes aussi […]. Je ne crois pas que l'écriture féminine, s'il y a une écriture-femme, se définisse par un "je" féminin. Un homme peut écrire à la première personne féminine, une femme peut écrire à la première personne masculine. […] Je dirais que quand j'écris des nouvelles, je me sens davantage dans le masculin, dans la manière d'écrire et dans le fait d'écrire un texte bref qui souvent se situe du côté de la violence. Alors que quand j'écris un roman, je suis davantage, il me semble, dans la position ou dans l'attitude de ce que l'on pourrait

[129] Sebbar L., « "Je ne parle pas la langue de mon père". Entretien (avec Tervonen T.) », *Africultures*, février 2003.
[130] Cf. Bey M., *Bleu blanc vert*, *op. cit*.
[131] Cf. Marouane L., *La Vie sexuelle d'un islamiste*, Paris, Albin Michel, 2007.
[132] Cf. Benchekroun S., *Chama*, Casablanca, Empreintes Éd., 2008.
[133] Cf. Trabelsi B., *Une Vie à trois*, Casablanca, Eddif, 2000.
[134] Cf. Trabelsi B., *Slim, les femmes, la mort*, Casablanca, Éd. Tarik, 2004.
[135] Cf. Sebbar L., *Les Femmes au bain*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Éd. Bleu autour, coll. « D'un Lieu l'autre », 2006.
[136] Pour une discussion de cette notion controversée, cf. Didier B., *L'Écriture-femme*, Paris, PUF, 3e éd. 1991. Cf. aussi Chaulet-Achour C., « L'Écriture-femme des Algériennes », *Journal of Maghrebi Studies*, vol. 1, n° 1-2, printemps-automne 1993, p. 86-93.

> appeler le féminin, j'écris dans une certaine lenteur, dans une tentation de psychologie. Il faut du temps au roman, un temps qui correspondrait au temps de la sexualité féminine. Mais comme je me méfie beaucoup du sentimentalisme et du psychologisme du roman pour les femmes, souvent écrit par des femmes, des sagas familiales, de ce qu'on appelle le roman d'amour, romans commerciaux, à succès, je me garde de ce que je sens comme appartenant au cliché du féminin[137]. »

On le voit, de multiples jeux créatifs complexes entre l'autobiographie et la fiction existent[138], suscitant autant de stratégies discursives différenciées, révélant des positionnements spécifiques dans l'espace littéraire et/ou participant de la construction de postures littéraires[139] singulières.

---

[137] Sebbar L., « *Les Femmes au bain* ou une écriture du mélange et de la brume – Entretien (avec Krouch-Guilhem C.) », *La Plume francophone*, 24 novembre 2006.

[138] On notera que de telles stratégies sophistiquées de dissimulation [*self-concealment*] et de distanciation (recours aux procédés (auto)fictionnels), visant à déjouer et/ou brouiller l'assignation, littérairement stigmatisante, des femmes au genre autobiographique (ou au roman sentimental) et à atteindre l'universalité, ne sont pas spécifiques aux écrivaines (franco-)maghrébines contemporaines. Analysant les rapports entre *gender* et genre littéraire dans une société également encore très imprégnée de conceptions patriarcales de la féminité, J. E. Milligan a pu, en effet, analyser des stratégies narratives analogues parmi les écrivaines françaises produisant dans la période de l'entre-deux-guerres. Cf. Milligan J. E., *The Forgotten Generation : French Women Writers of the Inter-war Period*, New York/Oxford, Berg Publishers, 1996. Pour des conclusions similaires à propos des écrivaines européennes du XIX^e^ siècle, cf. Planté C., *La Petite sœur de Balzac. Essai sur la femme auteur*, Paris, Seuil, 1989 ; et à propos des écrivaines belges actives entre la fin du XIX^e^ siècle et le début de la seconde guerre mondiale, cf. Gemis V., « Discours croisés de femmes écrivains belges (1880-1940) – Entre image de soi et représentations collectives », *Regards sociologiques*, n° 37-38, 2009, p. 165-173 et, de la même auteure, « Femmes et champ littéraire en Belgique francophone (1880-1940) », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 15-37.

[139] Dans le prolongement d'une tradition d'analyse de la position d'auteur dans un champ littéraire autonome, initiée par P. Bourdieu (cf. *Les Règles de l'art, op. cit.*), suivi d'A. Viala, qui en a proposé une première problématisation (– « façon d'occuper une position » dans le champ littéraire – « Éléments de sociopoétique », in Viala A. et Molinié G., *Approches de la réception. Sociopoétique et sémiostylistique de Le Clézio*, Paris, PUF, 1993, p. 216-217), ce concept de « posture littéraire », à la croisée de la sociologie et de l'analyse littéraire, a été systématisé et développé par J. Meizoz, qui lui donne la définition suivante : « manière singulière d'occuper une "position" dans le champ littéraire » (Meizoz J., *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Érudition, 2007, p. 18). Cf. aussi les autres essais très stimulants de cet auteur : Meizoz J., *L'Œil sociologue et la littérature*, Genève, Slatkine Érudition, 2004 et *La Fabrique des singularités. Postures littéraires II*, Genève, Slatkine Érudition, 2011. Pour une synthèse, cf. *COnTEXTES* : « La Posture. Genèse, usages et limites d'un concept », n° 8, janvier 2011 [en ligne : http://contextes.revues.org/index4712.html]. Il convient ici de préciser que s'il serait intéressant de tenter d'appliquer systématiquement l'analyse posturale, qui mêle approche interne et approche externe des œuvres, aux écrivaines (franco-)maghrébines étudiées ici, cette entreprise, outre qu'elle supposerait la maîtrise d'informations biographiques précises qui ne sont actuellement pas toujours disponibles sur ces auteures, rencontrerait, pour l'instant, un obstacle majeur : une telle analyse posturale n'a en effet de sens que si elle s'articule préalablement, comme l'indique la définition même proposée par J. Meizoz, à une sociologie des champs littéraires dans lesquels les écrivaines s'inscrivent et à la détermination relationnelle des positions objectives que ces dernières y occupent (et/ou qu'elles y ont successivement occupées), en fonction de l'espace des possibles. Une telle démarche apparaît dès lors encore prématurée, compte tenu de l'absence actuelle de base statistique qui permettrait de comparer les propriétés et les trajectoires sociales des écrivain(e)s maghrébin(e)s et du très

Au-delà de ces nuances, les choix d'écrire en français et/ou de (tendre à) publier (et/ou vivre) en France, ainsi que celui, fréquent, de l'autofiction plus ou moins assumée et/ou reçue comme telle, ne sont pas sans risques. D'abord, il faut souligner que pendant la décennie 1990 (cf. *infra* III), écrire en français pour un(e) Algérien(ne) vivant dans son pays entraînait un risque potentiellement mortel[140] : comme l'a rappelé le romancier Rachid Mimouni, figurant lui-même à l'époque sur la liste noire des islamistes et contraint de quitter, en décembre 1993, Boumerdès pour Tanger, quatre des cinq écrivains assassinés en Algérie en 1993 étaient auteurs de livres en français[141]. C'est pourquoi plusieurs écrivaines du corpus[142] ont commencé à écrire et à être éditées sous un pseudonyme, qu'elles ont conservé après son dévoilement. Ainsi par exemple, des romancières Leïla Marouane (cf. *infra* III.B) et Maïssa Bey. Cette dernière, qui commence en 1996 à publier dans l'Hexagone des textes en français évoquant les violences de la guerre civile alors qu'elle a choisi de continuer à travailler et vivre en Algérie, le fait sous un nom d'emprunt (celui de son arrière-grand-mère maternelle), à consonance algérienne et sans plus aucun homonyme vivant[143]. Elle refuse en outre les invitations à des émissions audiovisuelles et la diffusion de photographies d'elle, pourtant souhaitées en 1998 par Grasset, l'éditeur parisien de *Nouvelles d'Algérie* – qui a reçu le Prix « Nouvelles » de la Société des Gens de Lettres –, en vue de la promotion du livre. C'est ce qu'elle explique en entretien : « Grasset aurait voulu que je participe à des émissions, pour la promo, mais je voulais pas qu'on me floute le visage, et je voulais pas... pas de photo, pas de… ah ben oui, j'avais choisi de vivre en Algérie, je pouvais pas[144]… »

---

faible nombre de travaux sur la constitution et l'autonomisation progressives des espaces littéraires et éditoriaux algérien et marocain, qui demeurent aujourd'hui encore largement hétéronomes.

[140] Cf. Lacoste Y., « Les Causes spécifiques du drame algérien ou le slogan de la guerre d'indépendance incomplète », *Hérodote*, n° 77, avril-juin 1995, p. 3.

[141] Cf. Mimouni R., *De la Barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1992. Cf. aussi Boudjedra R., *FIS de la haine*, Paris, Denoël, 1992.

[142] Cf. *infra* 4 sur les modalités de construction du corpus.

[143] Maïssa est le prénom que sa mère souhaitait initialement lui donner (Samia celui sous lequel son père l'a déclarée), et Bey reprend l'initiale de son vrai nom. Au cours d'une discussion avec sa mère, elle avait envisagé au départ de signer Maïssa B., mais « j'aimais pas… Ça faisait à clef, mystère, machin, […] et quelque part, je pense que ce n'était pas ça », dit-elle en entretien. « Et donc à un moment, j'écrivais, […] je dis, bon, Maïssa, on va essayer de trouver un nom… Et un nom de famille arabe, algérien, tout ça, etc., je ne pouvais pas… D'abord il peut exister… Et ensuite, je n'allais pas… par exemple, Assia Djebar a quand même totalement inventé son nom, c'est Fatma-Zohra Imalayène, ça n'a rien à voir. Et je me suis dit : je vais pas chercher un Ben autre que le mien quoi… Et ma mère, elle me dit : "écoute, ton arrière grand-mère, donc la mère de sa mère, qui était morte, sa mère est morte en couches, donc elle s'appelait Bey de Mezrag", alors donc elle me dit : "pourquoi tu ne prendrais pas le nom de ton arrière grand-mère"… […] Voilà comment je suis… devenue… Maïssa Bey. » (Bey M., Entretien, *op. cit.*).

[144] *Idem*.

Il faut encore souligner que les prises de parole des auteures maghrébines sur l'intime et la sexualité – rentables pour les éditeurs français du pôle le plus « commercial » – ont pu entraîner une disqualification/marginalisation esthétique globale dans l'espace de réception tant occidental que maghrébin, en enfermant (parfois hâtivement) les œuvres dans le soupçon de moindre « qualité littéraire » pesant sur le témoignage, et dans une écriture autobiographique du corps perçue comme formellement peu originale, en particulier lorsque ce sont des femmes de culture arabo-musulmane qui s'y livrent. Renvoyées collectivement à leur identité sexuée – qui conditionnerait l'ensemble de leurs productions au-delà des différences qu'elles recèlent –, elles ont pu dès lors se voir dénier tout positionnement individuel et singulier en tant que créatrices d'œuvres originales, cette disqualification rendant difficile l'accumulation de capital symbolique dans l'espace littéraire[145].

Enfin, de telles prises de parole valent parfois aux écrivaines d'être accusées dans leurs pays d'origine (confronté qui plus est, dans le cas de l'Algérie pendant la décennie 1990, à la violence islamiste – cf. *infra* III) de diffuser des clichés occidentalo-centrés réducteurs sur le statut – évidemment non homogène – des femmes dans les cultures islamiques, et de les enfermer ainsi dans un *fatum* indépassable.

Ces contraintes multiples, croisées et partiellement contradictoires, ainsi que la résistance éventuelle des auteures ou, au contraire, leur reproduction de stéréotypes orientalistes, misérabilistes et/ou genrés (encouragée par des pressions « orientées » des éditeurs français[146]) feront l'objet d'une discussion spécifique dans le dernier chapitre. Mais pour l'instant, contentons-nous d'avancer qu'au vu des discours de nombre d'écrivaines interrogées et/ou lues au cours de l'enquête, chez qui ces écueils possibles suscitent des réflexions et constituent une préoccupation souvent explicite (cf. *infra* V), il semble que le risque de « complaisance » soit globalement assez limité. De manière générale, en s'exprimant publiquement sur le tabou de la virginité, il semble plutôt que la plupart des auteures ont cherché et cherchent encore à mettre en récit une réalité complexe, disparate et contrastée, émaillée de contradictions, ainsi que les aspirations nouvelles (notamment en matière de reconfiguration des rapports sociaux de sexe) qui

[145] Il ne s'agit pas là toutefois d'une spécificité des auteur(e)s (franco-)maghrébines. Pour des anathèmes similaires frappant les écrivaines belges entre la fin du XIX^e^ siècle et le début de la seconde guerre mondiale, cf. Gemis V., « Discours croisés de femmes écrivains belges (1880-1940) », *op. cit*. et « Femmes et champ littéraire en Belgique francophone (1880-1940) », *op. cit*.

[146] Sur ces enjeux, cf. aussi Jacquemond R., « Les Flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 », *op. cit.*

se font jour dans les sociétés algérienne et marocaine contemporaines[147], en s'efforçant (avec une fortune certes parfois variable) de tenir les clichés à distance.

4. De la construction du corpus, de ses limites et de ses usages

Pour éclairer les stratégies de prise de parole des écrivaines (franco-)maghrébines sur la thématique de la virginité, nous avons choisi de prendre essentiellement appui sur l'analyse combinée d'un double matériau original : celle de près de 75 œuvres des auteures (franco-)algériennes et (franco-)marocaines d'expression française précitées (et dont nous proposons des notices biobibliographiques en fin d'ouvrage) – parfois complétée par la mise en perspective avec les productions littéraires de leurs homologues masculins –, couplée à celle d'une trentaine de longs entretiens sociologiques semi-directifs inédits que certaines d'entre elles nous ont accordés. Pour y parvenir, nous nous sommes efforcé de tenir compte, dans la mesure du possible (*i.e.* des sources disponibles) tant des propriétés sociales et des dispositions des écrivaines étudiées que de leurs positions différenciées dans l'espace littéraire.

Plusieurs remarques méthodologiques relatives au contexte scientifique de l'enquête, ainsi qu'aux modalités de construction, aux limites et aux usages du corpus, s'imposent ici.

Le présent travail s'inscrit initialement dans le cadre d'une enquête collective menée dans le cadre du réseau de recherche international et pluridisciplinaire et intitulée « Écrire sous/sans voile – Femmes, Maghreb et écriture », placée 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, réunissant sociologues français et littéraires algériens, français, marocains et tunisiens. Á l'origine, l'équipe française, essentiellement féminine et formée de sociologues, était composée d'une dizaine de chercheurs, titulaires (Christine Détrez, Pierre Mercklé, Anne Simon et moi-même) ou doctorantes, arabophones pour certaines (Maha Ben Abdeladhim, Nadia Ben Hassen, Abir Kréfa, Fanny Renard). Au bout d'environ deux ans, après la réalisation des premiers entretiens et l'organisation de deux colloques internationaux et pluridisciplinaires réunissant à Oran puis à Agadir les

[147] Pour une mise en perspective sur ces enjeux, cf. Kristianasen W., *Voyages au cœur de la planète islam – Diversité des sociétés musulmanes*, Paris, Éd. du Cygne, 2011 ; Vermeren P., *Maghreb – Les origines de la révolution démocratique*, Paris, Hachette Pluriel, 2011.

différentes équipes en vue de présenter les premiers résultats des échanges et travaux, l'équipe française a été considérablement resserrée, les doctorantes se focalisant de nouveau sur leur travail de thèse[148], et certains chercheurs étant réinvestis dans des projets plus personnels. Seules Christine Détrez et moi-même ont alors poursuivi le travail d'enquête par entretiens, dès lors essentiellement financé sur la base de fonds propres. Les équipes algérienne et tunisienne, uniquement composées de littéraires, ont, pour leur part, continué la réalisation d'un dictionnaire biobibliographique des écrivaines maghrébines, en prenant également appui sur les données biographiques que les sociologues avaient pu recueillir lors des entretiens.

L'intérêt majeur de cette enquête collective était de permettre de recueillir un matériau sociologique qualitatif inédit, *i.e.* d'interroger le plus grand nombre possible de (Franco-)Maghrébines – sans souci de représentativité toutefois[149] – qui étaient parvenues à publier en France et/ou dans leur pays d'origine ne serait-ce qu'un unique récit en langue française, quelle que soit sa forme générique (roman, autobiographie explicite, autofiction, nouvelles, poésie, conte, théâtre, à l'exclusion toutefois des essais de type philosophique, politique etc.), et quelles qu'en soient les modalités de publication ((co)édition à compte d'éditeur, d'auteur ou autoédition). Si dès l'automne 2006, une recherche préalable avait permis d'obtenir les coordonnées de quelques écrivaines (franco-)maghrébines vivant et/ou publiant dans leur pays d'origine et/ou en France, l'essentiel des contacts a été pris sur place, en Algérie et au Maroc, au fil des rencontres avec des universitaires spécialistes des littératures maghrébines, avec les premières auteures interrogées et avec des éditeurs, qui nous ont ouvert leurs carnets

[148] A. Kréfa s'est chargée plus spécifiquement d'interroger les écrivaines tunisiennes, sur lesquelles elle finit actuellement une thèse de Doctorat de sociologie sous la direction de S. Faure (Kréfa A., *Les Rapports sociaux de sexe dans un espace littéraire hétéronome, op. cit.*), qui fait suite à un mémoire de Master 2 Recherche, effectué en 2006 à l'Université Lyon 2/ENS – LSH (Kréfa A., *Romancières tunisiennes, op. cit*.). Bien que la jeune sociologue ait fourni l'ensemble de ses retranscriptions d'entretiens au groupe de recherche, j'ai décidé, par souci de clarté – la thèse n'étant pas encore soutenue –, de n'exploiter dans la présente analyse que les entretiens réalisés auprès d'écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines.

[149] Le matériau recueilli étant de nature qualitative, une telle représentativité du corpus n'était pas nécessaire. En outre, parvenir à constituer un échantillon réellement représentatif au sens statistique aurait supposé de disposer d'une base de données exhaustive de la population de référence – *i.e.* les écrivaines (franco-)maghrébines ayant publié en France et/ou dans leur pays d'origine au moins un récit en langue française, quelle que soit sa forme générique (essais exclus) et quelles qu'en soient les modalités de publication. Or, une telle base n'existait pas. Le corpus constitué ne prétend donc pas à la représentativité, et les modalités de sa construction (des coordonnées essentiellement recueillies, au fil du temps (long) de l'enquête, par des contacts interpersonnels d'universitaires, d'écrivaines et d'éditeurs) peuvent entraîner un certain nombre de biais, difficiles en l'état à objectiver, telle la surreprésentation dans le corpus final des auteures écrivant en langue française, celle des (Franco-)Algériennes publiant uniquement en France, ou encore l'absence de représentantes du féminisme islamique (cf. encadré n° 7) par exemple.

d'adresse. En 2008, un nombre important d'entretiens avait déjà été réalisé, et les coordonnées qui nous étaient depuis lors communiquées correspondaient de plus en plus souvent à des écrivaines que nous avions déjà rencontrées. Une masse empirique critique semblait par conséquent atteinte, même si d'autres entretiens avec quelques auteures supplémentaires ont pu être réalisés jusqu'en 2012, de manière plus intermittente et en dehors du cadre de l'enquête collective au sens strict. Une telle constitution de corpus, qui comporte sans nul doute des biais, a néanmoins permis d'atteindre le double objectif initialement fixé à cette recherche. D'une part, il s'agissait de saisir les pratiques d'écriture et de publication des Maghrébines sous un angle nouveau. En ne se centrant pas exclusivement sur les quelques (rares) auteures (plus ou moins) connues et reconnues de l'un et/ou des deux côtés de la Méditerranée, qui publient souvent en France à compte d'éditeur, l'objectif était de faire apparaître la diversité des positions, des productions et des pratiques d'écriture plus ou moins régulières de femmes publiant aussi localement à compte d'auteur ou en autoédition, et jusqu'à lors largement ignorées par les recherches universitaires, tant littéraires que sociologiques. Pour être retenues dans le corpus, les auteures ne devaient avoir publié qu'un seul ouvrage (parfois demeuré unique), y compris en autoédition. Écrivant (plus ou moins « bien » grammaticalement, syntaxiquement, stylistiquement parlant etc.) « pour le plaisir », « pour elles-mêmes » et/ou dans un but quasi exclusivement « thérapeutique », certaines sont donc très clairement des « occasionnelles » de l'écriture, proches du pôle amateur[150], y compris lorsqu'elles n'écrivent pas (que) de l'autobiographie ; il est fort peu probable qu'elles constituent « une œuvre » et qu'elles puissent un jour publier à compte d'éditeur, dans leurs pays d'origine, et encore moins en France, compte tenu des règles du jeu littéraire et éditorial. Mais, d'autre part, nous avions précisément choisi d'emblée de nous affranchir de tout questionnement (et, *a fortiori,* de toute évaluation) sur la « valeur » esthétique des œuvres étudiées : car si les critères de littérarité font l'objet d'âpres luttes de classements au sein des mondes critiques, académiques et éditoriaux, ils ne constituent pas en effet une question pertinente en tant que telle pour le sociologue qui retient les œuvres comme matériau – bien moins en tout cas que celle des critères de « publiabilité »[151] des manuscrits envoyés aux éditeurs. En ce qui nous concerne ici, le critère de sélection retenu a été l'intentionnalité artistique : il suffisait, pour que les ouvrages publiés puissent figurer

[150] Pour une étude dans le cas français, cf. Fossé-Poliak C., *Aux Frontières du champ littéraire, op. cit*.
[151] Cf. Simonin A. et Fouché P., « Comment on a refusé certains de mes livres », *op. cit.*

dans notre corpus, qu'ils se revendiquent eux-mêmes, du point de vue textuel et éditorial, comme des œuvres littéraires[152].

Sur cette base, plus d'une centaine d'entretiens semi-directifs approfondis avec des auteures a été effectuée au cours de l'enquête collective dans les trois pays du Maghreb et en France, de novembre 2006 à mai 2012. Ils ont en général été menés pendant deux à quatre heures. Des éditeurs de littérature, des journalistes et des médecins (gynécologues, psychiatres…) ont également été plus ponctuellement interrogés dans les trois pays du Maghreb, ainsi qu'en France. Dans une optique de sociologie comparée, l'analyse présentée ici se fonde sur une partie (environ une trentaine) des entretiens effectués en Algérie, au Maroc et en France, *i.e.* ceux au cours desquels la question de la virginité a été spontanément abordée par les enquêtées, ainsi que sur l'analyse de près de 75 livres publiés par les écrivaines traitant de cette thématique. Dans le cadre du présent ouvrage, nous n'exploitons donc sous un angle spécifique qu'une partie des résultats de l'enquête collective[153].

---

[152] En lien avec cette question de la « littérarité » des œuvres étudiées, j'explore actuellement un autre chantier de recherche, qui porte sur l'articulation entre lectures de jeunesse et « vocation » littéraire des écrivaines (franco-)maghrébines (qui intègrera, cette fois, des Tunisiennes), en réalisant une base prosopographique grâce aux éléments biographiques contenus dans les entretiens. Au cours de ces derniers, les auteures rencontrées ont en effet été amenées à évoquer leur enfance, leur adolescence et l'influence souvent présentée comme essentielle de ces premières périodes de formation intellectuelle sur leur trajectoire future d'écrivaines, au moins « d'aspiration ». Ces propos des auteures du Maghreb ne leur sont pas spécifiques : le lien communément établi par les intéressé(e)s entre apprentissage de la lecture, découverte de la littérature et naissance d'une « vocation » littéraire – qui constitue aussi un cliché qu'il faut rétrospectivement justifier – représente une sorte de passage obligé, presque un *topos***,** du récit de jeunesse des écrivain(e)s. L'illusion rétrospective peut sans doute l'expliquer, la tentation étant forte – tant pour l'auteur(e) que pour ses lecteurs – de voir se dessiner, derrière la figure de l'enfant/de l'adolescent(e) entouré(e) de livres, passionné(e) de lecture, celle du/de la futur(e) écrivain(e). Pourtant, aussi attendu soit-il et quelle que soit la part de reconstruction en jeu, ce retour fréquemment accompli par les écrivaines (franco-)maghrébines sur leurs lectures de jeunesse apparaît, sous plusieurs aspects, intéressant à analyser. La recherche que j'ai commencée tend à étudier les contextes, les types d'œuvres évoquées comme « marquantes », « fondatrices », l'intensité, les niveaux variables et les représentations (modalités, contextes, lieux…) de l'activité de lecture préalable à l'entrée en écriture, les émotions que la lecture a suscitées (plaisir du jeu avec la langue, les mots, rapport exclusif, voire « addictif » à cette pratique culturelle souvent distinctive par rapport au milieu social d'origine, découverte d'univers inconnus, de nouveaux rapports possibles au monde, évasion, voire catharsis, consolation en cas de trajectoires biographiques heurtées et/ou marquées par des traumatismes…), et que l'écriture ultérieure a parfois pu ensuite chercher à reproduire, la représentation/mise en scène des modalités et des enjeux du passage de la lecture à l'écriture, le regard rétrospectif porté par les écrivaines sur leurs lectures de jeunesse (si certaines semblent retrouver avec émotion, voire mettre en scène dans leurs écrits leurs lectures passées, d'autres en revanche soulignent la rupture entre leurs plaisirs anciens et leurs goûts actuels de lectrices – et d'écrivaines), l'influence de ces lectures d'enfance et d'adolescence, multiples et disparates, sur leur conception même de la littérature et de la « qualité » littéraire… Pour une mise en perspective, cf. *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 3, n° 168, 2007 : « Les Vocations artistiques », notamment les deux articles de Sapiro G., « La Vocation artistique entre don et don de soi », p. 4-11 et « "Je n'ai jamais appris à écrire". Les conditions de formation de la vocation d'écrivain », p. 12-33.

[153] Compte tenu de la richesse et du caractère inédit du matériau qualitatif collecté par l'équipe, les résultats globaux de l'enquête ont été ou sont encore l'objet d'exploitations individuelles par différents

Car, comme on a commencé à l'esquisser, cette dernière ne portait pas, en effet, sur le traitement littéraire de la virginité, mais sur les conditions de possibilité de l'écriture et de la publication des (Franco-)Maghrébines, ainsi que leur rapport à la création littéraire. L'objectif principal visait à mettre en évidence des trajectoires et/ou des événements biographiques prédisposant à la naissance de vocations littéraires[154] et à analyser les ressources diverses (culturelles – héritées familialement et/ou acquises par l'école ou dans des pratiques autodidactes[155], dispositions cultivées… –, économiques, relationnelles…), les contraintes de différents types qui pèsent sur elles, ainsi que les catégories de perception, les stratégies variées que ces « écrivaines d'intention[156] », plus ou moins consacrées de l'un ou des deux côtés de la Méditerranée, mettaient en œuvre, avec une fortune variable, face aux instances de légitimation des œuvres littéraires (médias et édition) en France et/ou dans leurs pays d'origine. Le guide d'entretien utilisé au cours de l'enquête collective se centrait sur cette seule problématique, mais ne comportait aucune question relative à l'interdit de la virginité. Il apparaît donc fondamental de souligner que cette topique, repérée comme récurrente dans les textes littéraires des auteures lues au cours de l'enquête, a toujours été spontanément abordée par de nombreuses écrivaines lors des entretiens[157], en dehors de toute imposition de problématique.

En raison parfois de l'impossibilité de déterminer précisément la/les nationalité(s) exacte(s) des auteures interrogées, qui peuvent avoir vécu longtemps en France et/ou s'y être définitivement installées, mais surtout des nombreuses similitudes qu'elles présentent, il convient encore de noter que l'on a choisi d'analyser conjointement les œuvres des écrivaines algériennes, marocaines, franco-algériennes et franco-marocaines, à condition toutefois que les dernières, lorsqu'elles l'ont quitté pour s'établir en France, aient vécu un temps assez long (plus de dix ans) en Algérie ou au

membres du groupe de recherche (notamment C. Détrez et A. Kréfa), qui explorent des thématiques variées.

[154] Un peu sur le modèle du remarquable travail effectué par S. Miceli sur les écrivains brésiliens dits « anatoliens ». Cf. Miceli S., « Division du travail entre les sexes et division du travail de domination – Une étude clinique des anatoliens au Brésil », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 5-6, novembre 1975, p. 162-182. Cf. aussi *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 3, n° 168, 2007 : « Les Vocations artistiques », en particulier les deux articles de G. Sapiro, « La Vocation artistique entre don et don de soi », *op. cit*. et « "Je n'ai jamais appris à écrire" », *op. cit.*

[155] Cf. Fossé-Poliak C., *La Vocation d'autodidacte*, Paris, L'Harmattan, 1992.

[156] Cf. Fossé-Poliak C., *Aux Frontières du champ littéraire*, *op. cit*.

[157] Á noter que si toutes les écrivaines rencontrées ont été lues, toutes celles dont l'œuvre a été lue n'ont pas pu être interrogées lors de l'enquête.

Maroc[158], l'idée étant de les distinguer des écrivaines françaises dites « beures », nées et élevées en France par un ou deux parents immigrés maghrébins, qui n'ont pas – ou peu eu – de contacts directs avec leur pays d'origine, et qui font déjà l'objet d'études spécifiques[159].

Au fil des extraits d'entretiens cités dans l'ouvrage, on remarquera que certaines auteures – résidant essentiellement en Algérie – se sont prêtées au jeu en demandant expressément que leur anonymat soit préservé. D'autres n'ont pas émis cette réserve et ont même parfois clairement souhaité que toutes leurs paroles leur soient nommément attribuées, mais il a pu arriver que certaines déclarations soient néanmoins « anonymisées », soit parce que les écrivaines ne s'étaient jamais exprimées auparavant sur des sujets « sensibles » dans d'autres tribunes publiques, soit parce qu'elles engageaient certains aspects de leur vie privée ou de leur (non) pratique religieuse, soit enfin parce que certaines encouraient dans leur pays des peines de prison assorties de sursis. Enfin, il faut rappeler dans le cas algérien que le conflit armé interne qui a commencé au début des années 1990 n'est pas encore totalement terminé aujourd'hui, et qu'il perdure notamment dans les maquis de Kabylie (cf. *infra* III.A). Nous n'avons

---

[158] Suivant en cela le choix d'autres analystes. Cf. Bonn C., « Romans féminins de l'immigration d'origine maghrébine, en France et en Belgique », *Notre librairie*, n° 118, juillet-septembre 1994, p. 98-107 ; Brinker-Gabler G. et Smith S., *Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997 ; Laronde M., « Les Littératures des immigrations en France. Question de nomenclature et directions de recherche », *Le Maghreb littéraire*, n° 2, 1997, p. 25-55 ; Orlando V., *Nomadic Voices of Exile. Feminine Identity in Francophone Literature of the Maghreb*, Athens (Ohio), Ohio University Press, 1999 ; Chaulet-Achour C. (dir.), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, Paris, Karthala, 2010.

[159] Cf. Alaoui-Ismaili H., *Œuvres romanesques de la littérature féminine « beure ». Approche thématique et narratologique*, Thèse DES, Fès, Université de Fès, 1998. Plus généralement, sur la création et la diffusion, à partir des années 1980, de ce label aux marges du canon littéraire français, cf. l'ouvrage pionnier de Hargreaves A. G., *Voices from the North African Immigrant Community in France : Immigration and Identity in Beur Fiction*, New York/Oxford, Berg Publishers, 1991 [2e éd. 1997] et, du même auteur, « Language and Identity in Beur Culture », *French Cultural Studies*, vol. 1, n° 1, février 1990, p. 47-58 ; cf. aussi Keil R., « Entre la politique et l'esthétique – Littérature beur ou littérature franco-maghrébine ? », *Itinéraires et contacts de cultures*, n° 14, 2e sem. 1991, p. 159-169 ; Laronde M., *Autour du roman beur. Immigration et identité*, Paris, L'Harmattan, 1993 et, du même auteur, « Métissage du texte beur », *Plurial*, n° 4, 1993, p. 101-121 ; Naudin M., « Romancières beures : un Orient amer », *Francographies*, n° 1 spécial, 1993, p. 129-134 ; El-Galai F., *Littérature et deuxième génération maghrébine en France : les écrivains « beurs »*, Thèse DES, Fès, Université de Fès, 1994 ; Mdarhri-Alaoui A., « La Place de la littérature "beur" dans la production franco-maghrébine », in Bonn C. (dir.), *Études littéraires maghrébines – Littérature des immigrations*, n° 7, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 41-50 ; Bonn C., Khadda N. et Mdarhri-Alaoui A. (dir.), *Littérature maghrébine d'expression française*, Vanves, EDICEF/AUPELF, 1996 ; Arzoune M., « Littérature : les chausse-trapes de l'intégration », *Hommes et migrations*, vol. 2, n° 1231, mai-juin 2001, p. 16-28 ; *Expressions maghrébines*, vol. 7, n° 1, 2008 : « La Littérature "beur" » ; Vitali I. (dir.), *Intrangers (I) – Post-migration et nouvelles frontières de la littérature beur*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan, coll. « Sefar », 2011, notamment l'article de Kleppinger K., « L'Invention du roman beur : Medhi Charef, Leïla Sebbar, Azouz Begag et Farida Belghoul », p. 21-46 ; Vitali I. (dir.), *Intrangers (II) – Littérature beur, de l'écriture à la traduction*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan, coll. « Sefar », 2011.

donc pas souhaité faire courir d'éventuels risques aux interviewées en raison de la nature de certains propos qu'elles ont pu tenir au cours de l'enquête.

Précisons encore que, même s'il n'existe pas (Algérie) ou peu (Maroc) d'enquêtes sociologiques systématiques sur ces représentations, des indices concordants suggèrent, comme on le verra, que les rapports entretenus par les Maghrébines à la virginité varient sensiblement selon leurs origines sociales, leur résidence en milieu urbain ou rural, leur âge, leur niveau d'instruction, leur degré de conviction et de pratique religieuse, ou encore leur situation familiale, économique et professionnelle, dans un contexte de mutations socioculturelles. Les regards que portent les écrivaines interrogées sur cet interdit sexuel ne constituent dès lors que des représentations possibles d'une réalité complexe et disparate. Ils ne peuvent évidemment être érigés en travaux ethnographiques scientifiques sur « la condition féminine », encore moins en catégorie analytique unique épuisant l'explication des rapports de genre dans les pays du Maghreb. Il ne s'agit donc nullement ici d'universaliser les expériences rendues publiques par le témoignage oral (entretiens) et/ou la mise en récit écrite (œuvres littéraires), de manière plus ou moins romancée, par quelques intellectuelles culturellement, socialement et économiquement dotées, qui disposent des ressources suffisantes pour consacrer une part variable de leur temps et de leur budget à l'écriture et à la publication de leurs productions – par ailleurs hétérogènes –, mais plutôt d'adopter un point de vue essentiellement sociologique sur ces œuvres et sur les témoignages inédits recueillis par entretiens qualitatifs, et de les considérer premièrement (même si non exclusivement) comme des « documents » – parmi les seuls actuellement disponibles sur ce thème – à objectiver sociologiquement.

On l'aura compris, les textes littéraires ne seront pas envisagés ici comme des objets purement « littéraires », et l'analyse interne/textuelle de la mise en narration proprement dite du thème de la virginité dans les œuvres retenues, comme celle des composantes discursives des récits ou encore des stratégies esthétiques qui s'y déploient, seront négligées dans le cadre de cette étude. Ces aspects, pourtant sans aucun doute éclairants et nécessaires, ne relevaient pas directement de la problématique privilégiée, et le travail reste donc largement à faire. La perspective transdisciplinaire adoptée ici, au carrefour de la sociologie de la littérature et du genre, s'éloigne nettement de la mythologie du « créateur incréé[160] », tant étranger qu'indifférent à toute détermination sociale. Elle

[160] Cf. Bourdieu P., « Mais qui a créé les créateurs ? », in Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 207-221 et, du même auteur, « Le Marché des biens symboliques », *op. cit.*

propose un point de vue sociologique et non exclusivement (ni même prioritairement) « littéraire » sur cette littérature (franco-)maghrébine écrite par des femmes, sans pour autant réduire les textes littéraires à de simples « documents » ou « témoignages » ethnographiques, sociologiques ou politiques généraux – ce qui reviendrait, d'une part, à leur dénier toute valeur proprement esthétique, et d'autre part, à occulter la dimension subjective et singulière des expériences personnellement vécues et/ou relatées par les écrivaines. Nous nous sommes au contraire appuyé sur la spécificité de l'écriture littéraire, qui possède cette capacité « de concentrer et de condenser dans la singularité concrète d'une figure sensible et d'une aventure individuelle, fonctionnant à la fois comme métaphore et comme métonymie, toute la complexité d'une structure et d'une histoire[161] ». Mais bien que, comme l'affirmait déjà Pierre Bourdieu il y a plus de trente ans, « la sociologie est là sur le terrain par excellence de la dénégation du social[162] », il s'agira surtout ici de s'intéresser aux conditions sociales de production des textes littéraires (franco-)maghrébins retenus et aux représentations de la réalité sociale qu'ils véhiculent et médiatisent. En prenant appui sur les représentations littéraires de la virginité féminine et de ses implications politiques, répétées de manière récurrente d'une œuvre à l'autre, le présent ouvrage entend également interroger les constructions socioculturelles de la sexualité et des genres dans deux pays maghrébins, les normes et les assignations sexuées qui y ont cours, ainsi que leurs mises en question, par et dans un corpus de littératures écrites par des femmes. Corollairement, il s'intéresse aux processus de socialisation sexuellement différenciés tels que ces littératures les mettent en récit, et à la construction/consolidation de stéréotypes genrés que ces mécanismes rendent possibles.

Lorsque de besoin, les matériaux littéraires et testimoniaux – ces derniers étant considérés ici comme un élément important de « l'épitexte » tel que défini par le narratologue Gérard Genette[163] – que l'on vient de présenter seront mis en perspective avec le double encadrement normatif imposé tant par le droit objectif que le droit

[161] Bourdieu P., *Les Règles de l'art*, *op. cit*., p. 48.
[162] Bourdieu P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1985, p. 9.
[163] Soit « […] autour du texte […], tous les messages qui se situent, au moins à l'origine, à l'extérieur du livre : généralement sur un support médiatique (interviews, entretiens), ou sous le couvert d'une communication privée (correspondance, journaux intimes, et autres). C'est cette deuxième catégorie que je baptise, faute de mieux, *épitexte.* » Genette G., *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, p. 8-9. C'est l'auteur qui souligne. En ce sens, bien que ne faisant pas partie du texte littéraire proprement dit, ni même du livre, l'épitexte constitué par un entretien (ici sociologique) avec un écrivain participe de la présentation sociale de ses ouvrages, à leur définition et à leur réception comme œuvres « littéraires ».

musulman, mais aussi avec des travaux anthropologiques ou des données statistiques qui permettent d'en éclairer les contextes et les enjeux.

Après avoir rappelé que l'exigence de virginité pèse sur chacun des deux sexes de manière éminemment variable (I), nous montrerons que les récits des écrivaines l'inscrivent au cœur du système de valeurs dont l'honneur [*h'urma*], capital symbolique collectif détenu en propre par la lignée familiale, constitue le point nodal, en particulier lors des transactions matrimoniales entre clans (II). Nous nous arrêterons ensuite plus spécifiquement sur les récits évoquant les « mariages de jouissance », triste particularité liée aux violences islamistes qui ont ensanglanté l'Algérie pendant la « décennie noire » des années 1990, pendant laquelle les rapts et les viols de vierges étaient fréquemment utilisés comme armes de guerre (III). Puis nous verrons que face à la persistance de l'interdit de la virginité, des résistances (ambivalentes) se déploient dans la réalité sociale, dont témoignent aussi les œuvres des écrivaines, qui font écho du développement d'une sexualité prénuptiale (souvent à haut risque) chez certaines jeunes femmes (IV). Enfin, en prenant appui sur des projets et des stratégies littéraires différenciés, nous analyserons comment les écrivaines (franco-)maghrébines, en bravant un certain nombre de tabous sexuels, peuvent contribuer à mettre à mal ou, au contraire, à reproduire des stéréotypes orientalistes et/ou de genre (V).

Chap. I. Virginité *versus* virilité : une éthique sexuelle et des exigences sociales à genre variable

« Être femme est une infirmité naturelle dont tout le monde s'accommode. Être homme est une illusion et une violence que tout justifie et privilégie. Être tout simplement est un défi. »
Tahar BEN JELLOUN[164]

Dans la culture islamique, l'éthique sexuelle restrictive en dehors du cadre matrimonial est censée formellement s'imposer aux deux sexes. Pourtant, les faits mettent en évidence une application asymétrique de cette prescription/proscription. La virginité masculine avant le mariage recommandée, elle aussi, par l'exégèse de certains textes prophétiques, apparaît culturellement stigmatisée en pratique. En cette matière, c'est donc « le règne de la morale double » qui prévaut, comme le déplore dans un entretien réalisé en 2006 l'une des écrivaines algériennes rencontrées lors de l'enquête. La honte que représente pour un homme le fait d'être toujours vierge à 40 ans constitue les prémices du dernier roman de Leïla Marouane, *La Vie sexuelle d'un islamiste*, publié chez l'éditeur français Albin Michel en 2007. Constatant l'absurdité de sa vie terne vouée au seul culte de Dieu, le protagoniste principal, Mohamed Ben Mokhtar, est tiraillé entre des identités contradictoires. Bigot banal éduqué par son grand-père au soufisme, il décide d'échapper au rigorisme familial qu'il a lui-même contribué à forger. En quittant la maison familiale de Saint-Ouen, en banlieue, pour un quartier « branché » du « Paris littéraire », Saint-Germain-des-Prés, ce célibataire inhibé, bien inséré socialement – diplômé d'HEC, il est cadre dans une banque –, n'entend pas seulement se soustraire au carcan religieux, s'émanciper de l'autorité écrasante de sa mère frustrée et tenter de devenir écrivain, mais aussi mettre fin à ce pucelage honteux qu'il traîne, à 40 ans, comme une infamie[165].

Au sein de la famille élargie [*el âila*][166], que l'on peut envisager, si l'on reprend l'approche foucaldienne, comme un « micro-pouvoir » qui participe du « quadrillage des corps[167] », comme dans les groupes de pairs, la virginité masculine contrevient à

[164] Ben Jelloun T., *L'Enfant de sable*, Paris, Seuil, coll. « Cadre rouge », 1985, p. 90.
[165] Pour une analyse de la construction transgressive du masculin que L. Marouane opère au travers du personnage de Mohamed, cf. Pasquier W., *Les Hommes approximatifs. Récits du masculin dans la littérature maghrébine d'expression française*, Thèse de Doctorat de Lettres Modernes, Mannheim, Université de Mannheim, sous la dir. de C. Gronemann [en cours].
[166] Dans les pays maghrébins, le terme de famille recouvre un groupe domestique complexe et étendu, constitué de proches parents qui forment une entité socio-économique fondée sur des rapports d'obligations mutuelles, de solidarité organique, de dépendance et d'assistance.
[167] Foucault M., *Dits et écrits*, vol. 2 : *1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 720-725.

l'édification de la virilité, dans la mesure où elle contredit l'impératif de puissance sexuelle, consubstantielle de la définition socialement valorisée de la « masculinité hégémonique[168] ». Dans *L'Amande*, « récit intime » présenté comme partiellement autobiographique, publié en 2004 à grand renfort médiatique chez l'éditeur français Plon par une Berbère marocaine musulmane sous le pseudonyme évocateur de Nedjma (cf. V.B. pour une analyse plus complète)[169] et dont l'action est située dans un petit village du rif marocain au début des années 1960, l'héroïne, Badra, évoque ainsi la cuisante mésaventure survenue 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 – qui plus est quasiment publique. L'extrait suivant illustre parfaitement le stigmate de la « contre-performance » lors de cette soirée cruciale, qui menacerait d'entacher gravement 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[170]. »

---

[168] Cf. Connell R. W., *Masculinities*, St Leonards, Allen & Unwin, 2005. Pour des mises en perspective, cf. Robinson V., *A Different Kind of Hard : Everyday Masculinities. Identity and Rock Climbing*, Oxford, Berg Publishers, 2008 ; Kimmel M. S., *Changing Men : New Directions in Research on Men and Masculinity*, Newbury Park, Sage Publications, 1987. Sur le modèle maghrébin de la masculinité, reposant sur des valeurs d'autorité, de courage, d'honneur et de générosité [*redjila*], mais aussi sur une virilité affichée, éventuellement agressive et violente [*rujuliya*], cf. Tazi N., « Le Désert perpétuel. Visages de la virilité au Maghreb », in Benslama F. et Tazi N. (dir.), *La Virilité en islam*, Paris, Éd. de l'Aube, 2004, p. 43-93 ; Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.* ; Benslama F. et Tazi N. (dir.), *op. cit.* ; Cornwall A. et Lindisfarne N. (dir.), *op. cit.*

[169] Cf. aussi Charpentier I., « Amande amère… Violence, érotisme et stéréotypes dans les "contes intimes" *L'Amande* (2004) et *La Traversée des sens* (2009) de Nedjma (Maroc) », *Francofonia* (Cadiz), n° 19, 2010, p. 8-31. Article repris in *Raison publique*, n° 14, mai 2011 [en ligne : http://www.raison-publique.fr].

[170] Nedjma, *L'Amande*, Paris, Plon, 2004, p. 120.

Cinquante ans plus tard, les choses ne semblent guère avoir beaucoup évolué dans la réalité. L'universitaire marocaine Soumaya Naamane Guessous, qui évoquait aussi le problème, à la fin des années 1980, dans son enquête qualitative sur la sexualité au Maroc, *Au-delà de toute pudeur* (1987 – cf. *supra* encadré n° 1), affirme ainsi de nouveau en 2012 :

> « On [les femmes de l'entourage familial] explique très tôt [au garçon] qu'il est viril et, dès l'adolescence, on l'encourage à avoir des relations sexuelles. […] Les jeunes hommes marocains vivent un véritable casse-tête : s'ils sont encouragés très tôt à avoir une vie sexuelle, personne ne leur explique pour autant comment cela doit se passer. Vu qu'il n'y a pas d'éducation sexuelle dans notre système scolaire, ils n'ont aucune idée des normes dans ce domaine. Ils ont peur et sont donc complètement angoissés[171]. ».

Également illustrée par la réalisatrice franco-algérienne Rachida Krim dans son court-métrage *El Fatha* (1992), la nécessité d'être sexuellement à la hauteur du rôle viril notamment lors de ce rite de passage quasi public que représente la nuit de noces constitue ainsi une (autre) forme de violence symbolique, qui pèse lourdement sur les hommes, en particulier lorsque le mariage est célébré dans les campagnes kabyles où l'union matrimoniale doit être consommée en un temps relativement court. Comme le rappelle Hervé Flaquart, l'époux « est sommé de déflorer [sa femme quasi inconnue] si ce n'est sous le regard direct des membres et des amis des deux familles, du moins en étant conscient de leur présence proche et de leur attente inquiète[172]. » C'est ce que confirme, sous couvert d'anonymat, l'une des jeunes romancières algériennes interrogées lors de l'enquête :

> « [La nuit de noces, c'est une] expérience traumatisante pour la mariée. Et pour le marié aussi, d'ailleurs. Il joue son honneur ! Celui qui n'arrive pas à déflorer la jeune mariée est vite tourné en dérision. […] Le jeune homme peut aussi être victime d'une société pas très indulgente à l'égard des performances de mauvaise qualité. Y compris dans la capitale, l'angoisse de la performance à laquelle sont confrontés beaucoup d'hommes les amène à faire preuve de virilité lors du premier rapport, ce qui cause souvent une première relation sexuelle ratée. »

[171] Naamane Guessous S., « Décryptage. Le corps, ce tabou. Entretien (avec Saadi M.) », *TelQuel*, 31 mai 2012.
[172] Flanquart H., *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Paris, Éd. Complexe, 2003, p. 160.

Mais les choses peuvent prendre une tournure nettement plus dramatique. Évoquant l'issue tragique d'un mariage traditionnel[173] dans une zone algérienne rurale, Mohamed Hamouda, psychiatre au CHU d'Oran, insiste sur les conséquences potentiellement irréversibles… pour la mariée de la découverte de l'impuissance de l'époux au cours de la nuit de noces. Car c'est bien sur la jeune femme que pèse immédiatement le soupçon, et non sur la virilité de l'homme. Il rapporte ainsi le cas d'

> « […] un couple qui ne s'était pas connu et qui se devait, cette nuit de noces, de prouver que le mari était viril et que la fille était vierge. […] On attendait devant la porte. […] Le couple est rentré dans la chambre nuptiale et puis il y a eu les parents du garçon et ceux de la fille qui attendaient le fameux chiffon avec la preuve de la virginité, c'est-à-dire qu'il devait être taché de sang. Les gens ont commencé à s'impatienter et puis le doute a porté tout de suite sur la jeune fille. Devant cette pression, la jeune fille ne pouvait pas s'expliquer, et la tension devenait de plus en plus forte, à tel point que la jeune fille, probablement fragile, ne pouvant plus supporter, s'est défénestrée. Une autopsie a été faite au service de médecine légale et là, on s'est rendu compte qu'elle était vierge. C'est le garçon qui avait un problème et qui n'osait pas en parler. C'est lui qui était impuissant et en Algérie, remettre en question sa virilité, c'est très difficile à accepter[174]. »

Régulièrement mise à l'épreuve et soumise au regard des pairs tout au long de la vie de l'individu dans les sociétés musulmanes (circoncision, service militaire, mariage « spectaculairement » consommé, conception de fils – cf. *infra*…), la morale viriliste[175] qui fonde la masculinité hégémonique a donc son revers[176]. L'ethnologue Tassadit Yacine-Titouh rapporte d'ailleurs qu'« il arrive que les hommes aient recours à des subterfuges pour occulter leur impuissance. La défloration peut être réalisée au moyen d'un objet, par exemple un bout de bois. "Mon voisin (originaire de Djelfa), affirme M.G., a défloré sa femme à l'aide d'une bougie"[177]. » Parfois, en zones rurales, ce sont

---

[173] Cf. Kateb K., *Fin du mariage traditionnel en Algérie ? 1876-1998. Une exigence d'égalité des sexes*, Paris, Bouchène, 2001.

[174] Hamouda M., « L'Enseignement de la psychiatrie dans l'ouest algérien de 1978 à nos jours », communication orale au colloque « Transmission, mémoire et traumatisme », Oran, 9-10 mai 2003.

[175] Cf. Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.* et Tazi N., « Le Désert perpétuel », *op. cit*.

[176] Pour des mises en perspective sur les enjeux liés aux coûts de la masculinité, cf. Dulong D., Guionnet C. et Neveu É. (dir.), *Boy's dont cry ! Les coûts de la domination masculine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », 2012 ; Cornwall A. et Lindisfarne N. (dir.), *op. cit.*

[177] Yacine-Titouh T., « Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie », in Yacine J.-L. (dir.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 42, note 1.

les sages-femmes traditionnelles (*i.e.* non diplômées) qui pallient la défaillance masculine, un mouchoir enroulé autour des doigts.

Le romancier algérien Rachid Boudjedra se fait l'écho des enjeux d'honneur [*nîf*] que recouvre pour les hommes soumis au regard de leurs pairs (*a fortiori* plus jeunes) la réussite de ce rite de passage, où la puissance virile doit être publiquement (ré)affirmée. Dans son premier roman autobiographique paru chez Denoël en 1972, *La Répudiation*, le narrateur raconte en termes crus 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... Le père était ridicule et s'efforçait de se montrer à la hauteur : il fallait faire taire les jeunes gens de la tribu. Depuis que sa décision de se remarier avait été prise, il s'était mis à manger du miel pour retrouver la vigueur hormonale d'antan[178]. »

Évoquant les enjeux liés au culte de la virginité (et à la fidélité ultérieure des époux), l'une des romancières algériennes rencontrées au cours de l'enquête note, sous couvert d'anonymat, le traitement différencié des hommes et des femmes sous ce rapport, en prenant l'exemple de ses propres parents :

> « Mon père, il aimait les femmes… [sourire]. D'ailleurs il le disait lui-même : "moi, je suis un coq, j'ai chanté sur tous les toits !" Et ma mère le savait. Mais elle ne disait rien. Au contraire, elle était toute fière de pouvoir dire autour d'elle que c'était une femme honnête qui n'était jamais allée voir ailleurs. Son mari, lui, il pouvait aller voir ailleurs, mais elle, elle devait le respecter. Personne n'est jamais venu chanter sur son toit ! Ça aussi, je ne comprenais pas. Pourquoi les hommes avaient le droit de faire ce qu'ils voulaient et pas les femmes ? Pourquoi les femmes devaient rester vierges pour le mariage et pas les hommes ? De toute façon, à la base c'est injuste : comment voulez-vous voir si un homme est encore vierge ou pas ? »

[178] Boudjedra R., *La Répudiation*, Paris, Denoël, 1972, p. 71. Sur ce roman, cf. Gafaiti H., *Analyse du discours sur les femmes dans* La Répudiation *de Rachid Boudjedra*, Oran, Centre de Documentation en Sciences Humaines, 1982.

On retrouve la même incompréhension indignée chez la jeune journaliste casablancaise Sanaa El Aji[179], auteure en 2003 d'un premier récit autofictionnel très remarqué (cf. *infra* V.B), *Majnounat Youssef*[180], entièrement consacré aux enjeux liés au culte encore très prégnant au Maroc, dans tous les milieux sociaux, diplômés ou non, de la virginité – féminine – à tout prix. D'origine modeste, engagée politiquement et socialement, elle multiplie les prises de position féministes universalistes dans tous ses écrits journalistiques comme littéraires[181], les entretiens qu'elle accorde régulièrement dans la presse ou encore sur son blog. Contre la perspective d'une révolte intériorisée et celle, plus générale, du silence et de l'effacement assignés aux femmes, la jeune intellectuelle de première génération envisage les formes d'écriture journalistique et littéraire volontiers provocatrices qu'elle pratique comme autant « d'armes de combat et de changement social ». Dans un entretien qu'elle nous a accordé en avril 2007 à Casablanca, elle souligne « l'hypocrisie » de cette exigence virginale à genre variable, qui tend à naturaliser et à substantialiser les identités de genre, et défend une conception distinctive de la « modernité » qui supposerait, selon elle, de dépasser un certain nombre de tabous sexuels persistants :

> « D'abord, si on est des jeunes hommes ou femmes modernes, qu'on parle de l'égalité hommes/femmes, elle est aussi sur ce plan-là, parce que il est marrant de remarquer que dans une société musulmane patriarcale, un garçon qui est vierge sera toujours la risée de ses copains ! Le péché devient un peu moins capital quand c'est l'homme qui le fait ! Mais pour la fille, ce sera toujours interdit ! Les traditions font que pour la femme, c'est beaucoup plus grave ! Alors que la religion interdit les rapports pour les deux avant le mariage ! Dans la religion musulmane, comme d'ailleurs dans les deux autres religions, la virginité est exigée aussi bien chez l'homme que chez la femme ! Mais il y a des gens qui disent : "oui, mais alors pourquoi l'homme n'est pas né avec un hymen ?" !... […] Parce que si, de fait, comme c'est la réalité, les garçons ont, eux, des rapports sexuels avant le

[179] Pour une étude de la trajectoire et des productions journalistiques et littéraires de S. El Aji, cf. Charpentier I. « "Á contre-courant… Transgression et redéfinition des rapports sociaux de sexe dans le travail littéraire et journalistique d'une intellectuelle "scandaleuse" : Sanaa El Aji (Maroc) », in Denooz L. et Luffin X. (dir.), *Aux Marges de la littérature arabe contemporaine*, Finnish Academy, 2012.
[180] Cf. El Aji S., Entretien, *op. cit*.
[181] Même si elle s'en défend, en référence au moins à certains courants du féminisme occidental : « Avec tout le respect que je dois au militantisme des féministes, je refuse qu'on me qualifie ainsi. Car je n'aime pas me placer en tant que victime pour défendre la femme. C'est plus simple de se confondre dans la communauté et de faire comme les autres, alors que beaucoup de femmes ont la possibilité de changer leurs situations. La responsabilité de chacune d'entre nous est d'arracher ses droits, d'assumer ses choix et de ne pas choisir la facilité pour fuir le regard de l'autre. ». El Aji S., « "Mon célibat est un choix assumé". Entretien (avec Tali K.) », *Aujourd'hui Le Maroc*, 23 avril 2010. Sur ces enjeux, cf. encadré n° 7.

> mariage, parce que s'ils n'ont pas de relations sexuelles, ce ne sont pas des hommes, ils les ont avec des filles ! Et puis après, le jour où ils veulent se marier, ils vont chercher une fille vierge ! […] Ce n'est pas logique ! […] On a l'impression que ça n'existe que dans les couches populaires, mais non ! J'ai parlé un jour à un jeune homme instruit […], c'est même l'un des garçons les plus ouverts que je connais, enfin, c'est ce que je pensais… Il est lui-même sexuellement expérimenté, mais il m'a dit que lui, il voulait une femme vierge le jour de son mariage ! Et ce n'est pas le seul comme ça à le dire ! Il m'a dit : "le jour de mon mariage, si ma femme n'était pas vierge, je la répudierais, le jour même ! " […] Je comprendrais ça de la part de gens qui n'ont pas fait d'études, de quelqu'un qui assume à la limite son statut d'homme conservateur, mais pas de ces jeunes hommes qui portent le drapeau de la modernité, de l'ouverture… […] Toute la société marocaine est une société qui s'est modernisée rapidement, mais qui a du mal à lâcher ses repères et son histoire, même les élites sont rattrapées par des concepts d'un autre âge comme la virginité, etc ! Souvent, on tient un discours moderniste et rationnel, mais on joue un autre jeu… Parce que c'est plus facile de jouer un double jeu… de mener une double vie que de se remettre en cause […] », dénonce Sanaa El Aji.

En cette matière en effet, le capital culturel des femmes et des hommes concernés ne constitue pas nécessairement un rempart efficace. Dans son premier roman *Agave*, publié en 1983 aux Éditions Publisud, la journaliste algérienne Hawa Djabali (cf. notice n° 5) dénonce de manière originale le défoulement sexuel auquel s'adonnent certains hommes pour prouver leur virilité[182], l'inféodation des femmes à la loi patriarcale du clan, mais aussi le rôle des mères dans la perpétuation des valeurs qui régissent la vie communautaire (cf. *infra* II.B). Le tabou de la virginité, érigée en valeur absolue de vertu, préalable incontournable au mariage, est de celles-là. Dans *Agave*, l'écrivaine met en scène le dilemme d'un jeune couple instruit, rompu aux lois de la rationalité et à celles de l'esprit critique. L'héroïne, Farida, est « médecin pour femmes ». Traumatisé par la mort de sa jeune sœur des suites d'un avortement après qu'elle ait été violée par son propre père, son fiancé, ingénieur agronome, est animé d'une conscience politique aigue. Pourtant, le couple demeure prisonnier des codes patriarcaux, en particulier la jeune femme. Victime elle aussi d'attouchements paternels, elle hait son corps. Contre l'opinion de son époux, Farida tient absolument à fournir lors de sa nuit de noces la preuve de sa virginité à une famille que pourtant elle déteste, espérant se libérer du carcan familial après avoir accompli ce « devoir de bonne conduite ». Dans un premier

[182] Cf. aussi Tazi N., « Le Désert perpétuel », *op. cit.*

temps, le jeune ingénieur refuse d'obéir à l'injonction de Farida qui lui assène : « Ou l'on croira que je ne suis pas vierge, ou on pensera que tu es impuissant. » Devant un tel dilemme, le jeune homme finit par céder, et se rend alors coupable, aux yeux de Farida, d'un « viol légalisé », qu'elle a tôt fait de lui reprocher[183].

Mais ce genre de configuration ne semble guère fréquent dans le réel. Interrogeant un étudiant algérois présenté comme « libéral », l'anthropologue Camille Lacoste-Dujardin relève par exemple : « S'il admet en théorie que les jeunes filles aient le droit de disposer de leur virginité, il se trouble dès que la question est plus personnalisée et concerne celles qui pourraient être sa sœur ou son épouse[184]. » Dans un entretien réalisé en 2007, une écrivaine franco-algérienne estime pourtant sans ambages qu'« un homme qui demande à sa future épouse si elle est vierge est un pleutre, à moins de l'être lui-même et que cela soit un accord entre eux. »

Une nouvelle fois, ce cas est bien rare en pratique. En la matière, il existe une différenciation nettement sexuée du contrôle social de la sexualité avant le mariage : la transgression de l'interdit sexuel engendre des conséquences plus lourdes pour les femmes et l'exigence de conformité sociale les contraint bien plus strictement que les hommes, même si… elles ne sont pas les dernières, en cas de « défaillance » (impuissance, stérilité…) de leurs compagnons, à la stigmatiser : la domination masculine est ainsi souvent acceptée – dans la dénégation –, à condition toutefois que les hommes se montrent à la hauteur de leur définition sociale, fondée sur une virilité (ici résumée à la puissance sexuelle) « attestée »[185].

[183] Pour une analyse littéraire du roman, cf. Kassoul A., « Hawa Djabali. Le couple en question », in Chaulet-Achour C. (dir.), *Diwan d'inquiétude et d'espoir, op. cit.*, p. 153-173.

[184] Lacoste-Dujardin C., « L'Œuf entre les mains du père », in Bardet J.-P. (dir.), *op. cit.*, p. 287-326.

[185] C'est ce que montrent bien les ethnologues T. Yacine-Titouh notamment dans *Si tu m'aimes, guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie* (Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006), L. Abu-Lughod, dans *Sentiments voilés* (Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008), D. Kandiyoti, dans « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.* ou encore N. Tazi, dans « Le Désert perpétuel », *op. cit.*

Chap. II. « La meilleure pièce du trousseau » – Virginité et honneur au cœur des transactions matrimoniales

Le poids persistant – de manière sensiblement différenciée selon les milieux sociaux, les lieux de résidence (milieu urbain *versus* rural), l'âge, le capital culturel/scolaire, le degré de religiosité, la situation familiale, économique et professionnelle… – de l'ordre patriarcal et les modalités de résistances féminines plus ou moins visibles qu'il suscite dans la réalité sociale constituent des topiques récurrentes des récits des écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines contemporaines[186]. Outre le tabou de la virginité qui nous retiendra ici, nombreuses sont celles en effet qui abordent dans leurs œuvres les questions sensibles de la claustration des femmes dans l'espace domestique jusqu'aux générations récentes[187], de la situation extrêmement précaire des mères célibataires[188], notamment les plus pauvres (*e.g.* les « petites bonnes » marocaines mineures, souvent d'origine rurale, venues travailler en ville pour des salaires très bas[189] – cf. *infra*), du tutorat matrimonial – cf. encadré n° 2 –, des mariages précoces

[186] Cf. aussi Détrez C., « L'Écriture comme résistance quotidienne : être écrivaine en Algérie et au Maroc aujourd'hui », *op. cit.*

[187] Jusqu'à récemment en effet, en Algérie notamment, « les femmes [sortaient] en groupes par famille ou la belle-mère accompagnait sa belle-fille, à moins que ce soit le mari (à défaut, le fils aîné) ; les femmes âgées seulement peuvent aller et venir relativement librement. Il y a une sorte de non confiance radicale envers la femme ; s'y ajoutent l'idée de la protection dont elle aurait besoin et l'idée encore persistante qu'une femme d'un certain rang ne doit pas avoir de charges à l'extérieur, donc n'a pas à sortir. » Vandevelde-Baillière H., *Malgré la Tourmente*, Paris, Éd. G. A. Pajeau, 1994, p. 160. Dans un ouvrage militant récent, le médecin Jacqueline Des Forts parle même d'« univers concentrationnaire » pour décrire la situation des femmes au foyer algériennes. Cf. Des Forts J., *Le Droit de vivre et de bien vivre pour celles qui donnent la vie : femmes et développement*, Oran, Éd. du CRASC, 1995, p. 105.

[188] Sur cette question au Maroc, cf., pour le témoignage de la fondatrice et figure pionnière de l'Association Solidarité Féminine (ASF) créée en 1985 à Casablanca, Aïcha Ech-Chenna – que j'ai également interrogée dans le cadre de l'enquête collective en avril 2008 –, Ech-Chenna A., *Miseria*, Casablanca, Le Fennec, 1997. Pour une enquête ethnologique, cf. Tinouch-Stucki M., *Dire la maternité célibataire. Étude menée entre Casablanca et Rabat (Maroc)*, Mémoire de Licence en Ethnologie, Neuchâtel (Suisse), Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Institut d'Ethnologie, 2004. Pour une enquête sociologique, cf. Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte – Enquête raisonnée sur les filles-mères et les enfants abandonnés au Maroc*, Casablanca, Le Fennec, 2005.

[189] Le démographe K. Kateb rapporte que « selon le rapport de *Human Rights Watch*, entre 66 000 et 88 000 filles âgées de moins de 15 ans sont employées comme domestiques. Elles travailleraient de 15 à 18 h par jour, pour le gîte, le couvert et un salaire équivalent à 20 $ par mois. » (Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *Genre, sexualité et société*, n° 6, automne 2011, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 27 février 2012 [en ligne : http://gss.revues.org/index1987.html], note 11). P. Vermeren précise quant à lui que « les petites bonnes, âgées de 5 à 15 ans (73 % d'entre elles ont moins de 13 ans, et plus de 25 % ont moins de 10 ans), souvent originaires de la campagne, sont recueillies par des familles urbaines. Provenant des orphelinats ou envoyées par leurs familles, elles participent aux activités ménagères de la maison qui les héberge, où on leur demande une disponibilité totale. En 1995, les trois-quarts d'entre elles percevaient moins de 300 Dh par mois, généralement envoyés à leur famille. Elles sont de ce fait privées de leurs droits

forcés des jeunes filles autrefois, des unions familialement « arrangées », dans une écrasante majorité de cas, à des âges plus tardifs aujourd'hui, privilégiant toujours l'endogamie familiale – cf. encadré n° 2 –, des violences conjugales, de la polygamie – cf. encadré n° 3 – ou encore de la répudiation – cf. encadré n° 4 –, deux pratiques profondément discriminatoires et précarisantes pour les femmes. Il faut dire que dans les deux pays, le droit positif de la famille, inspiré par et s'appuyant sur la *charî'a*[190], demeure foncièrement inégalitaire.

Encadré n° 2 : Des mariages « forcés » aux mariages « arrangés », la persistance de l'endogamie familiale

Le démographe Kamel Kateb souligne :

« Pendant des siècles, les mariages étaient du ressort exclusif du groupe familial. Le choix des conjoints était décidé en dehors des principaux concernés ; il relevait des stratégies d'alliances claniques et tribales ou pour le moins familiales. Cette logique entraîne de fait des mariages où l'endogamie est dominante. […] Dans ces conditions, la liberté de choix des conjoints était exceptionnelle, pour ne pas dire inexistante. Elle existait d'autant moins que, très souvent, les filles étaient mariées dès la puberté ce qui rendait encore plus difficile leur libre détermination (selon le *djber* – droit du chef de famille de marier sa fille âgée de moins de 15 ans). Certaines rencontraient leur époux le jour précédant la consommation du mariage. […] L'une des caractéristiques les plus importantes du système matrimonial maghrébin [demeure] la forte endogamie familiale. Une proportion relativement forte des unions se fait dans la parentèle. Les mariages entre cousins germains – plutôt du côté paternel que maternel – sont privilégiés. […] Considéré comme un élément fondamental dans le renforcement des liens claniques et tribaux, le mariage endogame a résisté au vaste mouvement d'urbanisation en cours dans les sociétés maghrébines […]. En Algérie, […] [dans] l'étude nationale statistique de la population en 1970 […], dans 23,3 % des mariages, les conjoints étaient cousins germains (19,9 en zone urbaine et 24,8 en zone rurale) et 8,7 % étaient des parents éloignés. […] L'enquête de 2002 (Enquête algérienne sur la santé de la famille, PAPFAM) indique que dans 33,3 % des mariages les conjoints avaient des liens de parenté (22,0 % étaient des cousins germains). Au Maroc, la proportion de mariages entre cousins germains est stable (de 16 % à 18 %) pour les mariages conclus entre 1955 et 1995 ; les mariages dans la parenté sont proches de 30 % au total pour la même période (CERED, 1997). […] Mais si le temps a peu d'influence […], le niveau d'instruction des femmes joue considérablement sur l'endogamie familiale. Plus une femme est instruite, moins elle se marie dans la parentèle. Dans l'enquête PAPFAM de 2002, les Algériennes âgées de 15 à 49 ans ayant fait des études supérieures ont déclaré à 87,3 % n'avoir aucun lien de parenté avec leur époux. Elles sont 9,2 % à avoir épousé un cousin germain. En revanche, les femmes sans instruction ont épousé leur cousin germain dans 27,4 % des cas et seulement 60 % d'entre-elles n'ont aucun lien familial avec leur conjoint […] [Pourtant,] dès les premières années d'indépendance, les législations nationales des différents pays ont fixé un âge minimum du mariage à 15 ans pour s'opposer à ces pratiques, et ont décrété la nullité du mariage conclu sans l'accord explicite des concernés (y compris la future

élémentaires (droit à l'éducation, droit de jouer) et elles sont nombreuses à subir des violences domestiques, régulièrement rapportées par la presse. » (Vermeren P., *Le Maroc en transition*, Paris, La Découverte/Syros, 2001, p. 80).

[190] La *charî'a* est la « loi sacrée, normativité révélée de l'Islam, dont la *sunna* du Prophète et certains versets du Coran sont considérés comme l'origine. […] Les juristes musulmans déduisent le droit (*fiqh*) de la *charî'a*. » (Mervin S., *Histoire de l'Islam. Doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Université », 2000, p. 13, 58, 61 et 64). Censée être adaptée continuellement en fonction des réalités sociales évolutives par le travail d'interprétation [*ijtihâd*], la *charî'a* codifie les aspects publics et privés de la vie d'un musulman, ainsi que les interactions sociales. Le niveau, l'intensité et l'étendue de son pouvoir normatif varient considérablement sur les plans historique et géographique.

épouse). Ces mesures ont mis fin, devant la loi, au droit des parents d'imposer un mari à leurs filles. En même temps, et surtout, elles ont donné aux femmes le droit de refuser un époux qu'elles n'auraient pas souhaité, même si cela ne signifie nullement que les femmes ont automatiquement et immédiatement exercé ce droit. La loi a obligé les parents à obtenir l'accord des futurs conjoints avant la conclusion du contrat de mariage, sous peine de voir exprimer un refus devant le *cadi*[191] ou l'officier d'état civil chargé d'enregistrer l'acte de mariage. Elle a ainsi créé les conditions d'une évolution du "mariage forcé" vers le "mariage arrangé". Les parents doivent dès lors convaincre les futurs conjoints que leur choix correspond aux intérêts profonds des postulants au mariage. L'enquête nationale sur la famille au Maroc indique que dans 64,8 % des cas, le mariage est arrangé par au moins un des deux parents et que, dans 8 cas sur 10, la famille choisit le conjoint de la fille (CERED, 1997). […] L'enquête marocaine de 1995 a montré que 16,1 % des femmes enquêtées ont choisi elles-mêmes leur premier mari. […] Si les lois des pays du Maghreb accordent aux filles la possibilité d'accepter ou de rejeter un prétendant, elles ne les conduisent pas automatiquement à prendre pour époux l'homme de leur choix. Elles ne leur donnent que la liberté de rejeter les prétendants qui se présentent aux parents. Peuvent-elles imposer un tel choix à leur famille sans courir le risque d'une rupture avec le milieu familial ? Ce n'est pas encore toujours le cas […] En effet, la tutelle matrimoniale impose l'accord du *wali* (tuteur – nécessairement un homme de la famille) pour la conclusion du contrat de mariage. Cependant, y compris lorsqu'il y a libre choix des concernés, le consentement du tuteur légal est souvent nécessaire […]. En Algérie, la loi (le code de la famille 1984) impose l'autorisation du *wali* de la future épouse pour entériner un mariage, quels que soient son âge et son statut social ou professionnel […] ; cette disposition n'a pas été remise en cause par les aménagements proposés en 2005. En revanche, au Maroc (2004) […] le tutorat matrimonial a été aboli […]. [En outre,] le processus de négociation substitué à la décision irrévocable du chef de famille a fondamentalement influé sur le recul de l'âge à la première union des filles et, par suite, des garçons. »
Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*. Cf. aussi *infra* IV.A.1 et 2 et Bourdieu P., *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 271-331.

Encadré n° 3 : La polygamie en Algérie et au Maroc – Droit, société et littérature

En Algérie, l'égalité entre les sexes, pourtant proclamée dans l'article 29 de la Constitution algérienne, apparaît, dans les faits, largement lettre morte, en raison notamment des prescriptions du Code de la famille. Finalement adopté le 9 juin 1984 (soit 22 ans après l'indépendance) par l'Assemblée Populaire Nationale composée d'un parti unique, le Front de Libération Nationale (FLN), il a fait l'objet de plus de deux décennies d'âpres débats entre « modernistes » et « conservateurs ». Ces derniers l'ont emporté au final : s'appuyant sur la loi coranique, ce Code est et demeure en effet d'inspiration patriarcale. Rebaptisé « code de l'infamie » par les militantes féministes, il admet notamment la polygamie (en fait, au sens strict, la polygynie). Face à l'opposition des fondamentalistes et des imams, fonctionnaires de l'État en Algérie, le Président Abdelaziz Bouteflika, légiférant par ordonnance par crainte d'un possible désaveu du Parlement, n'a pas abrogé cette disposition dans l'ordonnance du 27 février 2005 portant amendement du Code – pas plus d'ailleurs que le tutorat matrimonial, qui interdit dans les faits aux femmes de choisir librement leur conjoint sans l'accord de leur *wali* (tuteur légal, père ou frère), ou que la répudiation (cf. encadré n° 4). Pourtant, la polygamie, réservée aux plus favorisés, est devenue résiduelle en Algérie, en particulier en zones urbaines, pour des raisons essentiellement économiques. En 2005, la polygamie (essentiellement la bigamie dans les faits) concernerait moins de 1 % des ménages algériens, même si en 2008, elle toucherait encore 3 % des femmes mariées âgées de 15 à 49 ans – cette proportion demeurant stable depuis le début du XXI^{e} siècle. Depuis la réforme de 2005 toutefois, la polygamie doit dorénavant être autorisée par un juge, après

[191] Dépendant du calife, le *cadi* (ou *qâdî*) est un juge musulman qui remplit des fonctions de conciliation civiles, judiciaires et religieuses. Á la fois juge de paix et notaire, il règle les conflits, querelles et dissensions de la vie quotidienne en application de la loi coranique : mariages, divorces, répudiations, successions, héritages, etc.

que ce dernier se soit assuré que les futures co-épouses ont été informées de la volonté du mari et qu'elles y ont « consenti » et après que le juge ait déterminé la capacité de l'époux à « assurer l'équité et les conditions nécessaires à la vie conjugale. »
Cf. notamment Ascha G., *Mariage, polygamie et répudiation en Islam – Justifications des auteurs arabo-musulmans contemporains*, Paris, L'Harmattan, 1998 ; Hammouda N.-E. et Cherfi Feroukhi K., « La Nuptialité en Algérie : quelle transition ? », Princeton, IUSSP, 2009, p. 9 [en ligne : http://iussp2009.princeton.edu/abstractViewer.aspx?submissionId=93174] et, pour la période coloniale, Kateb K., « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 29, n° 1, 2000, p. 1-32.
Pratique plus fréquente dans les générations antérieures, la polygamie est surtout abordée par les écrivaines algériennes les plus âgées du corpus : ainsi par exemple, Assia Djebar l'évoque-t-elle dans son roman *Ombre sultane* (Paris, Jean-Claude Lattès, 1987) : Isma, la narratrice, y raconte sa vie de couple avec un époux tyrannique et sa répudiation au profit d'Hajila, la seconde femme de son mari, originaire d'un bidonville d'Alger, jeune, naïve et quasi illettrée. Ce thème est également traité par Aïcha Lemsine (cf. notice n° 9) dans son roman *La Chrysalide – Chroniques algériennes* (Paris, Éd. Des Femmes, 1976). Le roman retrace les trajectoires de deux personnages féminins, Khadidja et Faïza, en lutte contre les codes patriarcaux et pour la reconnaissance de droits économiques et sociaux (éducation, travail…) pour les femmes. Plus jeune que les précédentes, Leïla Marouane aborde aussi la polygamie dans *Le Châtiment des hypocrites* (Paris, Seuil, 2001).

Au Maroc, la réforme parlementaire en février 2004 du Code du statut personnel marocain de 1957 (dit Nouveau Code de la Famille – NCF – ou nouvelle *Moudawana*) voulue par le roi Mohammed VI, s'est assortie d'un rappel prudent par le souverain chérifien, après chaque modification, d'un verset du Coran. Commandeur des croyants en tant que descendant du Prophète, il a insisté sur le fait qu'il ne pouvait pas rendre licites les actes, pratiques et comportements interdits par le Coran, ni rendre illicite ce qui y est autorisé. C'est pourquoi les conditions inégalitaires d'héritage, par exemple, n'ont pas été modifiées et que la polygamie, comme la répudiation (cf. encadré n° 4), restent possibles sous conditions. Si la nouvelle *Moudawana* a supprimé le tutorat matrimonial, elle n'a pas, en effet, aboli la polygamie (ici aussi au sens strict, la polygynie), même si cette pratique humiliante pour les femmes est désormais encadrée. Dans son article 40, le NCF stipule que « la polygamie est interdite lorsqu'une injustice est à craindre envers les épouses. Elle est également interdite lorsqu'il existe une condition de l'épouse en vertu de laquelle l'époux s'engage à ne pas lui adjoindre une autre épouse. » Une future épouse peut donc ainsi conditionner son acceptation du mariage – les femmes n'ayant plus en la matière de tuteur légal [*wali*] – à un engagement de l'homme à ne pas prendre par la suite d'autres épouses. En outre, le mari envisageant de prendre une seconde femme (par exemple en cas d'infécondité de la première) doit obtenir l'autorisation du juge (article 42), qui doit vérifier que l'époux est capable de traiter équitablement les deux femmes en matière de pension alimentaire et de logement (article 41), et s'assurer que la première épouse a été officiellement informée du nouveau projet marital de mariage. Mais l'accord de cette dernière n'est pas requis par le Code, contrairement à une idée commune persistante. Autrement dit, le refus de l'épouse n'empêche pas son mari de contracter un second mariage s'il obtient l'autorisation du juge, mais la femme peut alors engager une procédure de divorce pour discorde ou désunion [*chiqaq* – article 94], laquelle, dans la mesure où elle prend « en considération la responsabilité de chacun des époux dans les causes du divorce » (article 97) est censée ouvrir pour l'épouse lésée un droit de compensation pécuniaire en raison du préjudice subi. Cette initiative féminine suppose néanmoins que l'épouse dispose des ressources culturelles et économiques suffisantes lui permettant de prendre un avocat et d'assumer les conséquences de la séparation pour elle et ses enfants (rappelons ici qu'au Maroc, selon les données du recensement de 2004 du

Haut Commissariat au Plan (HCP), le taux d'analphabétisme des femmes s'élève à 54,7 % et continue donc de concerner plus d'une femme sur deux – cf. *infra* IV.A.1). En pratique, de nombreuses premières épouses se voient obligées de céder à la volonté maritale, et si la polygamie se raréfie très nettement dans les faits – en 2008, elle ne concerne ainsi plus que 0,27 % des mariages contractés dans l'année –, en particulier au sein des jeunes générations citadines, c'est surtout en raison de l'urbanisation, de la pénurie de logements et de la précarité accrue des conditions économiques globales d'existence, qui affectent les situations et les revenus masculins. Selon des données du Ministère de la Justice marocain, le nombre de mariages polygamiques (en réalité bigamiques, même si la loi continue d'autoriser un maximum de quatre épouses) serait passé de 904 en 2004, soit la date d'entrée en vigueur de la nouvelle *Moudawana*, à 841 en 2005, 864 en 2007 (0,29 % des mariages annuels) et 836 en 2008 (0,27 % des mariages annuels, soit une régression – non constante – oscillant entre 7,5 % et 4,4 %). Des associations féministes telles l'Association Démocratique des Femmes du Maroc (ADFM) ou la Ligue Démocratique pour les Droits des Femmes (LDDF) jugent ces avancées juridiques et pratiques insuffisantes. Insistant sur le fait que la magistrature marocaine, majoritairement composée d'hommes, est davantage réputée pour son conservatisme (et, parfois, pour sa corruptibilité) que pour son « progressisme », elles critiquent le large pouvoir d'appréciation laissé aux juges en cette matière et leur « indulgence » dans la réponse qu'ils donnent en général aux requêtes de leurs congénères : en effet, l'autorisation judiciaire au mariage polygamique a été délivrée dans 29,7 % des affaires traitées en 2007 (contre certes 43,4 % en 2006 et 80 % en 2005, soit un an après l'entrée en vigueur de la réforme), et de très fortes disparités subsistent selon les villes. Pour la force du symbole, elles persistent à réclamer l'abolition pure et simple de cette pratique devenue résiduelle. Pourtant, les freins culturels et religieux restent forts, et il semble que les Marocains demeurent très partagés sur cette question. En l'absence d'enquête sociologique robuste menée sur ces représentations, on peut toutefois mentionner les résultats troublants d'un sondage en ligne réalisé en 2008 pendant un mois par le quotidien francophone *Aujourd'hui Le Maroc* (dont la cible est un lectorat plutôt urbain, actif, favorisé culturellement et économiquement). Un échantillon spontané de 4 800 internautes a participé à ce sondage. Á la question directe « Faut-il abolir la polygamie », 50 % ont répondu par l'affirmative, 47,5 % par la négative (de manière plutôt contre-intuitive, cette réponse augmente avec le niveau de diplôme), et 2,5 % se sont abstenus. La variable bio-sociétale de l'âge apparaît également discriminante, puisque, assez logiquement, les répondants les plus âgés sont aussi les plus favorables au maintien de la polygamie : c'est ainsi le cas de 60 % des plus de 60 ans, contre (tout de même) 36,9 % des 18-24 ans…

Dans la littérature marocaine écrite par des femmes, le thème de la polygamie est notamment traité par Souad El Alaoui Ben Hachem (cf. notice n° 22) dans la nouvelle « Khalti Hiba » de son recueil *Lalla Khalti ou la vie au féminin* (Casablanca, Eddif, 2003, p. 17-27), par Halima Hamdane dans son roman autobiographique *Laissez-moi parler !* (*op. cit.*), par Fatema Mernissi dans son roman *Rêves de femmes – Une enfance au harem* (Paris, Albin Michel, 1996 et Casablanca, Éd. Le Fennec, 1997) à travers la figure de Yasmina, qui partage son époux avec huit autres femmes, ou encore évoqué par Bahaa Trabelsi dans son premier roman, *Une Femme tout simplement* (Casablanca, Eddif, 1995, p. 68).

Encadré n° 4 : La répudiation en Algérie et au Maroc – Droit, société et littérature

La répudiation est une institution du droit musulman. Le principe est qu'un homme peut répudier jusqu'à trois fois sa femme. Après la troisième répudiation, il ne peut plus épouser cette femme.

En Algérie, le Code de la famille continue d'accorder un droit inconditionnel de répudiation aux hommes (art. 48). Cette disposition, fustigée par les féministes, n'a pas non plus été abrogée par l'ordonnance du 27 février 2005 portant amendement du Code. De même, et à la différence du Maroc depuis 2004, l'épouse est toujours soumise au devoir d'obéissance envers son mari. En pratique, cela signifie qu'elle doit obtenir l'accord préalable de ce dernier si elle souhaite travailler, et l'autorité parentale ne lui est confiée qu'en cas de décès de l'époux ou d'incapacité établie de celui-ci. Les droits relatifs à l'héritage demeurent également inchangés : comme le Coran le stipule explicitement (et le Président Abdelaziz Bouteflika a bien pris soin de réaffirmer en 2005 la primauté de la loi coranique sur les législations nationale et internationale), ne revient à une femme que la moitié de ce qui revient de droit à un homme de même rang. Le seul progrès substantiel de l'ordonnance de 2005 se trouve dans l'obligation désormais faite à l'époux divorcé d'assurer le logement à ses enfants dont la garde est confiée à la mère.
Dans les faits, la pratique de la répudiation tend aujourd'hui à se raréfier. Les dernières statistiques du Ministère de la Justice algérien font ainsi état, pour l'année 2009, d'environ 2 000 cas – le plus souvent pour cause de stérilité (réelle ou supposée) de l'épouse.
Cf. Ascha G., *op. cit.* ; pour la période coloniale, cf. Kateb K., « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *op. cit.*
Dans les écrits féminins algériens, le thème de la répudiation est notamment abordé par Maïssa Bey dans *Bleu blanc vert* (*op. cit.*) – le père du héros, Ali, répudie en toute impunité et sans compensation son épouse dévouée –, Assia Djebar dans *Ombre sultane* (*op. cit.*), Aïcha Lemsine dans *La Chrysalide* (*op. cit.*), Hafsa Zinaï Koudil dans *Sans voix* (Paris, Plon, 1997), Leïla Marouane dans *Ravisseur* (*op. cit.*) – un patriarche omnipotent et violent y répudie sa femme au seul motif qu'elle a rendu visite seule à son petit fils nouveau né[192] –, *Le Châtiment des hypocrites* (Paris, Seuil, 2001) et *La Jeune fille et la mère* (Paris, Seuil, 2005), ou encore Malika Mokeddem dans son premier roman autobiographique, *Les Hommes qui marchent* (Paris, Ramsay, 1990).

Au Maroc, avant les réformes de 1993 et de 2004, la répudiation était un droit exclusif, discrétionnaire et à effet immédiat du mari, qui n'avait pas à motiver sa décision. Il suffisait pour ce dernier d'établir une simple lettre privée devant un responsable religieux, pour que la dissolution unilatérale du mariage par l'époux soit immédiatement actée, sans forcément que l'épouse en soit même avisée. Il s'agissait de la forme légale de dissolution du mariage la plus « expéditive » et aussi la plus répandue dans le royaume chérifien, au mépris total des droits des femmes et de leurs enfants éventuels. Le Nouveau Code de la Famille, s'il n'abolit pas la répudiation, la soumet néanmoins dorénavant à l'autorisation préalable du juge (article 79) (qui doit chercher, par deux fois, dans un délai espacé de 30 jours, à « réconcilier » les conjoints s'ils ont des enfants – article 82) et exige la présence en personne des deux époux lors de son enregistrement judiciaire (article 81), de sorte que la femme puisse défendre ses intérêts face aux allégations du mari. Si la femme personnellement convoquée « ne se présente pas sans communiquer d'observations par écrit, le tribunal la met en demeure par l'intermédiaire du ministère public et, à défaut » de réponse, le juge prononce la répudiation sur confirmation de l'époux (article 81). Si le mariage a été consommé, la répudiation peut en outre ouvrir un droit à compensation, appelé « don de consolation » [*mutâh*], pour l'épouse et les enfants éventuels (procédure

[192] Il est intéressant de noter que dans ce roman, L. Marouane subvertit manifestement la procédure de la répudiation, en la faisant tourner au profit de l'épouse. En effet, cette décision du patriarche va marquer le début de son déclin, de sa perte de pouvoir et de sa folie. Il décide en effet de remarier sa femme à un voisin, Youssef, mal considéré dans le voisinage parce qu'à 50 ans, cet érudit, présenté comme efféminé, est demeuré célibataire sans enfant et est suspecté d'impuissance. Au final, l'épouse répudiée retournera la violence subie en pouvoir : elle profitera très largement de ce remariage, et échappera totalement au contrôle de son ex-mari en se réfugiant en Angleterre, emmenant avec elle son fils unique, puis revenant chercher ses filles.

du *khol'*), que le juge évalue en fonction « de la durée du mariage, de la situation financière de l'époux, des motifs du divorce, du degré d'abus avéré dans l'exercice de ce droit par l'époux » et du préjudice subi par l'épouse (articles 83 et 84). Toutefois, lorsque la femme est atteinte d'une « maladie grave ou contagieuse », ou d'une « infirmité génitale », son époux peut la répudier sans rien lui devoir. De même, si le mari a été induit en erreur par sa femme, qui lui aurait caché qu'elle souffrait d'une « maladie grave ou contagieuse », ou d'une « infirmité génitale »; il peut la répudier et lui demander le remboursement de la différence entre la dot versée et celle couramment admise par l'usage. On le voit, comme en matière de polygamie, la marge d'appréciation laissée au juge dans cette procédure foncièrement discriminatoire et dégradante pour les femmes est considérable. Il convient d'ajouter que cette forme de dissolution du mariage est, pour un temps, révocable : le mari a le droit de « reprendre » son épouse répudiée pendant la durée de l'*idda* [« retraite légale », *i.e.* absence de relations sexuelles ou délai de viduité], qui varie de trois à onze mois (articles 72 à 79 du NCF). Pendant cette période, « l'épouse loge dans le domicile conjugal ou, en cas de nécessité, dans un logement convenant à l'épouse et à la situation financière du mari » (article 84). Elle a alors droit à une pension alimentaire [*'nafaqat al idda*]. Á la fin de l'*idda*, la répudiation est irrévocable.

En pratique, il semble que l'encadrement procédural et financier par la nouvelle Moudawana du droit masculin à la répudiation ait produit un certain nombre d'effets rapides et considérablement réduit le nombre de répudiations, divisé par 3,5 dès la première année d'application de la réforme. Ainsi que le note la juriste Fatna Sarehane, « les statistiques avancées par le ministère de la justice, après une année d'application du nouveau Code, sont très significatives : en 2003, 37 548 cas de répudiations sous toutes ses formes ont été prononcées : répudiation du mari [*i.e.* sans compensation financière pour l'épouse, cas qui représentait un tiers des répudiations], répudiation moyennant compensation (*khol'*) […]. En 2004, la répudiation ne représentait plus que 10 449 cas seulement. » En 2004, les répudiations sans compensation financière pour l'épouse sont 4 fois moins nombreuses qu'en 2003 (2 908 cas contre 11 776), mais représentent toujours un tiers des répudiations enregistrées. Auparavant majoritaire, la répudiation ne représente plus en 2004 que moins d'un quart (24 %) des demandes de dissolution de mariage dans le royaume chérifien. (Source : Sarehane F., « La Répudiation, quels obstacles pour les Marocains résidant en France ? Exercice au Maroc et reconnaissance en France », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 58, n° 1, 2006, p. 57). Il n'a pas été possible de trouver des chiffres plus récents, mais ceux de 2004 semblent néanmoins devoir être interprétés avec précaution. Ce recul spectaculaire des répudiations peut en effet aussi être attribué à une période de prudence des maris face à l'entrée en vigueur de la réforme, et à l'attente d'éléments précis quant à sa mise en œuvre concrète par les juridictions en charge de l'appliquer. Toutefois, on notera qu'en 2005, la tendance paraît se poursuivre, puisque, selon le Ministère de la justice, les demandes de divorce introduites par les femmes ont augmenté de 58,57 % (contre + 45 % l'année précédente), tandis que celles à l'initiative des maris ont reculé de 42,7 %.

Dans la littérature marocaine, le thème de la répudiation est notamment évoqué par l'écrivaine, scénariste, productrice et militante féministe Noufissa Sbaï (cf. notice n° 26) dans ses deux romans fondés sur des « histoires véridiques », *L'Enfant endormi* (Rabat, Éd. Edino, 1987) et *L'Amante du Rif* (Casablanca et Paris, Eddif/ Éd. Paris-Méditerranée, 2004), par l'avocate féministe Fadéla Sebti dans son récit fondé sur des témoignages de clientes *Moi, Mireille, lorsque j'étais Yasmina*, (Casablanca, Le Fennec, 1995), par Nedjma dans ses deux premiers « contes intimes », *L'Amande, op. cit.* et *La Traversée des sens* (Paris, Plon, 2009) – cf. *infra* et V.B) – et par Bahaa Trabelsi dans son premier roman, *Une Femme tout simplement*, *op. cit.*, p. 68.

S'appuyant sur leurs propres périodes de socialisation adolescente, mais optant pour des stratégies discursives diverses, de nombreuses écrivaines (franco-)algériennes et

(franco-)marocaines[193] ont mis en récit et dénoncé ces manifestations de l'ordre patriarcal. Car, sans tomber dans l'écueil culturaliste, force est d'admettre que ces « formes de cultures configuratives » évoquées par l'anthropologue Margaret Mead[194] n'évoluent que très lentement.

De fait, comme on a commencé à l'esquisser, nonobstant les changements socioculturels, indéniables mais lents, qui affectent le Maghreb (cf. *infra* IV.A), le mariage (majoritairement encore arrangé – cf. encadré n° 2) de filles vierges demeure aujourd'hui un élément majeur des stratégies sexuelles et reproductives inspirées par une lecture patriarcale de l'islam, principe normatif majeur. C'est notamment par le maintien de cette règle que se perpétue le jeu des relations de pouvoir asymétriques entre les sexes.

Comme en témoignent les écrivaines, l'obligation sociale de rester vierge avant le mariage est ainsi littéralement incorporée par les filles dès le plus jeune âge, conscientes de cristalliser l'honneur et la respectabilité [*h'urma*] du père et, plus largement, celui de la lignée, tout en portant en elles la honte potentielle (II. A.). Socialisant les plus jeunes dans l'ignorance de la sexualité, les aînées, vecteurs principaux de l'éducation aux codes patriarcaux, continuent collectivement à jouer un rôle crucial dans la transmission normative, inlassable et précoce, de l'impératif doxique de la pudeur [*hichma*] et de l'interdit sexuel (II. B.). Un hymen certifié intact demeure le premier (parfois l'unique) capital féminin convertible sur le marché matrimonial, ce qui entraîne la rémanence de rites de clôture symbolique de la fragile membrane, mais aussi de pratiques de vérification et de certification prénuptiales de virginité (II. C.). Le lien profond unissant virginité et dot amène certaines écrivaines à dénoncer radicalement l'institution du mariage comme relevant de la « prostitution légale » (II. D.). Compte tenu de

[193] Á l'instar de Maïssa Bey (cf. notice n° 3), Nina Bouraoui (cf. notice n° 4), Hawa Djabali (cf. notice n° 5), Assia Djebar (cf. notice n° 6), Houria Kadra-Hadjadji (cf. notice n° 7), Aïcha Lemsine (cf. notice n° 9), Leïla Marouane (cf. notice n° 11), Malika Mokeddem (cf. notice n° 12), Leïla Sebbar (cf. notice n° 14), Khalida Toumi-Messaoudi (cf. notice n° 15) ou encore Hafsa Zinaï Koudil (cf. notice n° 16) pour l'Algérie ou encore, pour le Maroc, les universitaires Jamila Abid Ismaël (cf. notice n° 17 – *Calvaire conjugal*, Casablanca, Éd. Wallada, Non lieu, 2008), Anissa Bellefqih (cf. notice n° 19 – *Yasmina et le talisman*, Paris, L'Harmattan, 1999), Touria Hadraoui (cf. notice n° 23 – *Une Enfance marocaine*, Casablanca, Le Fennec, 1998), mais aussi la conteuse Halima Hamdane (cf. notice n° 24), la journaliste Bahaa Trabelsi (cf. notice n° 27), Nedjma (cf. notice n° 25) ou la nouvelliste Souad El Alaoui Ben Hachem (cf. notice n° 22 – notamment dans ses nouvelles « Les Veuves éplorées », « Madame ma cousine » ou « Madame la Comtesse » et « La Soie » ou « Les Perles » parues respectivement dans les recueils autobiographiques *Lalla Khalti ou la vie au féminin*, *op. cit*., p. 61-68, p. 105-113 et p. 115-123 et *J'ai mal en moi*, Casablanca, Eddif, 2004, p. 49-55 et p. 89-92).

[194] Cf. Mead M., *Le Fossé des générations*, Paris, Denoël, 1971.

l'ensemble de ces éléments, la description de la défloration de la jeune épousée au soir des noces comme un viol sacrificiel est récurrente dans la littérature (franco-)maghrébine écrite par des femmes (II. E.). Enfin, cette dernière vient rappeler qu'en cas de non virginité (supposée/constatée) de la mariée après la nuit de noces, persiste – en particulier en Algérie – une tradition solidement ancrée de « crimes d'honneur » (II. F.).

II. A. Le code de l'honneur et la honte d'avoir/d'être une fille

Ainsi que le souligne l'anthropologue 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"[195]. » La romancière franco-algérienne Leïla Marouane confirme cette réalité dans un entretien réalisé en novembre 2001 : « Dans un pays méditerranéen comme le mien, dès qu'on est une fille, on vous rappelle tout de suite le sens de l'honneur. Dans les patios, les femmes ne parlaient que de ça : une femme qui n'était plus vierge, une femme qui tombait enceinte en dehors du mariage, c'était horrible, c'était une catastrophe. Ça l'est toujours[196]. »

Les critères patriarcaux d'évaluation de « l'honnêteté » des filles apparaissent ainsi encore très prégnants dans les cultures algérienne et marocaine, qui plus est dans un contexte marqué par la montée de l'intégrisme religieux. Ainsi, l'universitaire Soumaya Naamane Guessous peut-elle affirmer lors d'un entretien mené à Casablanca en avril

[195] Zemmour Z.-E., *op. cit*. Pour reprendre les catégories d'analyse proposées par la chercheuse indienne G. C. Spivak dans un essai polémique, tout se passe comme si le discours patriarcal dominant produit sur les jeunes filles – mais aussi sur les femmes célibataires : cf. *infra* IV.B –, ces « subalternes » invisibles, totalement dépourvues de place sociale et qui n'existent pas en tant qu'« êtres individuels », « effaçait » littéralement ces dernières et les rendait muettes, sans voix propre pour évoquer leur condition (et être entendues/comprises). N'existant qu'à travers le discours de ceux qui les représentent, les jeunes filles maghrébines ici et, plus globalement, les femmes anciennement colonisées, ne pourraient accéder au statut de sujet du discours (*i.e.* parler pour elles-mêmes) et seraient donc dans l'incapacité d'atteindre une subjectivité autonome. Cf. Spivak G. C., *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Éd. Amsterdam, 2009 [e.o. : 1988] et Landry D., MacLean G. et Spivak G. C. (eds.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York/London, Routledge, 1996, notamment p. 175-202 et 287-308. Cf. aussi Mounir H., « Apprendre l'identité de genre par corps : les ambivalences du rapport entre corps et honneur dans l'éducation maghrébine », in Grenier-Torres C. (dir.), *op. cit.*, p. 163-176 et Ouadah-Bedidi Z., « Le Mariage au cœur du rapport individu-famille-société », in Vallin J. (dir.), *Du Genre et de l'Afrique. Hommage à Thérèse Locoh*, Paris, INED, 2009, p. 179-194.

[196] Marouane L., « Entretien (avec Michalon M.) », *L'Autre rive*, hors série, novembre 2001.

2007 :

> « Autour de nous, il n'y a pas un environnement qui accepte que nous nous comportions et que nous réfléchissions en tant que femmes modernes. […] Nous sommes dans un monde qui se prétend moderne, mais les femmes continuent à être évaluées avec des critères traditionnels. Et ces filles qui occupent l'espace public, qui sont dans la rue et dans les universités, elles ne sont clairement pas à l'aise, parce qu'elles n'arrivent pas à être respectées. Que ce soit par leurs parents, leur famille, le voisinage ou dans la rue. […] Elles sont très souvent harcelées physiquement et verbalement dans la rue, mais aussi dans les bus ou à la plage si elles sont en maillot de bain, pour leur tenue vestimentaire ou parce qu'elles sortent à une heure tardive dans la rue. C'est qu'elle a forcément des mœurs légères. […] Parce que elle va être à la faculté assise à côté d'un garçon, si son père la voit dans la rue à côté d'un garçon, marchant à côté d'un garçon, c'est la catastrophe. C'est la honte ! La fille est dépositaire de l'honneur du père. Si elle rentre dans le quartier accompagnée d'un garçon, ça va être la catastrophe, tout le voisinage va commencer à les montrer du doigt. Donc les familles continuent à considérer que toute fille a un comportement suspect. Et tout ça tourne autour de la virginité. Puisque le critère numéro un pour évaluer une fille, c'est d'abord sa virginité. Elle a beau être, je ne sais pas, PDG d'une banque, avoir réussi partout, avoir réalisé toutes sortes de performances dans sa vie, sa valeur dépendra toujours de sa virginité et de son abstinence jusqu'au mariage. Si elle n'est pas vierge, c'est que c'est une fille nulle. »

Il faut souligner que les commérages du voisinage constituent en effet l'un des vecteurs principaux de la pression sociale exercée sur les jeunes filles. Dans leur étude consacrée aux relations de voisinage de femmes maghrébines, Sossie Andezian et Jocelyne Streiff-Fénart relèvent 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[197]. » Ces réseaux de voisinage servent d'ailleurs d'appui aux « marieuses » qui assistent parfois les mères de garçons [*oum walad*] dans leur recherche de jeunes épouses vierges pour leurs fils. Comme le rappelle l'anthropologue algérien Zine-Eddine Zemmour, outre le hammam (cf. *infra* II.C.3),

[197] Andezian S. et Streiff-Fénart J., « Relations de voisinage et contrôle social », *Peuples méditerranéens*, n° 22-23, avril 1983, p. 252.

> « […] les lieux de prédilection pour la prospection sont les fêtes de mariages et toute autre fête où se rassemblent les proches. […] [Les] qualités de la femme 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.[198] »

On l'aura compris : comme dans d'autres sociétés, « le mariage [n'est] pas simplement la sanction religieuse ou juridique d'un rapport sexuel. [C'est] finalement tout le personnage social, avec ses liens, qui se [trouve] engagé[199]. » Et dans le monde arabo-musulman, la première exigence pour espérer conclure une union matrimoniale demeure la virginité de la promise.

Cette réduction communément admise de l'honneur des femmes à leur virginité est dénoncée avec véhémence par la jeune journaliste et écrivaine féministe Sanaa El Aji lors d'un entretien qu'elle nous a accordé à Casablanca en avril 2007 :

> « Á la limite […], je comprends bien qu'une fille veuille s'abstenir d'avoir un rapport sexuel avant le mariage, si c'est un choix personnel qui ne dépend que d'elle. Je ne suis pas contre les filles qui veulent rester vierges ou contre les hommes et les femmes qui choisissent de se marier à la traditionnelle. Le problème, c'est que souvent, c'est la société qui impose ces comportements et qui fait choisir aux femmes un destin qui ne leur convient pas ! Ce n'est pas la fille qui choisit de rester vierge, mais elle sait que c'est la seule manière de prouver son honnêteté entre guillemets. Sinon, elle passe pour une fille qui couche, une *zinâ*[200], une pute qui ne vaut rien, une salope, ce n'est pas une fille bien, simplement parce qu'elle a déjà eu une expérience sexuelle. On la méprise, c'est tout, parce qu'elle a perdu sa virginité ! Les gens ne veulent pas d'elle, elle est rejetée ! Et ce que je ne comprends pas, c'est la relation obligée qu'on s'acharne à mettre entre hymen et vertu, entre hymen et honneur, entre hymen et valeurs… […] Nous, on s'obstine à vouloir donner une preuve d'honneur qui n'en est pas une !... […] L'hymen est considéré par beaucoup d'hommes et de femmes comme étant le symbole de l'honneur d'une fille. Je sais bien qu'on nous a toujours appris que la virginité de la femme, c'est soi-disant ce

[198] Zemmour Z.-E., *op. cit.*
[199] Foucault M., *Les Anormaux, op. cit.*, p. 254.
[200] Étymologiquement, le mot *zinâ* renvoie à la « sexualité illicite », à la « fornication », soit les rapports sexuels hors du cadre conjugal, proscrits par l'islam tant pour les hommes que pour les femmes (cf. *infra* II.C.1). Par extension, il désigne aussi la prostitution et les prostituées.

qu'elle a de plus précieux à offrir à un homme… Mais c'est horrible de réduire comme ça ce qu'elle a de plus cher à offrir à son homme à son hymen ! »

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

« Si l'homme avec qui on est aime plus notre membrane[201] que nous-mêmes, y'a un souci ! […] C'est la vie de la fille qui est en jeu : si elle perd sa virginité, elle a quasiment foutu sa vie en l'air parce qu'on la résume à ce bout de membrane. […] C'est triste ! […] Moi, ça m'a toujours exaspérée qu'on lie la valeur d'une femme à un bout de chair, qu'on lie l'honneur de la femme, son intégrité, ses principes, ses valeurs, à sa virginité ! »

Dans un entretien réalisé en novembre 2006 à Oran, une jeune romancière algérienne auteure d'un récit autofictionnel publié sous pseudonyme précise, sous couvert d'anonymat :

« Dans la société algérienne, […] pour les mères, la fille est un sujet d'angoisse, qui fait du tourment depuis sa naissance jusqu'au jour de son mariage, pour plusieurs raisons. D'abord, la préservation de sa virginité […] entraîne une tension permanente au sein de la famille. L'importance accordée à la chasteté de la femme est bien antérieure à l'arrivée de l'islam. L'hymen des vierges est perçu comme […] 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 possible. […] C'est ce qui valide l'adage populaire selon lequel "une fille non mariée est toujours une bombe" ! »

C'est l'une des raisons pour laquelle perdure encore au Maghreb une préférence socialement exprimée, de façon plus ou moins ouverte selon les milieux sociaux, pour les naissances masculines. Considérée comme portant en germe une menace de déshonneur, la naissance d'une fille est souvent accueillie sans joie : c'est toujours un

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

« fardeau », affirme une jeune écrivaine algérienne[202], « une calamité[203] », « une source d'angoisse et de malheur[204] » confirme la conteuse Fatouma, narratrice de Tahar Ben Jelloun dans *L'Enfant de sable*, « presque un deuil », renchérit la romancière franco-algérienne Nina Bouraoui. Un autre enjeu a trait à l'affirmation de la virilité masculine : si les naissances exclusivement féminines se répètent au sein d'une même famille, on estime communément qu'une malédiction divine frappe cette dernière, et la honte rejaillit sur le géniteur, perçu comme insuffisamment viril [*rajel*] (au sens normatif de la masculinité hégémonique dans les pays du Maghreb) pour engendrer des héritiers mâles. Les écrivains maghrébins ne sont pas en reste sur cette question, qui l'évoquent avec les mêmes termes et au moins autant de violence que leurs homologues féminines. Le romancier et poète marocain Tahar Ben Jelloun a ainsi constitué cet enjeu en prémices de son roman-conte *L'Enfant de sable* (Seuil, 1985). Sous le protectorat français, un riche potier, Hadj Ahmed Souleïmane, âgé de 50 ans, déjà père de sept filles dont il se désintéresse totalement – pour leur dénier toute existence, il refuse même de les nommer – et qu'il considère comme des « erreurs », comme autant de « deuils » successifs, se désespère de ne pas avoir de fils après 15 ans de mariage :

> « Le père n'avait pas de chance ; il était persuadé qu'une malédiction lointaine et lourde pesait sur sa vie : sur sept naissances, il eut sept filles. […] La malédiction prit l'ampleur d'un malheur étalé dans le temps. […] Sept, c'était trop, c'était même tragique. Que de fois il se remémora l'histoire des Arabes d'avant l'Islam qui enterraient leurs filles vivantes ! […] Avant l'Islam, les pères arabes jetaient une naissance femelle dans un trou et la recouvraient de terre jusqu'à la mort. Ils avaient raison. Ils se débarrassaient ainsi du malheur. C'était une sagesse, une douleur brève, une logique implacable. [Il a] toujours été fasciné par le courage de ces pères ; un courage qu'[il n'a] jamais eu. […] [Il] ne les [a] pas enterrées parce qu'elles n'existaient pas pour [lui]. […] Comme il ne pouvait s'en débarrasser, il cultivait à leur égard non pas de la haine, mais de l'indifférence. Il vivait à la maison comme s'il n'avait pas de progéniture. Il faisait tout pour les oublier, pour les chasser de sa vue. Par exemple, il ne les nommait jamais. […] Lui s'isolait et il lui arrivait parfois de pleurer en silence. Il disait que son visage était habité par la honte, que son corps était possédé par une graine maudite et qu'il se considérait comme un époux stérile ou un homme célibataire. Il ne se souvenait pas d'avoir posé sa main sur le visage

[202] Jeune romancière algérienne auteure d'un roman autobiographique publié sous pseudonyme. Entretien réalisé par I. Charpentier en novembre 2006 à Oran.
[203] Ben Jelloun T., *L'Enfant de sable*, *op. cit*., p. 161.
[204] *Ibid.*, p. 146.

d'une de ses filles. Entre lui et elles il avait élevé une muraille épaisse. […] [Il] ne [peut] leur donner [son] affection parce qu'[il] ne les [a] jamais désirées. Elles sont toutes arrivées par erreur, à la place de ce garçon tant attendu. […] [Il a] fini par ne plus les voir ni [s']inquiéter de leur sort. […] Savent-elles au moins qu'elles n'ont pas de père ? Ou que leur père n'est qu'un fantôme blessé, profondément contrarié ? Leur naissance a été pour [lui] un deuil. […] Il avait tout essayé pour tourner la loi du destin. Il avait consulté des médecins, des fqihs[205], des charlatans, des guérisseurs de toutes les régions du pays. Il avait même emmené sa femme séjourner dans un marabout[206] durant sept jours et sept nuits, se nourrissant de pain sec et d'eau. Elle s'était aspergée d'urine de chamelle, puis elle avait jeté les cendres de dix-sept encens dans la mer. Elle avait porté des amulettes et des écritures ayant séjourné à La Mecque. Elle avait avalé des herbes rares importées d'Inde et du Yémen. Elle avait bu un liquide saumâtre et très amer préparé par une vieille sorcière. Elle eut de la fièvre, des nausées insupportables, des maux de tête. […] Sa vie était devenue un enfer, et son époux, toujours mécontent, à la fierté froissée, à l'honneur perdu, la bousculait et la rendait responsable du malheur qui s'était abattu sur eux. Il l'avait frappée un jour parce qu'elle avait refusé l'épreuve de la dernière chance : laisser la main d'un mort passer de haut en bas sur son ventre nu et s'en servir comme une cuiller pour manger du couscous. Elle avait fini par accepter. […] Elle était prête à tous les sacrifices et nourrissait des espoirs fous à chaque grossesse. Mais à chaque naissance toute la joie retombait brutalement. Elle se mettait elle aussi à se désintéresser de ses filles. Elle leur en voulait d'être là, se détestait et se frappait le ventre pour se punir. Le mari copulait avec elle en des nuits choisies par la sorcière. Mais cela ne servait à rien. Fille sur fille jusqu'à la haine du corps, jusqu'aux ténèbres de la vie. Chacune des naissances fut accueillie […] par des cris de colère, des larmes d'impuissance. Chaque baptême fut une cérémonie silencieuse et froide, une façon d'installer le deuil dans cette famille frappée sept fois par le malheur.[207] »

[205] Au Maroc, les *fqihs* sont des sorciers traditionnels. Prétendant se fonder sur une lecture (ésotérique) du Coran, ils pratiquent la magie blanche à des fins thérapeutiques. Leur champ de « compétences » va du désenvoûtement à la lutte contre la possession, en passant par la fabrication de philtres d'amour, de « remèdes » contre la stérilité et/ou l'impuissance, etc.

[206] Employé dans ce sens, le marabout est le tombeau-sanctuaire blanc, surmonté d'un dôme vert (couleurs symboles de la paix et de la bénédiction en terres islamiques), où repose un saint soufi mystique, un maître spirituel dévot, sage et ascétique, vénéré par un culte populaire. Ces lieux, nombreux dans toute l'Afrique, sont réputés garantir protection et bénédiction. De multiples miracles leur sont encore attribués au Maghreb, comme la croyance, tenace au Maroc en milieu paysan et montagnard, mais aussi urbain, qui veut que les femmes (se croyant) stériles multiplient leurs chances de tomber enceintes si elles tournent sept fois autour du marabout en priant le saint d'intercéder auprès de Dieu. Comme j'ai pu personnellement le constater à la périphérie de Casablanca, de nombreux jeunes hommes rôdent également autour de ces marabouts.

[207] Ben Jelloun T., *L'Enfant de sable*, *op. cit*., p. 17-19, 22 et 123-124.

On le voit dans cet extrait (comme dans le suivant) : la « faute » majeure de ne pouvoir engendrer de fils est toujours, *in fine*, imputée aux mères. Constamment culpabilisées dans de tels cas, renvoyées à leur « nature » biologique forcément imparfaite, elles sont accusées d'« infirmité » physique, de « malformation » physiologique, de « maladie » ou de « manque d'hospitalité » – reproche grave dans la culture musulmane – à l'égard des embryons de sexe masculin. Lassé de la sorcellerie, le potier refuse toutefois de répudier sa femme ou de prendre une seconde épouse. Confronté à une huitième grossesse qu'il considère comme un nouveau « défi », il rejette la fatalité et décide d'affirmer sa toute puissance. Bouleversant l'ordre du monde, « trompant Dieu et ses prophètes[208] », ce père démiurge va imposer sa volonté par la ruse, face à ce ventre de femme qu'il n'arrive pas à « dompter ». La seule manière de « reprendre la main » est ainsi d'avoir recours à un subterfuge, avec la complicité de la vieille sage-femme, en vue d'échapper à l'humiliation et à la honte, de perpétuer l'honneur du nom et d'assurer l'héritage familial. En effet, au Maghreb, la famille est agnatique : compte tenu du caractère indivis du patrimoine, l'héritage se transmet de père en fils. Si un homme n'a eu que des filles, à sa mort, elles se partagent un tiers de ses biens, le reste revenant à leurs oncles. Dans *L'Enfant de sable*, la nouvelle née, Zahra, sera donc travestie, considérée comme un garçon, Ahmed, et élevée « selon la tradition réservée aux mâles[209] ». Ainsi Hadj Ahmed Souleïmane explique-t-il solennellement à son épouse, analphabète et soumise, le stratagème qu'il projette :

> « L'enfant à naître sera un mâle même si c'est une fille ! […] Tu es une femme de bien, épouse soumise, obéissante, mais, au bout de ta septième fille, j'ai compris que tu portes en toi une infirmité : ton ventre ne peut concevoir d'enfant mâle […]. Ça doit être une malformation, un manque d'hospitalité qui se manifeste naturellement et à ton insu à chaque fois que la graine que tu portes en toi risque de donner un garçon. […] Moi aussi je m'acharne sur ce ventre malade. Je veux être celui qui le guérit, celui qui bouleverse sa logique et ses habitudes. Je lui ai lancé un défi : il me donnera un garçon. Mon honneur sera enfin réhabilité ; ma fierté affichée ; et le rouge inondera mon visage[210], celui enfin d'un homme, un père qui pourra mourir en paix empêchant par là ses rapaces de frères de

[208] *Ibid*., p. 146.
[209] *Ibid*., p. 23.
[210] En terres d'islam, le rouge est la couleur de l'honneur (cf. *infra*). En outre, le visage appartient aux parties « publiques » du corps, considérées comme les organes nobles de présentation de soi, où se condense l'identité sociale (front, yeux, bouche, nez), et relève à ce titre de l'honneur masculin. Il impose de « faire front », de « faire face », de regarder les autres au visage et dans les yeux.

> saccager sa fortune et de vous laisser dans le manque. […] Alors j'ai décidé que la huitième naissance serait une fête, la plus grande des cérémonies, une joie qui durerait sept jours et sept nuits. Tu seras une mère, une vraie mère, tu seras une princesse, car tu auras accouché d'un garçon. L'enfant que tu mettras au monde sera un mâle, ce sera un homme, il s'appellera Ahmed même si c'est une fille ! J'ai tout arrangé, j'ai tout prévu. On fera venir Lalla Radhia, la vieille sage-femme ; elle en a pour un an ou deux, et puis je lui donnerai l'argent qu'il faut pour qu'elle garde le secret…[211] »

Ahmed/Zahra, née fille mais « fabriquée » garçon grâce à un mensonge collectif, deviendra un temps ce fils rêvé mais, solitaire, souffrira longtemps de cette confiscation originaire de son identité sexuée truquée/tronquée[212].

On l'aura compris avec cette parabole emblématique : n'est véritablement homme (vir)/père ou femme/mère que celui/celle qui a engendré des fils. Badra, l'adolescente narratrice de *L'Amande* de Nedjma, suggère également cette honte masculine de ne pas avoir d'enfant (mâle) lorsqu'elle brosse de manière crue le portrait peu flatteur de Hmed, le notaire quadragénaire auquel sa mère la destine en mariage. Après avoir déjà répudié deux épouses qu'il accusait d'être stériles, ce dernier a jeté son dévolu sur la jeune fille alors qu'elle était encore collégienne. « [Hmed] voulait des enfants. Rien que des garçons. Me pénétrer, m'engrosser puis se pavaner dans les fêtes d'Imchouk [village marocain natal de Badra], torse bombé et tête haute pour s'être assuré une descendance mâle[213]. »

Jusqu'à leur mariage, les filles, cadrées en permanence par le regard culpabilisant et le discours réprobateur à force inhibitrice du clan, sont considérées comme portant en elles la honte [*hchouma*/*ayb*] potentielle, susceptible à tout moment de compromettre l'honneur du père et, plus largement, celui de la lignée. Quand Fikria[214], la jeune narratrice de Nina Bouraoui dans *La Voyeuse interdite* – cf. *infra* II.B.1 –, a ses premières règles, son père, blessé dans son orgueil viril de n'avoir eu que des filles, entre dans une rage folle, la bat sévèrement et l'insulte, lui signifiant ainsi de manière

[211] Ben Jelloun T., *L'Enfant de sable*, *op. cit*., p. 21-23.
[212] Après le succès public de *L'Enfant de sable*, T. Ben Jelloun écrira la suite des aventures de Zahra, *La Nuit sacrée* (Paris, Seuil, 1987), qui lui vaudra le Prix Goncourt en 1987.
[213] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit*.
[214] *Fikr* signifie « intellect » en arabe. En choisissant ce prénom pour son héroïne, N. Bouraoui la présente comme une jeune femme révoltée qui réfléchit sur sa condition et tente de lutter contre la résignation, la fatalité auxquelles l'ordre patriarcal semble la condamner.

particulièrement violente que dorénavant, elle représente la souillure et porte en elle la possibilité du déshonneur :

> « Je me dirigeais vers mon cabinet de toilette pour tenter d'effacer les premières marques de la souillure tant redoutée mais il était trop tard. Mon père surgit dans ma chambre. Furieux, il se tenait la tête. Nue, les jambes entravées par le drap du crime, je tombais à ses pieds et plaidais mon irresponsabilité ; en ouvrant mes veines, la nature s'était dressée contre moi, mon cœur battait désormais dans mon bas-ventre, ses artères semblables à des gargouilles un jour de pluie dépassaient de ma fleur suppurante et déversaient sur mes cuisses toute leur haine et toute leur violence. Il me roua de coups et dit : "Fille, foutre, femme, fornication, faiblesse, flétrissures, commencent par la même lettre". Ce furent ses derniers mots[215]. »

La sociologue Liliane Mébarka Graine rappelle qu'en Algérie, « le déshonneur du père par sa fille est le plus dramatique de tous. Il l'est bien plus que celui du mari trompé car si l'épouse n'est qu'une alliée qu'on peut renvoyer chez elle en faisant retomber la honte sur la famille, la fille est une personne de la lignée et sa faute en "éclabousse" tous les membres[216]. » Maria-Angels Roques remet cette réalité en perspective en rappelant que

> « […] dans la zone Méditerranée, l'honneur a pris une ampleur particulière, de sorte que la gloire de l'individu retombe sur l'ensemble de sa lignée, de même que ses déshonneurs et ses hontes. Le sens de l'honneur du groupe implique un souci collectif constant d'affirmer son intégrité et sa supériorité. Ainsi chaque lignée prétend-elle valoir mieux que les autres. Dans une société constituée sur cette base, on luttera donc pour obtenir un maximum d'honneur et de reconnaissances publiques, qui formeront ensuite des biens héréditaires[217]. »

Évoquant les conséquences possibles de la perte de virginité d'une fille ou d'une sœur « sur les rapports de domination et de pouvoir » concernant « sa famille dans le village, dans la ville et dans la communauté familiale élargie », l'anthropologue Zine-Eddine

---

[215] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite*, Paris, Gallimard, 1991, p. 32-33.
[216] Mébarka Graine L., *Être une femme en Algérie*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Paris, Université de Paris 8 – St Denis, 1999.
[217] Roque M.-A., « Les Cultures, éléments vitaux des civilisations », *Les Cahiers de Confluences* : « Cultures du Maghreb », Paris, L'Harmattan, 1996, p. 11-33.

Zemmour affirme par exemple qu'

> « […] il est certain que des électeurs […] se comporteront différemment face à un membre de cette famille qui se présenterait à des élections locales. L'honneur et la respectabilité du candidat seront entamés et considérés comme souillés par le comportement déshonorant de la sœur. On peut perdre des élections à cause "d'une histoire de mœurs familiales" si cette histoire vient à se répandre. […] On peut aussi, dans un autre registre, se voir refuser la main d'une jeune fille qu'on demande en mariage si la famille du prétendant a connu un cas de perte de virginité dans un cadre non conventionnel. Cette famille perd la face pour longtemps, si ce n'est pour toujours[218]. »

Angoissées, les jeunes filles, « déjà coupable[s] à la naissance »[219], ont parfaitement intériorisé le déshonneur que leur « faute » engendrerait[220]. La peur de la réaction familiale s'ajoute à celle de « la rue ». Ainsi s'exprime un personnage d'ouvrière du textile analphabète âgée de 17 ans, qui découvre avec terreur qu'elle est enceinte après avoir eu deux rapports sexuels avec un jeune maçon qui refuse toute responsabilité, dont la Marocaine Siham Benchekroun fait la narratrice de sa nouvelle « Mère abandonnée » dans le recueil *Les Jours d'ici* :

> « De toute façon, le déshonneur ne peut venir que des filles. C'est comme ça depuis toujours. Les garçons ne sont pas responsables. C'est dans leur nature de déshonorer les filles. Ils ne peuvent pas en être tenus pour coupables. Tout le monde sait ça.
> Elle le sait aussi.
> C'est le devoir des filles de faire attention, pour ne pas être violées, pour rester vierges, pour ne pas être enceintes, pour ne pas se faire "*avoir*". […]
> Elle crève de peur. […]
> La nuit, quand elle parvient enfin à dormir, elle rêve d'un grand brasier d'où monte un feu puissant et très haut. Les gens du quartier hurlent autour d'elle et lui arrachent ses vêtements en la couvrant d'injures et de crachats. Puis soudain, elle se trouve en face de son père qui se tient debout, immense, alors qu'elle devient petite, petite, petite, à ne plus pouvoir se mettre sur ses jambes. Son père roule des yeux de dément et brandit un grand couteau de cuisine. […]

[218] Zemmour Z.-E, *op. cit.*
[219] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite, op. cit.*, p. 13.
[220] Sur ce « sentiment d'angoisse et de culpabilité devant la faute ou le déshonneur », cf. Premare A. de, « La Mère et la femme dans la société familiale traditionnelle au Maghreb – Essai de psychologie appliquée », *Bulletin de Psychologie*, t. XXVIII, n° 314, 1974, p. 91.

> Ils [sa famille et « la rue »] vont bientôt découvrir l'abominable vérité. Elle a une peur infinie de leur colère[221]. »

Évoquant également son père, instituteur algérien « indigène » francophone d'origine populaire, la romancière franco-algérienne Assia Djebar souligne que s'il l'a incitée à poursuivre ses études, il ne lui a toutefois pas permis de jouir pleinement de la liberté ainsi acquise. Et cela, dès la petite enfance. Dans son récit autobiographique *Nulle part dans la maison de mon père*, elle relate ainsi une scène survenue alors qu'elle avait 5 ans, qui l'a blessée à jamais : alors qu'elle tente de tenir en équilibre sur un vélo et s'élance dans la rue, elle est stoppée net par le regard scandalisé de son père, qui lui assène : « Je ne veux pas que ma fille montre ses jambes en montant à bicyclette ! » Un demi-siècle plus tard, la narratrice du récit se souvient de cet épisode comme d'une obscénité verbale, une blessure : « La seule blessure que m'infligea jamais mon père. » Á 17 ans, elle tombe amoureuse d'un jeune compatriote, qui lui fait découvrir la poésie arabe antéislamique. Elle écrit :

> « Comment lui [au père] faire savoir que mon corps est vierge (hantise de notre société, depuis des siècles), que je n'ai accepté que des baisers (qui ne m'ont même pas émue ni bouleversée, mais la transgression et le risque pris, oh oui, passionnément !) Comment oser avancer même la pointe du pied sur ce terrain interdit par la pudeur devant le père ? Chaque fois, une conclusion venait clore le dilemme : "Si je suis convoquée au tribunal du père… je me tue !"[222] »

Initiée dès le plus jeune âge, la transmission normative de l'impératif doxique de la pudeur [*lah'ia* ou *hichma*][223] et de l'interdit de la virginité apparaît sexuellement différenciée. Évoquant ces techniques du corps, qui naturalisent la partition sociale et la « valence différentielle des sexes[224] », l'anthropologue Henri Genevois rapporte ainsi

---

[221] Benchekroun S., « Mère abandonnée », in *Les Jours d'ici*, Casablanca, Éd. Empreintes, 2003, p. 96, 89, 95 et 98. C'est S. Benchekroun qui souligne.

[222] Djebar A., *Nulle part dans la maison de mon père*, Paris, Fayard, 2007, p. 39. Cf. Gronemann C., « Fictions de la relation père/fille : la déconstruction des mythes paternels dans Assia Djebar, *Nulle part dans la maison de mon père* », in Toro A. de, Zekri K., Bensmaïa R. et Gafaïti H. (dir.), *Repenser le Maghreb et l'Europe*. *Hybridations – Métissages – Diasporisations*, Paris, L'Harmattan, 2010 ; Rocca A., « Assia Djebar's *Nulle part dans la maison de mon père* : telling her Truth and reconfiguring the World », *Women in French Studies*, 2011, p. 112-124.

[223] Sur l'importance de la pudeur, de la modestie et de la réserve dans le code de l'honneur et les représentations collectives des sociétés arabo-musulmanes, cf. Abu-Lughod L., *Sentiments voilés*, *op. cit*.

[224] Selon l'expression de l'anthropologue F. Héritier. Cf. Héritier F., *Masculin/féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

que les parents kabyles, à l'occasion de la première pratique du jeûne du Ramadan, avaient pour coutume d'offrir à leur garçon une galette de farine appelée « galette d'un an » afin qu'il devienne vigoureux, alors qu'ils donnaient à leur fille une autre galette dite « intacte », symbole de sa virginité à conserver jusqu'au mariage où elle se devait d'arriver « entière »[225].

C'est donc surtout l'éducation des filles qui continue de se concentrer sur la sexualité et ses interdits, dont la transmission précoce et souvent allusive constitue l'un des pans fondamentaux de la socialisation primaire assumée par les femmes. Assurant, pour le compte des hommes, le contrôle du corps réifié des plus jeunes, les aînées jouent ici collectivement un rôle crucial, comme en témoignent les récits des écrivaines.

II. B. « La bonne éducation » – Socialisation des filles et transmission féminine de l'interdit sexuel

Qu'il s'agisse de la pudeur ou de la honte de leur propre corps dont elles ignorent souvent les mécanismes physiologiques, les filles incorporent littéralement dès la prime enfance le tabou de la virginité. Cette norme hégémonique est garantie, transmise et jalousement surveillée au premier chef par les femmes de la famille, alliées objectives du pouvoir masculin et ses principales représentantes en la matière. Dans son autobiographie à succès intitulée *Une Algérienne debout*, rédigée sous forme d'entretiens avec Élisabeth Schemla (alors journaliste et rédactrice en chef au *Nouvel Observateur*) et publiée chez Flammarion en 1995[226], la militante féministe et femme politique laïque et républicaine Khalida Toumi-Messaoudi (cf. notice n° 15) qualifie de « gendarmes de la virginité » ces puissants « relais du système patriarcal qui les opprime[227]. »

Généralement privées d'instruction, dépourvues de liberté quant à leur propre corps assujetti, des générations entières de femmes, grands-mères, futures mères et/ou belles-

[225] Genevois H., « Éducation familiale en Kabylie », Fichier de Documentation Berbère (FDB), n° 89, Fort National, 1966, p. 42, cité par Flanquart H., *op. cit.*, note 169 p. 213.

[226] Ces entretiens ont été réalisés alors que, condamnée à mort par le Front Islamique du Salut (FIS), K. Toumi-Messaoudi vit à Alger dans la semi clandestinité. L'ouvrage connaît un vif succès public. Il s'est vendu à plus de 100 000 exemplaires en France au cours de sa première année de parution, avant d'être réédité en poche (J'Ai Lu, n° 4077) et traduit dans de nombreuses langues, dont aux États-Unis en 1998 par A. C. Vila, sous le titre : *Unbowed : An Algerian Woman Confronts Islamic Fundamentalism* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998).

[227] Toumi-Messaoudi K. (avec Schemla É.), *Une Algérienne debout*, Paris, Flammarion, 1995, p. 47.

mères – *i.e.* celles que l'anthropologue Camille Lacoste-Dujardin appelle les « femmes-mères-de-garçons[228] » – ont été marquées par l'éducation qu'elles ont elles-mêmes reçue de leurs aïeules. Á leur tour, elles socialisent leurs filles dans l'ignorance et la peur, diffuse mais obsessive, de la sexualité, tue ou présentée comme « sale » et indigne, et dans la crainte des hommes, envisagés comme des ennemis irréductibles[229]. Mais en perpétuant ainsi la reproduction de l'ordre patriarcal, c'est aussi leur propre pouvoir domestique statutaire qu'elles contribuent à affirmer et à renforcer aux yeux de la communauté[230]. C'est ce qui explique qu'elles puissent se montrer, à l'occasion, « plus royalistes que le roi »…

II. B. 1. (L'absence de) discours sur la sexualité : les mères entre peurs, silence et non-dits

Pour les filles, dans un tel contexte de contention et de répression sexuelles, ne serait-ce que penser au sexe est un péché. Ainsi, dans son premier récit autofictionnel *La*

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

[229] On rappellera toutefois que de tels comportements maternels et le lien puissant établi entre virginité et valeur des filles sur le marché matrimonial constituaient aussi la norme dans l'ère occidentale, notamment en France, jusque dans les années 1960. Ainsi par exemple, l'écrivaine autosociobiographe française Annie Ernaux, née en 1940, évoque son adolescence dans *Les Années* et rappelle que « [le sexe] était le premier critère d'évaluation des filles, les départageait en "comme il faut" et "mauvais genre". […] La honte ne cessait pas de menacer les filles. […] Rien, ni l'intelligence, ni les études, ni la beauté ne comptait autant que la réputation sexuelle d'une fille, c'est-à-dire sa valeur sur le marché du mariage, dont les mères, à l'instar de leurs mères à elles, se faisaient les gardiennes […]. La fille mère ne valait plus rien, n'avait rien à espérer, sinon l'abnégation d'un homme qui accepterait de la recueillir avec le produit de la faute. […] La vie sexuelle restait clandestine et rudimentaire, hantée par "l'accident". Nul n'était censé en avoir un avant le mariage. » (Ernaux A., *Les Années*, Paris, Gallimard, 2008, p. 50, 73-74 et 81). Sur cet aspect, dans une optique socio-historique pour l'aire occidentale, cf. Knibiehler Y., *La Virginité féminine*, Paris, Odile Jacob, 2012.

[230] Pour le cas algérien, cf. aussi Charpentier I., « L'Interdit de la virginité transmis par les mères dans l'aire maghrébine », in Knibiehler Y. (dir.), *La Maternité à l'épreuve du genre. Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne,* Rennes, Presses de l'École des Hautes Études en Santé Publique (EHESP), 2012 et, de la même auteure, « "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 Fendler U., Gilzmer M. et Bienbeck R. (dir.), *Transformations. Changements et renouveaux dans la littérature et le cinéma au Maghreb depuis 1990,* Bayreuth, 2012. Pour le cas marocain, cf. Lacoste-Dujardin C., *Des Mères contre les femmes, op. cit.*

Voyeuse interdite[231], la romancière franco-algérienne Nina Bouraoui met en scène, dans une langue violente et crue, l'imaginaire d'une jeune narratrice, Fikria. Née à la périphérie d'Alger en 1970, élevée dans un milieu musulman très conservateur, elle est considérée, en tant que fille, comme « déjà coupable à la naissance[232] ». L'adolescente reçoit une éducation extrêmement rigide, organisée autour de la stricte séparation des sexes et de leurs espaces, du culte de la virginité, du déni du corps et du silence sur les questions sexuelles, pourtant sources de toutes les inquiétudes. Dès la puberté, Fikria est *hejbâna, i.e.* cloîtrée, à l'instar de ses deux sœurs Zohr et Leyla, dans la maison familiale[233]. Sa mère lui interdit même de regarder les fleurs, parce qu'elles pourraient lui suggérer des pensées « honteuses »… Enragée de solitude et de frustrations refoulées au nom d'une tradition mortifère à force d'être inhibitrice, elle ne connaît du dehors que la rue, cet espace masculin constamment épié depuis la fenêtre de sa chambre. La peur diffuse que Fikria éprouve vis-à-vis de la sexualité est transférée sur les hommes en général[234]. Dans un mélange de répulsion et de fascination, de dégoût et de désir, c'est en « voyeuse » désespérée qu'elle observe en cachette ceux qu'elle qualifie de « chacals

---

[231] Publié chez Gallimard en 1991, ce premier récit autofictionnel de N. Bouraoui constitue à ce jour le plus important succès d'édition de la romancière, avec 150 000 exemplaires vendus. Il lui a valu le Prix Inter (prix des auditeurs de France-Inter) en 1991. Pour des études littéraires sur ce texte très commenté par les critiques académiques des deux côtés de la Méditerranée, cf. notamment Fisher D., « "Rue du phantasme" : paroles et regard(s) interdits dans *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui », *Présence francophone* (Canada), n° 50, 1997, p. 46-66 ; Bivona R., *Nina Bouraoui : un sintomo di letteratura migrante nell'area franco-magrebina*, Dottorato di ricerca in francesistica – Letteratura francese e letterature francophone, Palermo, Università di Palermo, 1994 ; Serrano Manes M., « Nina Bouraoui, ou le regard libérateur d'une écriture migrante », *Francofonia* (Cadiz), n° 12, 2003, p. 181-193 ; Mc Illvaney S., « Double Vision : The Role of the Visual and the Visionary in Nina Bouraoui's *La Voyeuse interdite* (*Forbidden Vision)* », *Research in African Literature*, n° 35, hiver 2004, p. 105-120 ; Belarbi B., « La Fonction du regard dans *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui », *Insaniyat*, n° 29-30, juillet-décembre 2005, p. 115-134.

[232] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite*, *op. cit*., p. 13.

[233] Avant les années 1990, cette claustration des filles algériennes dans la maison familiale jusqu'à leur mariage n'était pas rare. Dans un entretien réalisé à Alger en novembre 2006, une journaliste, poète, nouvelliste et romancière algéroise, née en 1947 d'un père kabyle d'origine paysanne et montagnarde, « lettré » (niveau CEP) et « très politisé », militant nationaliste pendant la Guerre d'Algérie, commerçant, et d'une mère éduquée, élevée dans le quartier « européen » d'Alger, raconte ainsi, sous couvert d'anonymat, que, malade alors qu'elle était en classe de Terminale, elle n'a pas pu ensuite reprendre ses études : « mes parents, comme ils avaient marié mes trois grandes sœurs, ils ont eu besoin de quelqu'un à la maison, […] c'était fini, mes parents avaient besoin de quelqu'un, j'étais voilée comme on disait à l'époque, ah oui oui, je ne sortais pas dans la rue, […] mes parents m'ont retenue à la maison, parce qu'il fallait me marier, parce qu'il fallait faire les trucs comme ça, […] mon père était contre le mariage forcé des filles jusqu'à la fin de sa vie, […] mon père n'était pas un homme à forcer ses filles à se marier, donc il avait cette… cette grande délicatesse j'allais dire, il voulait pas, […] mais ma mère non, vous savez, les mamans au Maghreb, il faut qu'on ait des enfants, qu'on soit mariées, […] je ne sortais pas dans la rue, je restais à la maison [jusqu'à l'âge de] 22 ans, 22-23 ans, 23 ans. […] J'étais une fille *hejbâna*, qui veut dire, je portais pas le hijab, mais à l'époque, on portait pas le hijab, on disait *hejbâna*, qui voulait dire gardée à la maison, qui ne sortait plus […]. » Vivant toujours chez ses parents, et demeurée finalement célibataire sans enfant, elle précise : « la première de mes nouvelles que j'avais publiée dans un journal, c'était une fille qui était cloîtrée, qui était à la maison, cloîtrée, qui pouvait pas sortir […]. »

[234] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite*, *op. cit*., p. 12.

citadins » « esseulés et frustrés[235] » sexuellement. Ressassant à l'envi l'injustice qui lui est faite, la jeune fille révoltée s'interroge, interpelle ses semblables « passives et soumises » et accuse les aînées, « bourreaux obsédés par la similitude », garantes d'un ordre patriarcal hypocrite fondé sur l'exigence d'une « fausse pureté », qui perpétuent ses codes auprès de leurs filles. En proie aux fantasmes morbides, elle dénonce enfin la violence de la contention sexuelle imposée aux corps féminins – mais aussi masculins. Dans un long monologue intérieur amer et vengeur, dont la fonction apparaît tant introspective qu'interpellative, la narratrice dessine ainsi un portrait sans complaisance d'elle-même et de ses semblables (faussement) soumises, tout en apostrophant divers narrataires[236] (les hommes de la rue, les « jeunes filles », les pères, les grands-mères) au fil d'une sorte de plaidoyer-réquisitoire :

> « Chacals citadins, violeurs de conscience, l'œil chercheur aidé par un dard dressé en radar balayeur d'espace comme un cyclope attentif […], son sexe lourd et encombrant se déversant sur lui ou sur son semblable devant une fillette à la fois horrifiée et fascinée par le colimaçon sans tête ni yeux […]. Et nous jeunes filles ? Que faisons-nous pendant ce temps-là ? Ce temps perdu ! Fantômes de la rue, animaux cloîtrés, femmes infantiles ! Muses inassouvies ! […] Jalouses de nos sens et de notre beauté nous entretenons une fausse pureté. Oui je le dis, fausse ! Venez hommes ! Venez vous reposer de votre quête sans succès sur le creux de nos ventres, venez admirer les embryons d'impureté germer loin de vos caresses ! Venez sentir l'âcre parfum du vice et de la décadence qui embaume nos jardins solitaires et délaissés ! Attrapez des fenêtres les rêves des Mauresques qui s'imaginent sous leurs couvertures un ballet de verges insatiables aussi cinglantes que le fouet du père, aussi coupantes que la faux de la mort. […] Adolescentes, vous vivez dans l'ombre d'une déclaration fatale, votre jeunesse est un long procès qui s'achèvera dans le sang, un duel entre la tradition et votre pureté. Pures trop impures ! […] Qui doit payer ? Vous, grand-mères au doigt inquisiteur, détectives de fautes et de souillures, vous les "rabats plaisirs", moralistes à la gomme, bourreaux obsédés par la similitude, voleuses d'extases, empêcheuses d'amour ! Nous, les duplicata exacts de la première génération,

[235] On retrouve les mêmes topiques exprimées avec violence sous la plume de M. Mokeddem dans *Les Hommes qui marchent* : « Troupeau de la misère sexuelle, [les hommes] cloîtraient les femmes et s'affamaient tant de leur absence que la vue d'une seule adolescente dévoilée mettait une multitude en rut. Ils crevaient de privation. Le vieux sperme inéjaculé qui fermentait en eux moussait aux commissures de leurs lèvres. Cris de machisme, de haine et de misogynie, gueules tordues, nouées, mutilées par les frustrations perpétuelles jusqu'à n'être plus que bestialité carnassière ! » (Mokeddem M., *Les Hommes qui marchent*, *op. cit*., p. 254).

[236] Pour V. Jouve, de tels « narrataires interpellés » constituent des composants essentiels de l'autoréflexivité. Cf. Jouve V., *La Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2001.

> pécheresses passives et soumises ! […] Regardez nos âmes ! Elles sont gangrenées, sondez nos esprits au lieu de vous engouffrer amers et désireux dans notre cavité, impasse aspirante et inspiratrice ! Oui le corps reste intact mais bon Dieu, la pureté ne se borne pas à un dérisoire écoulement de sang ! La nuit le rideau se déchire et je les entends ces hyènes affamées, ces prétendues figures de vertu ! La toile de muqueuse se déchire par les branles de l'esprit, et nos plaintes narguent la jeunesse de la rue sans femme ; pauvres mâles, pauvres vieux, pauvre père, comme je vous plains[237] ! »

Dans le second « conte intime » de Nedjma, *La Traversée des sens*, dont l'intrigue est située dans l'Algérie coloniale, l'héroïne du roman, Leïla Omran, est également « 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[238]. »

Dans son roman autobiographique *Laissez-moi parler !*, publié aux éditions Le Grand souffle en 2006, la conteuse Halima Hamdane, ancienne professeure de français à Rabat établie à Paris depuis 1987, s'appuie aussi sur ses souvenirs d'enfance et sa propre histoire de jeune fille mariée à 17 ans puis divorcée, pour évoquer les trajectoires de différentes générations de Marocaines de milieux sociaux divers, qui se croisent, s'entremêlent et se racontent au fil de discussions. Le roman emprunte sa structure au modèle du conte des *Mille et une nuits*, articulé autour d'une histoire cadre dans laquelle sont enchâssés plusieurs récits. Le fil qui relie entre elles les femmes du roman est leur confidente, Dada Yitto, une esclave noire enlevée à sa famille à l'âge de dix ans pour être vendue, comme il était coutume au début du siècle, à une riche famille fassie, ancienne servante sans gages affranchie en devenant la seconde épouse du fils cadet du maître de maison. Explorant dans l'écriture la sphère habituellement close de l'intime féminin et les conditionnements qui la contraignent, Halima Hamdane souligne en particulier l'aliénation transmise par les femmes (ainsi par exemple des conseils donnés dans le récit par une mère à sa fille sur le point de se marier, relatifs à « l'art de l'obéissance » attendu de son sexe et de sa position d'épouse : « ne pas répondre, baisser les yeux, baiser les mains, sourire et remercier[239] »). Insistant sur le silence,

[237] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite*, *op. cit.*, p. 13-14.
[238] Nedjma, *La Traversée des sens*, *op. cit.*
[239] Hamdane H., *Laissez-moi parler !*, *op. cit.*

entretenu par les mères et accepté bon gré mal gré par les filles, qui entoure la sexualité et que ne viennent briser que des allusions obscures mais répétées visant à la présenter comme une menace, Halima Hamdane fustige le rôle joué par les aînées dans la reproduction de la domination masculine, malgré ce qu'elle nomme « la culture féminine de la plainte ». Dans une correspondance où elle fait parler une jeune femme instruite élevée dans une famille conservatrice, elle dénonce aussi les inhibitions et les frustrations que le silence (ou la parole) des mères génère chez les plus jeunes, dépossédées d'un corps perçu comme honteux :

> « Nous n'avions pas discuté entre nous de ce que nous avions compris sur le fonctionnement du corps. Le tabou avait déjà pris place en nous. Parler requiert des mots, et nous étions démunies de ce qui touche à l'essentiel. As-tu jamais parlé de sexualité avec ta mère ? Non bien sûr ! Fausse pudeur, faux-semblants. […] Je me sens une handicapée de la vie, du désir, de la jouissance. […] La parole de nos mères m'a marquée au fer rouge. Mon corps est tétanisé. […] Je suis incapable de vivre ma vie de femme. On nous a poussé à cadenasser nos cuisses, à nous méfier des hommes […]. Personne ne m'a jamais parlé d'échange, de désir, ni de plaisir. […] Monnaie de dupes. Hymen contre néant. *Walou*. Rien[240]. »

Génératrice d'ignorance, d'incompréhensions et d'angoisses expectantes pour les jeunes filles, l'absence d'éducation sexuelle couplée à l'intériorisation du tabou de la virginité peut avoir des conséquences dramatiques à court et moyen termes, comme le souligne Mohamed Hamouda, psychiatre au CHU d'Oran. Il évoque ainsi le cas d'une patiente issue de milieu populaire qui lui a

> « […] raconté qu'elle avait eu ses premières menstrues au cours d'une nuit. Elle venait d'une famille très modeste qui vivait dans la promiscuité. On ne l'avait jamais préparée à cet événement. Le lendemain, elle s'est réveillée et lorsqu'elle a vu le sang, elle a de suite pensé que son frère l'avait violée. Comme la sexualité était un sujet tabou, elle n'osait pas en parler ni à sa mère, ni à sa sœur, d'où l'émergence d'une angoisse, angoisse d'avoir perdu sa virginité. L'angoisse du fait de ne pas pouvoir en parler, parce que cela créerait un scandale familial, alors elle a gardé cela pour elle. Elle a refoulé jusqu'au jour où on

[240] *Id.*

est venu la demander en mariage. Là, l'angoisse s'est réveillée à nouveau. Ce qui a amené une décompensation psychotique par la suite[241]. »

On retrouve le même écho lors d'un entretien réalisé en avril 2007 à Kénitra avec une universitaire, docteure et professeure de littérature à la Faculté des Lettres de Casablanca. Née en 1965 d'un père instituteur et d'une mère au foyer soumise, elle est spécialiste de l'autobiographie féminine dans les pays de langue arabe et a publié deux recueils de nouvelles à dimension érotique, écrits (fait rare) à la première personne, où le désir sexuel féminin est placé au cœur de la réflexion. Elle aussi déclare avoir souffert, ainsi que ses sœurs, d'une éducation rigide. Scandée par des violences physiques ou symboliques (réprimandes, punitions, insultes, interdictions…), cette dernière s'organisait autour du culte de la virginité et du silence sur la sexualité, modèle que l'intellectuelle ne souhaite en aucun cas transmettre :

« Dans mon éducation […], ma mère était […] traditionnelle et très sévère. Elle nous punissait de temps en temps, surtout les filles : "ne fais pas ceci, ne fais pas cela"… […] Ça, c'est dû à notre société marocaine, elle avait peur qu'on ne soit pas strictes, qu'on ne soit pas des femmes comme il faut… des femmes vierges… Et qu'elle soit jugée, parce qu'elle a mal éduqué ses filles. […] La virginité était le grand point que les parents essayaient de [transmettre dans l'éducation des filles]… Moi […] j'étais contre cette éducation, j'étais contre ce point de vue et je crois que si j'avais une fille, je ne l'éduquerais jamais de cette façon, en lui inculquant l'importance de la virginité qu'on m'a transmise. Je lui parlerais de contraception […]. Bien sûr il y a énormément d'écrivaines que je connais qui éduquent leur fille d'une manière très civilisée maintenant, qui lui parlent de sexualité… Parce que nous, nous ne pouvions pas parler à nos mères de nos relations avec les garçons. »

Interrogée en novembre 2006 à Oran, une jeune romancière algérienne, auteure d'un roman autobiographique écrit sous pseudonyme, déplore quant à elle – sous couvert d'anonymat – les violations humiliantes de l'intimité des adolescentes que le contrôle du respect du tabou autorise :

« Il y a des sujets complètement tabous ! Par exemple, parler d'amour, de sexualité, quelque chose comme ça, jamais ! Rien que par exemple, une fois, j'avais dit le mot

[241] Hamouda M., *op. cit*.

> “embrasser”, je ne sais plus en quelle occasion, mais c’était gentil ! C’était un petit truc comme ça… Ma mère a été choquée ! […] Non, tous ces sujets-là, les relations hommes-femmes, c’est des sujets qu’on n’aborde pas… […] On est trop conditionnées. Les parents nous inculquent ce tabou [de la virginité] depuis toutes petites, ils nous gardent à la maison dès qu’on prend des formes, ils font passer la coquetterie pour de l’aguichage. […] La femme, on l’amène à se culpabiliser d’être femme. Par exemple, les premières règles, c’est tabou, on n’en parle pas, même à sa mère[242]. […] Ma mère vérifiait tout par derrière. Après moi, c’était toujours elle qui allait aux toilettes. Je ne sais pas ce qu’elle faisait, elle voulait voir… Elle voulait être sûre que je n’étais pas enceinte. Je trouvais ça très gênant. Bien sûr, on se taisait. […] Ma mère, elle ne m’a jamais dit qu’il ne fallait pas avoir de rapport sexuel avant le mariage ! On n’en parlait pas. Ça va de soi quand on est une fille de bonne famille ! »

Badra, la narratrice du premier « récit intime » partiellement autobiographique de Nedjma, *L’Amande,* évoque également la répression sexuelle dans laquelle elle a été socialisée au début des années 1960 dans un petit village du rif marocain : « 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[243]. »

Présentes également dans le quatrième roman de Leïla Marouane *La Jeune fille et la mère* – cf. *infra* II.B.2 –, les mises en garde répétées des mères à leurs filles quant à la fréquentation des garçons[244] ne sont certes pas toujours efficaces. Nonobstant les (menaces de) représailles physiques et psychologiques, le flirt avec l’autre sexe peut revêtir à l’adolescence tous les attraits du plaisir défendu et donc recherché, comme en témoigne en entretien une écrivaine marocaine auteure de nouvelles érotiques, interrogée en avril 2007 à Kénitra :

> « Nous [ma sœur et moi] avions commencé à nous habituer aux regards sur nous des garçons qui nous faisaient de jolis clins d’œil qui nous faisaient sentir qu’on avait

[242] Cette phrase fait écho à celle du romancier marocain Driss Chraïbi, évoquant dans les années 1940 sa mère, éclairée par son propre fils qui rêve pour elle d’émancipation, sur le fonctionnement jusqu’à lors tabou de son corps perçu comme honteux : **«** À trente-cinq ans, elle comprit enfin pourquoi et comment elle avait des menstrues. Jusqu’alors, elle était persuadée qu’elle avait une maladie “personnelle” dont il ne fallait parler à personne, pas même à son époux **»** (Chraïbi D., *La Civilisation, ma Mère !...*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 90).

[243] Nedjma, *L’Amande*, *op. cit.*

[244] Sur cet aspect, cf. aussi El Saadaoui N., *La Face cachée d’Ève. Les femmes dans le monde arabe*, Paris, Éd. Des Femmes, 1982, notamment p. 91 sqq.

> vraiment grandi. Ma mère nous grondait pour ça. Progressivement, nos petits seins ont commencé à apparaître sous nos habits, et ça nous amusait. On a commencé à prendre plaisir, moi et ma sœur, à leurs cajoleries et à les apprécier, puisque personne ne nous avait jamais caressé les seins ni embrassé… Ces petites choses n'ont pas duré puisque nous avons été surprises un jour par ma mère, qui a balayé tout ça et nous a fait retomber à nouveau dans l'enfance, à force de coups, d'insultes et d'interdictions de sortir. […] Malgré tout, il y avait des relations avec des garçons… quand même ! Toujours ! Plus on interdit… plus ça devient fort… [rires] ! »

Pourtant, les effets culpabilisants de ces prescriptions/proscriptions maternelles sont en général bien réels et durablement inhibiteurs, comme le souligne une jeune Algérienne élevée en France, auteure d'un récit autobiographique écrit en 1990 sous le pseudonyme d'Aïcha Benaïssa, avec l'aide de la journaliste Sophie Ponchelet. Éclairant les possibles effets d'hystérèse concernant l'injonction d'incorporation identitaire du tabou nonobstant la situation de migration des parents, elle y raconte l'intériorisation de la coercition : « J'avais sans cesse en tête cette phrase de ma mère : "Attention aux garçons". Cette maudite phrase qui ne voulait rien dire, mais qu'elle me répétait chaque fois que je mettais le nez dehors. Á force, c'est un conditionnement incroyable. Un conditionnement physique même[245]. » Ce dernier peut aller jusqu'aux sévices corporels en cas de transgression, telle l'application de piment sur le sexe de sa fille pour la punir d'être sortie avec des garçons qu'une mère, immigrée algérienne de première génération et illettrée, vivant dans la cité des 4 000 de La Courneuve, raconte à ses amies rassemblées dans le square dans le premier roman de l'intellectuelle féministe franco-algérienne Leïla Sebbar, *Fatima ou les Algériennes au square*[246].

Et il ne s'agit pas là d'un cas isolé, si l'on en croit les récits d'autres écrivaines. De telles pratiques sont, par ailleurs, à resituer dans des contextes socioculturels où le statut et les représentations de l'enfance diffèrent encore sensiblement des conceptions occidentales dominantes (travail des (très) jeunes mineur(e)s, mariages précoces persistant dans les zones rurales… – cf. *infra* IV.A.2). Au cours du processus de socialisation, l'incorporation progressive du rapport légitime au corps (la manière de le tenir, de le présenter aux autres, les usages que l'on peut ou non en faire en public et en privé, les vertus associées à ces usages…), différencié selon le sexe, peut passer par un

[245] Benaïssa A. (avec Ponchelet S.), *Née en France – Histoire d'une jeune beur*, Paris, Presses Pocket, 2000, p. 37 [1re éd. : Paris, Payot, 1990].
[246] Sebbar L., *Fatima ou les Algériennes au square*, Paris, Stock, 1981.

apprentissage empirique violent, sanctionné par des châtiments physiques en cas de transgression.

Évoquant plus particulièrement le cadrage permanent des filles par les aînées, l'universitaire marocaine Soumaya Naamane Guessous précise : « Contrairement à ce qu'on pense, il y a une éducation sexuelle dans la société, mais elle s'exerce négativement. Elle se base sur la *hchouma* [honte] et le non-dit. Elle n'informe pas, elle interdit : ne pas se toucher, ne pas faire certains gestes brutaux qui risquent de déchirer l'hymen, être chaste pour ne pas provoquer la concupiscence chez les hommes…[247] », sous peine de sanctions.

Mais la réception conforme de ces discours allusifs et fragmentaires par les adolescentes n'est pas certaine, et les malentendus d'appropriation nombreux.

II. B. 2. Une transmission nécessairement allusive de l'interdit : interdictions préventives, stratégies discursives maternelles d'évitement dans les transactions éducatives et malentendus filiaux d'appropriation

On l'a dit, l'hymen d'une fille s'apparente à une ressource collective détenue en propre par sa lignée familiale. Dans une logique socioreligieuse, il atteste de l'honneur de cette dernière et doit donc à tout prix être protégé. Ainsi, la perte de la virginité avant l'union matrimoniale – fut-elle accidentelle ou consécutive à un viol[248] – demeure-t-elle une transgression majeure, qui fait radicalement sortir les adolescentes de la catégorie des

[247] Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte, op. cit.*, p. 46-47. Cf. aussi Mounir H., *op. cit*.

[248] 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 » (Paris, LGF Livre de poche, 1999, p. 57 [1re éd. Paris, Ramsay, 1990]). On notera en outre qu'au Maroc, malgré les protestations récurrentes des associations féministes, l'article 475 du Code pénal permet au violeur d'une mineure d'épouser sa victime (avec le consentement du tuteur légal de cette dernière) pour échapper à la peine d'emprisonnement de cinq ans maximum qu'il encourt. En mars 2012, cette disposition a suscité une vive controverse dans le royaume chérifien (réseaux sociaux, associations féministes et/ou de défense des libertés individuelles…), après le suicide par empoisonnement d'Amina Filali, une jeune lycéenne de 16 ans originaire de Larache, au nord du pays, contrainte par ses parents de se marier avec un membre de sa famille qui l'avait violée alors qu'elle avait à peine 15 ans, et qui subissait, depuis son mariage, les violences de son époux et le rejet persistant de son propre père. Une telle situation semble loin d'être un cas isolé. En mars 2012, la nouvelle – et seule femme – Ministre de la famille et de la solidarité, Bassima Hakkaoui, ancienne universitaire et parlementaire, membre du Parti de la Justice et du Développement (PJD), principal parti politique islamo-conservateur du royaume chérifien et grand vainqueur des législatives de novembre 2011, a appelé à une révision de l'article 475 du Code pénal. En mai 2012, ce texte est toujours en vigueur, alors qu'un autre cas, celui de la Tangéroise Safae, violée à 14 ans, forcée elle aussi à épouser son agresseur par un juge sans que ses parents n'aient été présents lors de son audition et devenue mère à 15 ans après deux tentatives de suicide, est également médiatisé par des organisations non gouvernementales marocaines luttant pour la protection des droits des femmes et des enfants.

filles « honnêtes » et « vertueuses », *i.e.* de celles que l'on peut épouser. Elle engendre donc des craintes obsessionnelles[249] de la part des aînées.

Dans son unique roman autobiographique cathartique *Oumelkheir*, fondé sur ses souvenirs d'enfance et d'adolescence passées de 1940 à 1956 dans la région rurale steppique des Hauts Plateaux de l'ouest algérien près de Tiaret, l'universitaire algérienne Houria Kadra-Hadjadji raconte sa propre trajectoire à la troisième personne, sous les traits d'une jeune protagoniste, Oumelkheir, dont le prénom constitue le titre éponyme du récit. Elle se souvient d'une polyphonie féminine, semblable à une litanie autoritaire et menaçante mais… incompréhensible :

> « "La pudeur, la honte et la peur", telles étaient les valeurs morales inculquées aux filles depuis la tendre enfance ; telles étaient les règles transmises par la voix multiple et inlassable des femmes ; voix obsédante qui prescrivait, enjoignait, ordonnait, exigeait, défendait, empêchait, interdisait, proscrivait, reprochait, blâmait, condamnait, maudissait, menaçait, inquiétait, effrayait, terrorisait ; voix qui n'expliquait, ne justifiait aucun principe. Il ne fallait poser aucune question, il fallait obéir à des impératifs aussi nombreux que draconiens[250]. »

La prescription des règles de conduite à observer scrupuleusement pour éviter « l'accident » irréversible, qui constituent autant d'apprentissages genrés du corps féminin, ne peut en effet se dire que de manière allusive, dans des discours anxiogènes, euphémistiques et fragmentaires, dont les fillettes ne saisissent pas toujours le sens[251]. Mais comme le soulignait Michel Foucault, « sous le couvert d'un langage qu'on prend soin d'épurer de manière qu'il n'y soit plus nommé directement, le sexe est pris en charge, et comme traqué, par un discours qui prétend ne lui laisser ni obscurité ni répit[252]. » De fait, au Maghreb, en l'absence d'éducation sexuelle, ce qui est *harâm* [interdit religieux] ne s'exprime que dans les implicites, les métaphores mystérieuses et les non-dits des transactions éducatives où se transmet le tabou[253]. Ce sujet, qui relève de la *hchouma* [pudeur, honte], ne peut se discuter directement de manière

[249] Pour une réflexion sur la virginité comme « cliché quasi-obsessionnel » dans le système patriarcal marocain, cf. l'essai de Benzakou-Chami A., *Femme idéale ?*, Casablanca, Le Fennec, 1992.
[250] Kadra-Hadjadji H., *Oumelkheir*, *op. cit.*, p. 165.
[251] Cf. Mebtouche Nedjai F. Z. et Yassine S., « Constructions discursives implicites, transmission et apprentissage des interdits sexuels dans le roman *Oumelkheir* d'Houria Kadra-Hadjadji », in Charpentier I., Détrez C. et Kréfa A. (dir.), *op. cit.*
[252] Foucault M., *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, *op. cit*., p. 29.
[253] Cf. Webster H., *Le Tabou – Étude sociologique*, Paris, Payot, 1952, p. 150 et, plus globalement, le chap. 4 : « Les Relations sexuelles ».

intergénérationnelle en raison de la gêne qu'il engendre, dans la mesure où il a trait à une activité prohibée, la sexualité antérieure au mariage. Souhaitant conserver l'anonymat, une écrivaine oranaise, gynécologue et militante féministe, se rappelle ainsi lors d'un entretien mené à Aix-en-Provence en janvier 2011 des paroles allusives et des mises en garde répétées de sa grand-mère quand, petite, elle voulait faire du vélo : « "Attention, n'abîme pas ton trésor !" J'avoue qu'à cet âge-là, je ne comprenais pas. Mais je sentais qu'il y avait quelque chose d'interdit. Quelque chose d'apparemment précieux. On le réalisait lors des mariages. Ces souvenirs sont là et ne s'effacent jamais. » Badra, la narratrice révoltée de *L'Amande*, évoque aussi les interdictions préventives en vue de préserver l'intégrité du fétiche : « J'en voulais à Imchouk [son village marocain natal] qui avait associé mon sexe au Mal, m'avait interdit de courir, de grimper aux arbres ou de m'asseoir les jambes écartées[254]. » Dans un entretien effectué en novembre 2007 à Oran, une avocate auteure de romans mentionne quant à elle les précautions alors non explicitées que devaient prendre les jeunes filles lorsqu'elles montaient à cheval : « Il était interdit pour les jeunes filles de monter à califourchon, pour préserver leur virginité. Donc elles montaient en amazone. » De même, dans son autobiographie *Une Algérienne debout*, Khalida Toumi-Messaoudi rapporte son étonnement lorsque enfant, elle se prête intriguée à un rituel conjurateur de protection (cf. *infra* II.C.2 pour une explication de cette pratique) qu'elle ne comprend pas, et que les allusions des aînées ne parviennent évidemment 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. […] Un conseil des femmes de la famille s'est réuni. Elles m'ont expliqué que Satan peut jouer de mauvais tours[255]... »

De fait, les exemples d'anecdotes et de superstitions anxiogènes relayées par les mères à leurs filles, dans le but « éducatif » d'inhiber toute velléité ultérieure de transgression,

[254] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*
[255] Toumi-Messaoudi K., *op. cit.*, p. 49.

abondent dans la littérature féminine (franco-)maghrébine contemporaine. Á lui seul, le roman *Oumelkheir* d'Houria Kadra-Hadjadji fournit maintes illustrations des tactiques indicielles déployées par les aînées, à l'instar de cette mise en garde insistante, bien qu'elliptique, que Laalia adresse à sa fille Oumelkheir à propos de la posture que l'enfant adopte innocemment pour jouer, communément jugée « inconvenante » et « risquée » pour la préservation de l'hymen : « Quand tu t'accroupis, tu risques de… Tu vois ce que je veux dire ? Tu ne comprends pas[256] ? » Pour tester la « vigilance » de la petite fille, Ma Zoulikha, l'aïeule du clan, va même jusqu'à la « tester » durant son sommeil (elle lui frotte le bas-ventre) pour l'effrayer : « – Tu ne comprends pas, Oumelkheir, espèce d'ahurie ? », s'indigne la vieille femme, avant d'asséner : « Je suis très inquiète à ton sujet, tu sais. J'ai la preuve qu'on peut te violer pendant ton sommeil sans te réveiller[257]… » Même la vénérable aînée ne peut transgresser la loi du silence pour transmettre l'interdit. Elle est également tenue d'user d'une métaphore lorsqu'elle affirme à la fillette qu'elle risque « de perdre la rougeur de son visage »[258], expression euphémistique de l'arabe dialectal algérien qui signifie, dans cette région oranaise, « perdre sa virginité » – le rouge étant la couleur de l'honneur –, et donc attirer la honte [« *ayb*/*hchouma* »] sur soi et sur sa famille élargie (cf. *infra* II.E.2). Cette mise en garde obscure avait déjà été formulée à Oumelkheir par sa mère Laalia dès la puberté, sans toutefois que l'enfant n'en saisisse clairement le sens : « Maintenant, il faut que tu fasses attention, tu es grande et les garçons vont te regarder. Tu vas avoir "un peu de seins" et cela suffit, si tu vas avec les garçons, pour risquer de te faire perdre la rougeur du visage, tu auras du sang sur les cuisses. C'est terrible de ne plus être vierge[259] ! » Angoissée par ce qu'elle ne parvient pas à comprendre, Oumelkheir prend le risque d'interroger sa mère sur le chemin du retour d'un mariage, où il a justement été question une nouvelle fois de « rougeur du visage » : « Dis-moi Lalla, pourquoi me souhaites-tu d'avoir le visage rouge ? Pourquoi dis-tu pour d'autres : "Dieu répande la pâleur sur leur visage ?" Je ne veux pas avoir le visage rouge comme les ivrognes, je préfère rester blanche. » La réponse étonnante qu'elle reçoit est la suivante : « C'est que vois-tu, ma fille, je te veux du bien en demandant à Dieu de répandre une belle rougeur sur ton visage : le rouge, c'est la couleur de la santé, c'est un signe d'aisance, c'est la preuve que l'on mange à sa faim. La pâleur du visage, c'est l'apanage des pauvres et des

[256] Kadra-Hadjadji H., *Oumelkheir*, *op. cit.*, p. 166.
[257] *Ibid.*, p. 180.
[258] *Id.*
[259] *Ibid.*, p. 190.

mendiants[260]. » Le caractère abscons de leurs discours évasifs n'empêche pas les aînées de s'agacer lorsqu'une réception conforme ne paraît pas acquise : ainsi Laalia se lamente-t-elle régulièrement à propos de sa fille qu'elle qualifie de « malédiction », précisément parce que, ne partageant pas les présupposés culturels indispensables au décryptage espéré, Oumelkheir « ne comprend rien à demi-mot[261]… »

Comme on le voit dans ce dernier exemple, le terme même de « virginité » peut ne jamais être prononcé par les mères. Force est de constater que plus de deux décennies plus tard, rien ne semble avoir changé, pas davantage dans l'espace fictionnel que dans la société algérienne. On retrouve en effet semblable écho dans le quatrième roman de Leïla Marouane, *La Jeune fille et la mère*. Publié au Seuil en 2005, il raconte la trajectoire tragique de Djamila, la narratrice, qui grandit dans les années 1970 au sein d'une famille modeste dans un village rural du sud algérien. La jeune fille est excédée par les renoncements d'une mère violente et haineuse, sombrant peu à peu dans la folie. Figure de la résistance face à l'occupant français, agent de liaison du FLN (celle qui a cisaillé les fils électriques de la ligne Morice[262] était surnommée « la Jeanne d'Arc des djebels[263] »), cette combattante a en effet abandonné ses idéaux de liberté et d'égalité à son retour du maquis[264] pour se soumettre à un mari tyrannique, dominateur et violent,

[260] *Ibid*., p. 182.
[261] *Ibid*., p. 166.
[262] Tenant son nom d'A. Morice, le Ministre de la Défense de l'époque, la ligne Morice était une ligne de défense armée française constituée pendant la guerre d'Algérie, à partir de juillet 1957. Barbelée, électrifiée, minée et surveillée en permanence, elle courait le long de la frontière entre l'Algérie et la Tunisie sur 460 kilomètres, et le long de la frontière entre l'Algérie et le Maroc sur 700 kilomètres. Elle avait pour but de couper les combattants de l'Armée de Libération Nationale (ALN) de leurs bases à l'étranger.
[263] Marouane L., *La Jeune fille et la mère*, *op. cit*., p. 14. Ce quatrième roman de L. Marouane a reçu le prix de l'Association des écrivains de langue française et le prix Jean-Claude-Izzo. Pour une analyse littéraire, cf. Mertz-Baumgartner B., « Leïla Marouane ou l'Art de la provocation », in Redouane N. (dir.), *Diversité littéraire en Algérie*, *op. cit*., p. 208-221.
[264] D. D. Amrane Minne rappelle que, auparavant cloîtrées dans la sphère domestique, « les maquisardes ont rompu de façon évidente avec les formes de vie traditionnelle. Tout en elles, leur tenue militaire, leur volonté de vivre dans les mêmes conditions que les hommes, la dure vie du maquis, au milieu de troupes d'hommes, est une négation du rôle traditionnel de la femme. » (Amrane Minne D. D., *La Guerre d'Algérie (1954-1962). Femmes au combat*, Alger, Éd. Rahma, 1993, p. 239). Par la suite, cette mobilisation féminine pendant la guerre a été invisibilisée ou disqualifiée. Elle n'a surtout pas permis aux combattantes d'obtenir une égalité de droits avec les hommes au sortir de l'indépendance, contrairement à ce que le FLN avait initialement promis. Les gouvernements socialistes d'Ahmed Ben Bella puis de Houari Boumediene ne feront finalement que confirmer le maintien des lignes de partage des rôles genrés héritées de la période coloniale, sans réformer les textes officiels attribuant aux femmes le statut de mineures à vie. Sur ces questions, cf. aussi Amrane Minne D. D., *Les Femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991 ; Bouatta C., « Feminine Militancy : *Moudjahidates* during and after the Algerian War », in M. Moghadam V. (éd.), *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Societies*. London, Zed Books/Oxford University Press, 1994 ; Seferdjeli R., *« Fight with us, Women, and we will emancipate you » : France, the FLN, and the Struggle over Women during the Algerian War*, Ph.D., London, London School of Economics, University of London, 2005.

qui l'humilie, la bafoue et la bat. Maintes fois menacée de répudiation, subissant des coïts forcés, multipliant les grossesses à répétition émaillées de fausses couches, elle essuie aussi, résignée, le mépris de la maîtresse de son époux. Assignée depuis l'indépendance aux tâches domestiques et reproductrices, l'ancienne *moudjahida*[265] est peu à peu devenue une machine à enfanter tous les dix mois, et s'est transformée en terrible marâtre, frustrée et amère. Djamila, elle, se révolte face aux exigences de l'ordre patriarcal. En quête de liberté et d'émancipation, elle refuse de se marier et souhaite étudier le français à Paris. Mais sa vie bascule dans le drame le jour où son père la surprend alors qu'elle s'offre nue, dans un jardin public, à un jeune voisin apprenti ébéniste auquel elle se donne depuis l'âge de 12 ans, ruinant de fait les espoirs familiaux et jetant le déshonneur sur son clan. Pourtant, sa mère, espérant pour sa fille aînée une destinée plus favorable que la sienne, a certes encouragé son instruction, mais a surtout veillé de manière obsessionnelle sur sa virginité, tout en étant incapable de la nommer directement. La mettant régulièrement en garde, avec force menaces, sur les terribles conséquences (collectives) que sa perte avant la nuit de noces entraînerait, elle n'a jamais toutefois prononcé le mot même :

> « Ma mère […], lorsqu'il s'agissait de mon instruction, me cédait tout, ou presque tout. Mais se souvenant de la menace que je représentais, sa cruauté n'avait pas de limite. Elle ne me battait pas, [...] mais sa peur du déshonneur était telle qu'elle me traitait parfois comme si j'avais été la fille de sa pire ennemie. Tu la perds (ma mère usait d'un vocabulaire cru, un vocabulaire propre aux hommes, appris à leur contact, quand elle s'habillait et guerroyait comme eux, mais elle ne prononçait jamais le mot virginité), tu la perds, poursuivait-elle, et c'est la fin de nous, c'est la fin de tout, tu la perds, et ton père nous jette dans le désert, tu la perds et tes frères et sœurs seront des orphelins à la merci des vampires… Tu la perds et je t'égorge de mes propres mains, finissait-elle dans un grognement […][266] »

Dans un entretien réalisé sous couvert d'anonymat à Paris en novembre 2006, une autre romancière d'origine algérienne se rappelle également des stratégies discursives d'évitement de sa mère, qui n'évoquait inlassablement, durant son adolescence, la

[265] Une *moudjahida* est une femme engagée dans les luttes pour l'indépendance de l'Algérie au sein du FLN-ALN. Quelle que soit leur implication effective dans les combats, ces femmes ont essentiellement été considérées, dans les représentations communes, comme des « auxiliaires » de la figure virile du *moudjahid*.
[266] Marouane L., *La Jeune fille et la mère, op. cit.*, p. 39-40.

virginité que sous l'invariant « ça », la plaçant au-dessus de tout autre chose, y compris la réussite scolaire : « Elle me répétait sans cesse : "Si tu ne réussis pas à l'école, on pourra faire quelque chose, mais ça, une fois que tu le perds, c'est fini... On ne peut pas donner une fille sale". »

On comprend mieux, dès lors, la rémanence de rituels conjurateurs de protection de l'hymen, mais aussi de vérifications coutumières et de certifications prénuptiales (illégales) de virginité, dont les (Franco-)Maghrébines se font largement écho dans leurs œuvres littéraires.

II. C. L'hymen certifié intact comme (unique) capital féminin sur le marché matrimonial – Clôtures symboliques de l'hymen, vérifications et certifications prénuptiales de virginité

Dans un entretien effectué sous couvert d'anonymat en novembre 2006 à Oran, une jeune romancière algérienne auteure d'un roman autobiographique publié sous pseudonyme estime que la virginité demeure « la meilleure pièce du trousseau », le « seul bien » et la « valeur marchande » d'une fille sur le marché matrimonial. « La famille doit donc surveiller la jeune fille étroitement et lui trouver un bon parti, le plus tôt possible, pour lui éviter le risque de perdre sa virginité, parce que cette perte rend le mariage impossible », affirme-t-elle. Mais outre les enjeux d'honneur déjà évoqués (cf. *supra* II.A), la préservation de la virginité féminine recouvre aussi d'autres enjeux plus larges liés à la discipline des corps sexués et à la socialisation de l'éveil sexuel.

II. C. 1. Mariage, virginité et socialisation de la sexualité

De nombreux sociologues et anthropologues musulmans l'ont déjà souligné : dans les sociétés maghrébines, les « mariages précoces permettent de préserver la virginité des jeunes filles et mettent un terme à la propre angoisse des parents[267]… » L'accent est mis sur le contexte social de la (première) relation sexuelle, rigoureusement normée tant par le Coran et le droit musulman [*fiqh*] que par le droit positif (ou objectif) fondé sur la

[267] Bouamama S. et Sad Saoud H., *Familles maghrébines de France*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1996, p. 99.

règle religieuse[268]. La licité ou l'illicéité de la relation est liée à sa légitimité sociale au regard de l'union légale. L'islam distingue le *nikâh*, soit la sexualité socialement légitimée (et valorisée) dans le cadre du mariage, et le *zinâ*, soit les autres formes de réalisation du désir sexuel dépourvues de la médiation du rite matrimonial, synonymes de « désordre » (social, moral) et de « fornication »[269]. Ainsi par exemple, en droit positif marocain, toute relation sexuelle entre personnes de sexe différent non unies par les liens du mariage est-elle toujours considérée comme un délit (article 490 du Code pénal). Certes, il y a loin des lois aux pratiques (même si les contrôles policiers et les arrestations perdurent pour ce motif dans le Maroc contemporain), mais en tant qu'infraction au droit objectif, la « fornication », également interdite par le droit musulman, demeure passible d'un mois à un an d'emprisonnement (cf. *infra* IV.B). Limiter exclusivement la sexualité socialement/religieusement légitime et juridiquement légale au cadre conjugal permet ainsi d'encadrer le désir, de discipliner des pulsions individuelles potentiellement « anarchiques » si elles n'étaient pas contrôlées par les pressions communautaires. Ainsi que le rappelle l'intellectuelle marocaine Fatema Mernissi, « les *muHaSan* [fortifiés, retranchés, immunisés], les gens mariés, sont ainsi nommés parce qu'ils sont protégés contre les tentations, du fait qu'ils se garantissent une satisfaction sexuelle mutuelle[270]. » Dès lors, ainsi que le souligne Michel Foucault à propos de la Grèce antique, dans une société gouvernée par « une morale d'hommes, […] écrite, enseignée par des hommes et adressée à des hommes, […] les femmes n'apparaissent qu'à titre d'objets ou tout au plus de partenaires qu'il convient de former, d'éduquer et de surveiller, quand on les a sous son pouvoir[271]. » Lié en outre à une série d'échanges de biens, y compris chez les plus pauvres (cf. *infra* II.D), le mariage apparaît ainsi comme la seule institution qui socialise, organise et canalise les pulsions sexuelles, spécialement celles des femmes.

[268] Les systèmes juridiques de nombreux pays musulmans fonctionnent en effet avec deux droits : « Le droit objectif détermine la faute juridique et la sanctionne par le biais d'un Code Pénal. Le droit musulman (*fiqh*) définit le statut social et juridique de l'acte et des personnes, sans sanctionner. » (Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit*., p. 171).

[269] Cf. notamment Boudhiba A., *La Sexualité en islam*, Paris, PUF, 1975, p. 15-22, 29 et 44 ; Benkheira M. H., *L'Amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF, 1997, p. 291, 304 et 309-313 ; Chebel M., *Le Corps en Islam*, Paris, PUF, 2004 (1re éd. 1984), p. 83 ; Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit.*, p. 149 sqq.

[270] Mernissi F., *La Peur-modernité – Conflit, Islam, démocratie*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 16.

[271] Foucault M., *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1984, p. 29.

Une écrivaine franco-marocaine en a fait l'amère expérience très jeune, lors de sa première relation amoureuse. C'est ce qu'elle raconte sans fard lors d'un entretien réalisé à Paris en 2008 :

> « Dans notre culture, le corps est… y'a pas de corps. […] Très tôt, on fait comprendre à l'enfant que le corps est tabou et qu'il doit suivre à la lettre toute une série de codes et de règles. […] Mais on ne parle jamais de corps. […] Il n'y a pas de corps… même aujourd'hui ! […] Mais même si les corps sont niés, nous sommes positionnées d'abord par nos corps de femmes… […] Dans notre culture, on apprend aux petites filles et aux adolescentes que leur corps ne leur appartient pas : il appartient au mari, c'est un objet de séduction. […] Ayant été élevée au Maroc, […] c'est quelque chose dont j'ai pris conscience très tôt… Il y avait une telle pulsion de vie et une telle demande de mon corps… […] On parle toujours de virginité, mais pour moi, dès le départ, ça n'a jamais été quelque chose d'important… Je suis tombée amoureuse très jeune, à 15 ans. J'étais au lycée, et je suis tombée amoureuse d'un lycéen, il avait deux ans de plus que moi, et on s'est fréquenté un peu… […] Moi, tout de suite, j'avais envie, j'avais vraiment envie de faire l'amour avec lui, mon corps le voulait. Dans ma tête, il n'y avait pas de barrières, et quand il l'a compris, ça a été pour lui le drame !! Pour lui, il y avait une barrière, et il m'a traitée de tous les noms… et pour lui, ça a été fini ! Ça a été fini parce que tout à coup, […] j'étais devenue monstrueuse, j'étais devenue la pute. Alors que pour moi, c'était tellement innocent… […] Á l'époque… et même aujourd'hui… ce n'était pas du tout quelque chose d'imaginable… Je me suis mariée jeune [à 17 ans], juste après, parce que ça me faisait trop peur, il fallait que je coupe ça… […] Je me suis dit que c'était… moi, j'étais monstrueuse parce que je pensais à des choses… J'avais des pulsions… On n'en parle jamais, personne ne parle jamais de tout ça… […] Moi, j'avais ça en moi et les autres ne l'avaient pas… Donc si je l'avais et que les autres ne l'avaient pas, c'est que moi, j'étais monstrueuse par rapport aux autres… »

L'universitaire marocaine Soumaya Naamane Guessous rappelle également que d'un point de vue communautaire,

> « […] toute fillette pubère devient une séductrice, représentant un danger pour les hommes et pour leur piété. L'étau se resserre davantage sur elles pour qu'elles deviennent discrètes, effacées, afin de ne pas attirer les regards des hommes et y succomber. On enseigne aux filles qu'elles sont seules responsables si un homme les aborde ou abuse de leur corps. L'image qu'elles se font d'elles-mêmes est donc totalement négative, chargée

de mépris pour leur corps. Un corps qui ne leur appartient pas et qu'elles vont devoir brimer pour se trouver un mari.[272] »

Sept ans plus tard, dans un entretien accordé en mai 2012 à l'hebdomadaire francophone d'information générale *TelQuel* (cf. encadré n° 5), la sociologue souligne clairement l'opposition entre garçons et filles sous ce rapport :

> « Le corps du garçon est sublimé, valorisé par les femmes de l'entourage familial. On lui explique très tôt qu'il est viril et, dès l'adolescence, on l'encourage à avoir des relations sexuelles. Par contre, la petite fille est étouffée, il y a un processus de répression de tout ce qui est physique, et plus tard, de son éveil sexuel. […] Les jeunes filles considèrent leur corps comme un potentiel danger pour leur honneur et celui de leur famille. Elles l'enferment et refoulent tout désir sexuel[273]. »

Un tel contexte répressif des corps féminins explique la persistance de rituels qui visent à assurer que la transgression de l'interdit, précisément, ne puisse survenir. La littérature (franco-)maghrébine écrite par des femmes évoque de manière récurrente cet aspect spécifique du contrôle étroit de la virginité des adolescentes par les aînées.

II. C. 2. « Le fil et le mur » – Les rituels corporels de clôture symbolique de l'hymen

Á l'instar de la romancière franco-algérienne Nina Bouraoui qui, dans *La Voyeuse interdite*, évoque ces « campagnardes au sexe cousu »[274], de nombreuses écrivaines (franco-)maghrébines se font ainsi l'écho de rites trans-générationnels, conjuratoires et protecteurs, de clôture symbolique de l'hymen, encore vivaces dans des zones rurales algériennes du sud et de l'est (région du Constantinois) – ils perdurent par exemple dans les villages de Bou-Saâda ou d'Aïn Defla – mais aussi à Sétif, Tlemcen, Constantine ou Alger, au sein de familles plus instruites. Parfois considérées par les théologiens comme contraires à la religion musulmane dans la mesure où le Coran interdit le recours à la magie et à la sorcellerie[275], ces pratiques tenues secrètes, qui relèvent du « monde des

[272] Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit*., p. 47.
[273] Naamane Guessous S., « Décryptage », *op. cit*.
[274] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite*, *op. cit*., p. 14. Cf. aussi p. 133.
[275] Cf. Douté E., *La Société musulmane au Maghreb – Magie et religions dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909.

femmes »[276], se retrouvent aussi, sous des modalités techniques diverses, au Maroc et en Tunisie, où elles sont souvent désignées sous le terme *tasfih*[277]. Le plus connu de ces rites magiques inhibiteurs qui tendent, en disciplinant les corps féminins, à naturaliser et à substantialiser les identités de genre, est la « ferrure » (qui existait aussi en Occident au Moyen-Âge) ou le « blindage », dénommée *tqaf, r'bît* ou *r'bât* [action de ferrer, de nouer], *teskâr* [action de fermer] ou *tesfâh* [action d'aplatir ou de blinder]. La fillette qui le subit, généralement âgée de 6 à 11 ans, est dite *msakra*, *msafha*, *mtaqfa* ou *marbouta*, soit littéralement fille fermée, blindée, ligotée ou nouée. Le rituel 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[278]. C'est souvent la mère, la grand-mère, la tante ou l'une des aînées de la communauté (*e.g*. l'accoucheuse traditionnelle [*qabla*]) qui pratique sur la fillette ce rituel d'ensorcellement, qui connaît plusieurs variantes. 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[279]. » Lors du mariage, on procède à « l'ouverture » de la fille, en réalisant une autre scarification dans le sens inverse, de haut en bas sur la cuisse gauche. C'est à ce mode opératoire simplifié et « allégé » (*i.e.* sans blessure) que Khalida Toumi-Messaoudi fait référence dans son autobiographie *Une Algérienne debout*. Dans un extrait précédemment cité, elle évoque en effet sa stupeur lorsque les aînées lui demandent de se prêter à un rituel qu'elle ne parvient pas à décoder :

[276] Cf. Ained Tabet-Chellig N., *L'Espace féminin en Algérie*, Thèse de doctorat de 3e cycle en sociologie, Université de Provence Aix-Marseille 1, 1981.
[277] Cf. Ben Dridi I., *Le Tasfih en Tunisie – Un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et Perspectives Méditerranéennes », 2004.
[278] Sur cette pratique rituelle, cf. Ained Tabet-Chellig N., *op. cit.* ; Zerdoumi N., *Enfants d'hier. L'éducation des enfants en milieu algérien,* Paris, Maspero, 1982 ; Chebel M., *Le Corps en Islam*, *op. cit*., p. 80 et, du même auteur, *L'Esprit du sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot, 1995, p. 79 ; Belguedj M. S., *Médecine traditionnelle dans le Constantinois*, Strasbourg, Imprimerie Cultura, 1966 ; Ferhati B., « Les Clôtures symboliques des Algériennes : la virginité ou l'honneur social en question », *Clio*, n° 26, 2007, p. 169-180 [en ligne : http://clio.revues.org/index6452.html] ; Moussa F., Masmoudi B. et Barboucha R., « 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. Cf. aussi Charpentier I., « Rituels de protection de la virginité féminine et "nuits du sang" dans la littérature féminine (franco-)algérienne », in Lachheb M. (dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala/Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, 2012.
[279] Belguedj M. S., *op. cit.*, p. 15.

> « 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"[280]. »

La seconde variante du rituel consiste à placer un cadenas ouvert sur les cheveux dénoués ou face au sexe de la préadolescente qui se tient debout, la chevelure libre et les yeux clos, vêtue d'une robe large sans sous-vêtement ou totalement nue, dépouillée de tout bijou. La « blindeuse » ferme le cadenas à clé après avoir prononcé et fait répéter par sept fois à l'enfant les mêmes formules rituelles que celles rapportées dans la précédente version du rite. 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 de rendre impossible la consommation du mariage.

Dans son premier roman autobiographique *Les Hommes qui marchent*, publié chez Ramsay en 1990, l'écrivaine franco-algérienne 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"[281] », assène la mère de la fillette.

De même, dans *L'Amande* de Nedjma, l'héroïne Badra, victime à 17 ans, dans les années 1960, d'un mariage forcé avec un homme de 23 ans son aîné (cf. *infra*), évoque aussi ce rituel d'ensorcellement auquel sa mère l'a soumise à la puberté : « J'en voulais à ma mère qui avait failli me blinder le sexe » dit-elle, précisant plus loin dans le récit qu'il s'agit « d'un rite vieux comme Imchouk [son village marocain natal], 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.[282] » Malencontreusement non « dénouée » avant son mariage, Badra vivra sa nuit de noces comme un viol sacrificiel, brutalement déflorée par son époux qui, sur les conseils de sa mère, « passe en force » (cf. *infra* II.E.1).

---

[280] Toumi-Messaoudi K., *Une Algérienne debout*, *op. cit*., p. 49.
[281] Mokeddem M., *Les Hommes qui marchent*, *op. cit*., p. 241.
[282] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit*., p. 121.

Le thème du sexe féminin symboliquement « scellé » se retrouve dans le second « conte intime » de Nedjma, *La Traversée des sens*, publié chez Plon en 2009, et dont l'intrigue est cette fois située dans l'Algérie coloniale. Á la puberté, l'héroïne du roman, Leïla Omran, a subi elle aussi, à l'instar de ses sœurs, le *tqaf*, qui a « ferré » « hermétiquement » son sexe. Le sortilège n'ayant pas non plus été levé comme il se doit la veille du mariage, la jeune femme, pourtant vierge et totalement ignorante des choses du sexe (cf. *supra* II.B.1), est honteusement répudiée et chassée le jour de ses noces pour « vice d'hymen », son mari n'étant pas parvenu à la déflorer – sans d'ailleurs que sa virilité ne soit aucunement remise en cause[283]. On notera ici que d'après les travaux cliniques de psychiatres maghrébins, l'interdit de la virginité est tellement incorporé que, dans certains cas, le rituel magique « fonctionne » en effet, la mariée non « dénouée » ne se laissant pas pénétrer par son époux lors de la nuit de noces. Les spécialistes y voient la manifestation d'un « vaginisme psychologique » : l'appréhension serait telle que la jeune femme contracterait involontairement son vagin, rendant le rapport sexuel impossible ou très douloureux quand le mari cherche à passer en force[284].

Dans le premier volet de sa série télévisée *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, réalisés ici sous la forme d'administration d'une potion magique. Après que son médecin de famille, contacté pour établir un certificat de virginité (cf. *infra* II.C.4), eut tenté de la convaincre que sa fille Aïcha (en réalité non vierge) est née un vendredi 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 ». Le charlatan complaisant 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 « blindé », l'intégrité de l'hymen ne se présume pas forcément par la suite, et peut donc faire l'objet de vérifications prénuptiales coutumières.

[283] Cf. Nedjma, *La Traversée des sens*, *op. cit*.
[284] Cf., par exemple, Boucebci M., *Psychiatrie, société et développement*, Alger, Éd. SNED, 1979 – ce psychiatre algérien connu pour ses prises de position « libérales » a été assassiné par un groupe islamiste pendant la « décennie noire ».

II. C. 3. La « faute » toujours présumée – Les vérifications prénuptiales de virginité

La pratique des vérifications prénuptiales de virginité, particulièrement humiliantes et brutales, semble progressivement tomber en désuétude au Maghreb, même si elle n'a pas totalement disparu dans les zones rurales. Elle constituait assurément la norme jusque dans les années 1980, comme en témoignent de nombreuses écrivaines. Fikria, l'adolescente algéroise héroïne de *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui, le suggère, fustigeant ces « grand-mères au doigt inquisiteur, détectives de fautes et de souillures, […] moralistes à la gomme, bourreaux obsédés par la similitude[285] ».

Dans *L'Amande* de Nedjma, dont l'action est située au début des années 1960, la mère de la narratrice, Badra, la destine en mariage à Hmed, un notaire quadragénaire réputé et aisé d'Imchouk. Après avoir déjà répudié deux épouses qu'il accusait d'être stériles, ce dernier a jeté son dévolu sur l'adolescente alors qu'elle était encore collégienne. Mais c'est d'abord à la mère du prétendant qu'il incombe de vérifier la « qualité » de la « marchandise ». Une scène mortifère du récit se déroule ainsi au hammam, espace féminin rituel ambivalent[286]. Comme le souligne Abdelwahab Boudhiba, « tout un pan de la vie sexuelle s'organise en effet autour du hammam, […] l'enfance et la puberté, le passage et l'initiation s'intègrent dans une espèce de constellation de sens que cristallise le hammam[287]. » Exposant la nudité de corps exceptionnellement soumis au regard (voire au contact) des autres, ce dernier constitue notamment un lieu important de sociabilités féminines liées aux réseaux de voisinage, qui fournit aux mères de garçons – éventuellement assistées pour l'occasion de « marieuses » – « l'occasion d'ausculter les aspects physiques et relationnels de la femme[288] », avant d'entamer avec l'autre famille des négociations semi-officielles. La future belle-mère de Badra va y disposer d'un accès intime au corps réifié de la jeune fille résignée de 17 ans :

> « 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

[285] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite*, *op. cit*., p. 14. Cf. aussi p. 133.
[286] Rappelons avec A. Simon que, lieu de la nudité licite, 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 ». Simon A., « Foucault au hammam : le dévoilement du panoptisme chez les romancières algériennes contemporaines », *Contemporary French & Francophone Studies*, vol. 11, n° 4, 2007.
[287] Boudhiba A., *op. cit*., p. 207.
[288] Zemmour Z.-E., *op. cit.*

> 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[289]. […] 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[290] ? »

Mais surtout, Nedjma rappelle qu'en dépit des sortilèges de clôture de l'hymen – en l'espèce, Badra a été « blindée » [*mtaqfa*] par sa mère pendant l'enfance (cf. *supra* II.C.2) –, le caractère intact de la fragile membrane ne se présume pas et peut être dûment constaté. « Gardiennes de l'honneur des hommes » ainsi que les qualifie l'une des romancières algériennes interrogées au cours de l'enquête, les femmes de la communauté, mères, accoucheuses traditionnelles [*qablate*] ou *neggafate* [aînées chargées de (pré)parer la mariée pour ses noces], tiennent une nouvelle fois le rôle actif dans cette procédure mortifère, souvent décrite comme un viol par celles qui la subissent. C'est cette vérification traumatique qui survient le matin de ses noces forcées avec Hmed qu'évoque Badra, impuissante, dans cet extrait où se multiplient les métaphores agonistiques :

> « Neggafa a poussé notre porte de bon matin. Elle a demandé à ma mère si elle voulait vérifier la "chose" avec elle. – Non, vas-y toute seule. Je te fais confiance, a répondu maman. Je crois que ma mère cherchait à s'épargner la gêne qu'une telle "vérification" ne manque jamais de susciter, même chez les maquerelles les plus endurcies. Je savais à quel examen on allait me soumettre et m'y préparais, le cœur noyé et les dents serrées de rage. Neggafa m'a demandé de m'étendre et d'enlever ma culotte. Elle m'a ensuite écarté les jambes et s'est penchée sur mon sexe. J'ai senti soudain sa main m'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

[289] Le terme *aïd*, qui signifie « fête » en arabe, renvoie ici aux deux célébrations religieuses principales dans l'islam : l'Aïd el-Kebir et l'Aïd el-Fitr. La première est célébrée le 10e jour du dernier mois du calendrier islamique, en commémoration du sacrifice d'Abraham, et coïncide avec le pèlerinage à La Mecque (*hajj*), le 5e pilier de l'islam. La seconde, qui survient le 1er jour du mois de Chawwal, célèbre la fin du jeûne du mois de Ramadan – jeûne rendu obligatoire au Maroc par une loi de 2009, sous peine d'emprisonnement. Il est de coutume de sacrifier un agneau aux fêtes de l'Aïd. Cf. Mervin S., *op. cit.*
[290] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*, p. 54.

ma mère, venue aux nouvelles. Ta fille est intacte. Aucun homme ne l'a touchée". J'ai férocement détesté et ma mère et Neggafa, complices et assassines[291]. »

Dans le quatrième roman de Leïla Marouane *La Jeune fille et la mère*, c'est directement la mère de la narratrice Djamila qui vérifie de manière obsessionnelle l'état de l'hymen de sa fille depuis l'âge de cinq ans, après que cette dernière ait été victime d'une tentative de viol de la part son cousin (dont elle la rend par ailleurs seule responsable) : « 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-on, que mes premiers poils pubiens ont poussé blancs, et le sont restés […][292] ». Dans cet exemple, on constate une nouvelle fois comment les mères assurent, pour le compte des hommes, le contrôle du corps des plus jeunes. Mais 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 restée intacte.

En l'espèce, Djamila n'échappera pas non plus au certificat de virginité délivré par le médecin officiel avant le mariage, qui n'aura finalement pas lieu.

II. C. 4. Les « certificats de la honte » : des « passeports » rémanents pour le mariage

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 comme au Maroc. Si des certificats de « complaisance » semblent assez aisés à obtenir dans les deux pays, moyennant néanmoins un millier de dirhams (soit la moitié d'un salaire mensuel de base ou 85 €) au Maroc ou l'équivalent de 50 à 100 € en Algérie, l'intellectuelle féministe franco-algérienne Leïla Sebbar dénonce quant à elle

[291] *Ibid*., p. 106.
[292] Marouane L., *La Jeune fille et la mère*, *op. cit.*

dans le cas algérien des « trafics de certificats de virginité achetés à des médecins véreux ou distribués par des médecins compatissants. […] Le certificat […] sert de passeport de sécurité[293]. » Pourtant, il faut rappeler que 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 de santé prénuptial obligatoire, exigible également dans de nombreux pays occidentaux, qui vise seulement, à l'origine, à informer chacun des époux de l'état de santé de son futur conjoint, est 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 « certificat 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

[293] Sebbar L., « L'Hymen comme butin de guerre », *Libération*, 21 mars 1995.

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 des milieux sociaux modestes et/ou des zones rurales où on les estime parfois confinées. Il atteste aussi que la virginité constitue toujours le bien « le plus précieux » du « trousseau » des filles, et souvent leur unique capital convertible sur le marché matrimonial[294] (cf. *infra* II.D).

On notera que de telles demandes de certificat de virginité sont également fréquentes en France. Si historiquement ce type de demandes pouvait émaner des premières familles catholiques immigrées en provenance d'Espagne et du Portugal, la question est aujourd'hui soulevée essentiellement par des familles de jeunes Françaises musulmanes de moins de 30 ans, d'origine maghrébine, mais aussi turque et pakistanaise. Le téléfilm de Yamina Benguigui *Aïcha* (2009) s'en est récemment fait l'écho, en mettant en scène une jeune Française d'origine algérienne, dont la mère et la tante, souhaitant « se rassurer » après la découverte tardive de la grossesse de Farida, la jeune cousine non mariée d'Aïcha, exigent un certificat de virginité. Le médecin de famille va tenter de convaincre la mère de la jeune fille qu'Aïcha (en réalité non vierge) est née un vendredi sans hymen…

Les médecins français apparaissent, en effet, divisés quant à la délivrance de tels documents. Ainsi, dès 2003, le vice-président du Conseil national français de l'ordre des médecins estime-t-il sur le site Internet de l'organisation qu'un praticien doit « refuser cet examen et la rédaction d'un tel certificat » si la demande se fonde 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 croissante –, le Collège National des Gynécologues et Obstétriciens Français (CNGOF) invite les médecins à refuser de rédiger de tels documents sans finalité médicale. Cependant, certains praticiens 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

[294] Sur cette notion, cf. Lefaucheur N., « Maternité, famille, État », in Duby G. et Perrot M. (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 5 : Thébaud F. (dir), *Le XX^e siècle*, Paris, Plon, 1992.

femme est vierge, mais simplement que rien ne permet de dire qu'elle ne l'est pas au jour de la délivrance de l'acte[295]…

Ce document peut donc s'avérer essentiel, si on admet avec l'universitaire marocaine Soumaya Naamane Guessous que, « aujourd'hui encore, la virginité est, à une écrasante majorité, une condition *sine qua non* au mariage[296]. » Les incidences de cette affirmation ne sont pas uniquement symboliques.

II. D. Cher hymen… La convertibilité du premier capital féminin : virginité et dot

Car un hymen intact demeure, dans de nombreux cas, le premier capital féminin convertible et rentable sur un marché matrimonial contractuel. Type particulier de « capital physique » au départ, l'intégrité hyménale assure aussi un véritable « capital social » (la « bonne réputation ») à la fille comme à ses parents. Mais 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 (âprement) négocié du capital économique souvent substantiel apporté par le prétendant à la famille de la future mariée conformément à la législation musulmane. En Algérie, lors de la *khotouba*[297], le fait de proposer une fille vierge (et non une veuve, une divorcée ou une répudiée) augmente sa valeur d'échange sur le marché, et donc le coût de la dot exigible[298]. Dans *Les Femmes au bain*, roman de Leïla Sebbar construit notamment autour du monologue intérieur d'une jeune femme dont l'amant a été emprisonné par ses frères « au nom de l'honneur », et qui se révolte contre l'ordre tribal, communautaire et patriarcal, est

[295] Ce débat a encore été relancé en avril 2008 à l'occasion de la décision d'annulation par le Tribunal de Grande Instance (TGI) de Lille, d'un mariage entre Français musulmans d'origine marocaine pour cause de mensonge de l'épouse sur sa virginité. L'annulation s'appuie sur l'article 180 du Code civil, qui prévoit une telle possibilité en cas d'erreur « sur les qualités essentielles de la personne » d'un des époux.
[296] Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit.*, p. 46.
[297] 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.
[298] En 2009, le montant moyen de la dot en Algérie se situe entre 50 000 et 70 000 dinars (entre 500 et 700 €), sans compter les présents en bijoux (avoisinant les 120 000 dinars – environ 1 200 €). Cf. aussi Bourdieu P., *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 251 et 328 ; Dib-Marouf C., *Fonction de la dot dans la cité algérienne – Le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son hawz*, Alger, OPU, 1984, notamment p. 42-43.

dévoilée la quête inlassable par les hommes les plus riches de ce bien rare et précieux : « [Dignitaires et marchands] réclament des jeunes filles innocentes, on leur dit qu'elles sont sans taches, on le répète, ils le croient, des vierges. [...] Désespérément ils demandent, ils paieront très cher, des jeunes filles préservées. Des limiers chargés d'or les recherchent[299]. » Monique Gadant rapporte également 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*[300]. » Analysé par certaines théoriciennes féministes – telle Paola Tabet[301] – comme le lieu symbolique de la perte payée, légalement organisée de l'hymen, l'arrangement matrimonial relèverait ainsi d'un « échange économico-sexuel »[302] : il s'insèrerait 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. Une coutume algérienne semble appuyer cette thèse : on l'a dit (cf. *infra* II.E.2), le trophée que constitue la chemise nuptiale tachée du sang de la mariée circule pendant quelques jours suivant les noces au sein de la (belle-)famille élargie. Mais tandis que le lendemain du mariage, c'est la famille de l'épouse qui danse avec le vêtement, « la mariée [entame], quant à elle, une danse dite *lhzam*, "de la ceinture", où s'accrochent les billets de banque qu'elle reçoit de sa belle-famille[303] »…

De même, dans la nouvelle « La Soie » de son recueil *J'ai mal en moi*, la nouvelliste casablancaise Souad El Alaoui Ben Hachem rapporte la déconvenue d'un marié qui, ayant constaté que sa jeune épouse n'a pas saigné lors de la nuit de noces, souhaite récupérer la dot qu'il lui a versée :

> « "Elle [l'épouse] me prend pour un imbécile, je ne suis pas un imbécile ! Je veux qu'un médecin l'ausculte. […] Je lui ai versé 10 000 dirhams [environ 900 euros], une bague, un sautoir, deux coupons de soie et…" [Le monsieur qui ne veut pas qu'on le prenne pour un imbécile] énumère une liste de biens et d'articles avec véhémence et fierté. "Je ne suis pas un imbécile, je veux une garantie, j'ai payé assez cher ! Je suis sûr qu'elle ne l'est pas, elle n'a aucun "*sbah*" [virginité]. […] Je sais qu'elle n'est pas vierge, puisqu'il n'y a pas eu de sang. Toutes les vraies jeunes filles à leur premier rapport doivent saigner. C'est

[299] Sebbar L., *Les Femmes au bain*, *op. cit.*, p. 66.
[300] Gadant M., « Le Corps dominé des femmes », *op. cit*. C'est M. Gadant qui souligne.
[301] Tabet P., *La Grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 2004.
[302] Cf. aussi Broqua C., Deschamps C. et Kraus C. (dir.), *L'Échange économico-sexuel*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012.
[303] Ferhati B., *op. cit*., p. 175.

une machination, on veut bafouer mon honneur. Elle doit me rendre ma dot et je ferai en sorte qu'elle devienne la risée de la ville. Ce soir même, tout le monde saura qu'elle est une traînée. Et personne ne voudra d'elle, elle mourra vieille fille. Je ne suis pas un imbécile."[304] »

Cette théorie de l'« échange économico-sexuel » est pleinement reprise et même radicalisée de manière volontairement provocatrice par la jeune journaliste et écrivaine casablancaise Sanaa El Aji, qui envisage les formes d'écriture qu'elle pratique comme autant « d'armes de combat et de changement social[305]. » Ses prises de parole publique hétérodoxes sur la condition des femmes au Maroc et les enjeux sociétaux liés au corps et à la sexualité sont multiples (blog, roman, chroniques, interviews, articles de presse dans le mensuel féminin *Citadine* – cf. encadré n° 5), et lui valent une réputation sulfureuse, mais aussi une visibilité et une couverture médiatiques certaines (cf. *infra* V.A). Dans tous ces forums, la jeune intellectuelle, célibataire émancipée qui souhaite « faire la peau aux tabous[306] », va jusqu'à décrire le mariage comme relevant de la « prostitution légale » :

« Est-ce que vous savez qu'au Maroc, si le divorce ou la répudiation intervient après la consommation du mariage, la femme garde la dot et les cadeaux, mais que si le divorce intervient avant la consommation du mariage, le mari récupère sa dot et ses cadeaux ?… Autrement dit, le divorce […] est réduit pour la femme à un rapport sexuel et éventuellement à une perte payée de son hymen. C'est la perte payée, organisée, légale de son hymen. Et ça, ça ne fait pas du mariage de la simple prostitution institutionnalisée et légalisée ?! […] Moi, le principe même de la dot me dérange. Surtout que la signification de la dot, c'est ça littéralement… c'est une somme que le mari donne pour pouvoir avoir des rapports sexuels légaux avec sa femme. Donc pour moi, c'est une contrepartie d'un rapport de prostitution, parce qu'il y a une contrepartie, et c'est comme ça qu'on conçoit le mariage. […] Le mari subvient aux besoins de la famille, de la femme notamment, et elle s'occupe de lui, elle a à satisfaire ses besoins sexuels. Ça, c'est dans notre culture ! […] Ça veut dire forcément un couple de prostitution légale[307] ! », affirme Sanaa El Aji avec virulence en entretien.

[304] El Alaoui Ben Hachem S., « La Soie », in *J'ai mal en moi*, *op. cit*., p. 52-53. Pour échapper à la honte, la famille de la jeune fille (qui, pourtant, était effectivement vierge) est amenée à déménager dans une autre région.
[305] El Aji S., Entretien, *op. cit*.
[306] *Id*.
[307] *Id*.

Toutefois, il convient également de souligner que « dans un tel système, la dot conditionne l'entrée des hommes sur le marché matrimonial […]. Pour avoir accès aux femmes, ils doivent avoir réuni la valeur nécessaire au paiement de la dot[308]. » Le romancier algérien Rachid Boudjedra l'affirme : « il faut avoir beaucoup d'argent pour se marier. Les femmes se vendent sur la place publique, enchaînées aux vaches […][309] » – ce qui favoriserait, selon lui, l'homosexualité masculine. Une chose est certaine : réunir l'argent de la dot s'avère de plus en plus long[310] et ardu, compte tenu des difficultés socio-économiques (chômage de masse des jeunes[311], exode rural et pénurie de logements…), et suppose souvent le concours du groupe familial auquel appartient le jeune homme. Concrètement, la famille du garçon exerce ainsi un contrôle sur le moment du mariage et le choix de l'épouse.

Encadré n° 5 : Le traitement des questions sexuelles dans la presse marocaine

Il faut d'abord rappeler l'expérience subversive pionnière – autant qu'éphémère – du premier mensuel féminin francophone fondé en 1986 par l'ancienne universitaire Touria Hadraoui (cf. notice n° 23), *Kalima* (qui signifie très symptomatiquement *La Parole* en arabe) : les sujets « audacieux » qu'il traite pendant ces « années de plomb » du règne d'Hassan II (la prostitution féminine et masculine, les mères célibataires stigmatisées par tout le corps social, la polygamie, l'exploitation économique et sexuelle des employées domestiques mineures (les « petites bonnes »), victimes fréquentes de viols impunis, mais aussi la liberté encadrée de la presse marocaine…) lui valent plusieurs interdictions du Ministère de l'Intérieur et de l'Information, alors dirigé par le très redouté Driss Basri, avant une censure définitive qui survient en 1988, après la publication par la rédaction d'un dossier consacré à l'homosexualité. D'autres magazines ont ensuite vu le jour, qui consacrent régulièrement depuis le milieu des années 1990 des dossiers, comportant témoignages et expertises, au thème tabou de la sexualité (féminine). C'est surtout vrai d'organes francophones : ainsi par exemple, des hebdomadaires généralistes – et volontiers « audacieux » – *TelQuel*, hebdomadaire d'information générale fondé en 2001 le plus lu au Maroc – cf. *infra* – et régulièrement interdit, ou *Le Journal hebdomadaire*. Tiré à 25 000 exemplaires, fréquemment censuré, ce pilier de la presse indépendante marocaine a même été contraint de fermer ses portes en février 2012, victime comme *Nichane* – cf. *infra* – d'un boycott publicitaire initié par de grandes entreprises et des annonceurs proches du pouvoir royal, qui lui reprochait une ligne éditoriale trop « critique ». Même le quotidien conservateur *L'Opinion* – 50 000 ex. –, organe de

[308] Kateb K., « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *op. cit.*, p. 26.
[309] Boudjedra R., *La Répudiation*, *op. cit.*, p. 95.
[310] D'où aussi l'allongement de l'âge moyen des hommes au mariage. Alors que la proportion d'hommes âgés de 30 à 34 ans non mariés s'élevait à 8,2 % au Maroc en 1960 et à 5,8 % en Algérie en 1970, elle dépasse les 30 % en 2000 dans les deux pays, et même les 35 % si on ne considère que ceux qui résident en ville. Source : Roudy Y. (Rapporteur), *Situation of Maghrebi Women*, Parliamentary Assembly/Assemblée parlementaire, doc. n° 9487 of the Council of Europe, 12 June 2002 [en ligne : http://assembly.coe.int/Main.asp?link=http%3A%2f%2Fassembly.coe.int%2F%2FDocuments%2Workingdocs%2Fdoc02%2FEDOC9487.htm].
[311] Officiellement, le chômage concerne plus de 30 % de la population active en Algérie. Au Maroc, il s'élève à 17 %, mais concerne 35 % des 15-24 ans, et 26 % des 25-34 ans (Source : *id.).*

l'ancien parti majoritaire de gouvernement jusque novembre 2011, l'Istiqlal, proche du Palais royal, propose une rubrique hebdomadaire intitulée « Au-delà des tabous », animée par un psychothérapeute sexologue. On peut leur ajouter deux magazines féminins nés en 1995, divulguant « en douceur » certaines approches féministes en direction de femmes diplômées, actives, aisées et urbaines : *Femmes du Maroc* – en particulier les fameuses « pages noires » consacrées à la sexualité, dont le traitement est parfois « moraliste » et/ou « psychologisant » – et *Citadine* – notamment la chronique éphémère « Les Tribulations de Chama » de la journaliste et écrivaine Sanaa El Aji (cf. *infra* IV.B et V.A). En 2002 naissent trois nouveaux mensuels : le féminin *Tendances et Shopping* et les éphémères magazines d'information pour hommes *Version Homme* et *Masculin*, nés en 2002. La ligne éditoriale de ce dernier apparaît particulièrement « audacieuse », dans la mesure où il propose notamment un cahier, symptomatiquement baptisé « Oxygène », entièrement consacré aux questions sexuelles. Ces dernières y sont abordées sous un angle scientifique rigoureux assez nouveau au Maroc, et de manière plutôt « libre », y compris les plus « sensibles » (masturbation, impuissance, adultère, sodomie, homosexualité masculine et féminine, prostitution masculine, etc.). Le magazine aborde d'autres sujets religieux « délicats », comme la montée en puissance de l'« islamo-fascisme » ou encore la consommation de boissons alcoolisées, dont des « guides » sont même proposés... Des intellectuelles « libérales » – comme la journaliste, scénariste et écrivaine Bahaa Trabelsi – y ont ponctuellement collaboré.

Quelques rares organes arabophones propos(ai)ent aussi de telles analyses : ainsi du premier hebdomadaire laïc d'information générale du Maroc, *Nichane* [*Direct, Tout droit* en *dârija* marocain – arabe dialectal], auquel a collaboré activement Sanaa El Aji. Créé en septembre 2006, appartenant au groupe de presse TelQuel dirigé par le journaliste Ahmed Réda Benchemsi mais disposant d'une équipe rédactionnelle spécifique, cette version arabophone de *TelQuel* tirait à près de 22 000 exemplaires et comptait environ cinq fois plus de lecteurs. L'hebdomadaire a pourtant du fermer ses portes en octobre 2010 en raison d'un boycott publicitaire persistant depuis septembre 2009, initié par de grandes entreprises proches du pouvoir – notamment la holding royale ONA/SNI, mais aussi d'importants annonceurs étatiques ou paraétatiques. La tension commence mi-décembre 2006, lorsque dans son n° 91 du 9 au 15 décembre, le journal fait paraître un dossier réalisé par Sanaa El Aji (qui n'était alors que pigiste au sein de l'hebdomadaire) à propos des *noukat* [blagues populaires] circulant communément au Maroc, et portant sur trois sujets « sensibles » : la religion, la sexualité et la politique. Pour avoir publié dans un encadré certaines de ces blagues à titre d'illustrations d'articles analytiques, et sous la pression de partis islamistes radicaux, la jeune journaliste et Driss Ksikes, directeur de la publication de *Nichane*, font l'objet d'une virulente campagne de dénigrement de la part de mouvances islamistes qui demandent l'interdiction du journal. Cet appel est promptement relayé par plusieurs médias arabes. L'affaire prend une dimension internationale lorsque des députés koweitiens radicaux protestent devant l'ambassade du Maroc. Le Palais royal réagit alors : le Premier Ministre de l'époque, Driss Jettou, prend un arrêté administratif d'interdiction de *Nichane* – décision saluée par le Conseil des Oulémas[312] du Maroc –, et le Parquet est saisi : les deux journalistes sont poursuivis par l'État marocain pour « délit d'atteinte aux valeurs sacrées de la religion islamique » - soit le crime le plus grave prévu dans le Code marocain de la presse de 2002 – et « publication et distribution d'écrits contraires à la morale et aux mœurs. » Très largement médiatisée nationalement et internationalement, cette affaire a donné lieu à un

[312] Il s'agit d'un conseil réunissant des théologiens de l'islam, exerçant un magistère spirituel et des fonctions religieuses. Le corps des oulémas comprend les imams, les muftis et les cadis. « Les Oulémas au Maroc font partie de Conseils provinciaux, créés au début des années 1980. Ils sont mandatés pour statuer sur des questions particulières, telles que, par exemple, les modifications à apporter ou non au Code du statut personnel. Ils définissent ainsi largement l'interprétation officielle, c'est-à-dire royale et gouvernementale, de l'Islam. » Tinouch-Stucki M., *op. cit.*, p. 56. Cf. aussi Mervin S., *op. cit.*, p. 257-258.

procès retentissant en janvier 2007, à l'issue duquel l'hebdomadaire a été temporairement interdit de publication pendant deux mois, et les deux journalistes condamnés chacun à trois ans de prison avec sursis et 80 000 dirhams [environ 7 200 €] d'amende collective[313]. « Écœuré[314] » par cette affaire, Driss Ksikes démissionne de ses fonctions au sein du magazine – il est remplacé par Ahmed Réda Benchemsi, déjà directeur de la publication de *TelQuel*, puis par Karim Boukhari –, alors que Sanaa El Aji, jusqu'à lors pigiste, refuse de quitter le journalisme, et choisit au contraire, pour des raisons « militantes », d'intégrer sa rédaction dorénavant comme salariée. On notera que c'est la première fois qu'une femme journaliste risque, dans l'exercice de sa profession, une telle peine d'emprisonnement au Maroc. « C'est sans doute un signe pervers du progrès de l'égalité hommes-femmes[315] ! », sourit, avec amertume, la jeune femme en entretien. Après son interdiction temporaire, *Nichane* reprend sa parution à la mi-mars 2007, mais la tension avec le Palais royal va monter d'un cran lorsque l'hebdomadaire arabophone publie au cours de l'été 2009 le premier sondage d'opinion sur la popularité du Roi Mohammed VI, réalisé conjointement avec *TelQuel* et le quotidien français *Le Monde*[316]. Or, les sondages sur la personne du Roi sont considérés comme portant atteinte à la « sacralité » de celui-ci et sont donc interdits au Maroc. Même si les résultats de cette première enquête d'opinion sont assez largement favorables au pouvoir – nonobstant les probables effets d'autocensure de répondants guère accoutumés à un tel exercice –, le Palais royal censure le sondage. Á partir de l'automne 2009, le boycott publicitaire du groupe TelQuel initié en janvier 2007 se généralise, et étouffe financièrement le groupe. Ayant perdu 77 % de ses recettes publicitaires en deux ans, ce dernier se voit contraint de sacrifier son organe arabophone, *Nichane*, qui ferme donc ses portes en octobre 2010, licenciant quinze journalistes dont Sanaa El Aji. Depuis cette fermeture, seuls deux journaux arabophones situés à gauche de la scène politique marocaine, *Al Adhath Al Maghribia* – rubriques « De Cœur à cœur » et « Au-delà des tabous » – et le quotidien « progressiste » *Assahra al Maghribiya* du groupe Maroc Soir (l'équivalent en arabe du francophone *Le Matin*) publient encore des articles sur les questions sexuelles.

On notera enfin que d'après des sources diverses recueillies directement auprès d'interlocuteurs marocains, le groupe de presse TelQuel (qui ne comprend plus désormais que l'hebdomadaire *TelQuel* en français, après la fermeture en 2010 de sa version en *dârija*, *Nichane*) marque le champ journalistique chérifien par son autonomie et sa distance critique vis-à-vis des groupes de pression religieux et/ou politiques. Ayant valu aux rédactions plusieurs déboires judiciaires et la disparition de *Nichane*, la liberté de ton, le style « direct » et la « qualité » journalistique des articles, des reportages, des dossiers spéciaux hebdomadaires, mais aussi des éditoriaux prenant souvent pour thèmes des « faits de société » sur lesquels pèsent des tabous, sont souvent soulignés, de même que leur « professionnalisme ». Affichant une moyenne d'âge de 30 ans, c'est dans la rédaction de *TelQuel* (mais aussi de *Nichane* en son temps) que l'on trouve le plus de journalistes diplômé(e)s, issu(e)s notamment de l'École de Journalisme de Casablanca ou de diverses écoles francophones supérieures de communication – et ce même si le métier

[313] Le procureur du Roi du Tribunal de Grande Instance de Casablanca avait initialement requis l'interdiction définitive du magazine et, pour chacun des deux journalistes, cinq ans de prison ferme et 100 000 dirhams [8 900 €] d'amende, le tout sans circonstances atténuantes, soit le maximum des sanctions prévues par le Code marocain de la presse sur la base juridique exclusive duquel l'accusation était fondée. Le parquet avait toutefois également demandé une interdiction d'exercer le journalisme pour les deux accusés pendant dix ans, alors même que cette sanction n'est prévue que dans le Code pénal marocain.

[314] El Aji S., Entretien, *op. cit*.

[315] *Id*.

[316] Il faut préciser que le patron de presse et journaliste français Jean-Louis Servan-Schreiber, fils d'Émile et frère cadet de Jean-Jacques – fondateur du magazine *L'Express* –, détient 29 % des parts du groupe TelQuel. De 1994 à 1997, il avait déjà racheté et dirigé *La Vie économique* à Casablanca, dont il avait fait le premier hebdomadaire francophone d'information du Maroc. Début 1997, il avait revendu ce titre pour acheter le mensuel féminin français *Psychologies magazine.*

de journaliste est peu valorisé socialement au Maroc, notamment en raison de l'hétéronomie persistante de l'espace médiatique. Les journalistes apparaissent enclin(e)s à défendre une vision de leur profession parmi les plus légitimes au sein des hiérarchies internes, celle du journalisme d'investigation. Destinés surtout aux élites du pays, *TelQuel* et *Nichane* se distingu(ai)ent par la ligne éditoriale mise en avant, *i.e.* décrire « le Maroc tel qu'il est. » Dans le ton et les thèmes sociétaux abordés (le salaire ou l'image du roi, l'homosexualité, l'usage des drogues, la prostitution, le divorce, la virginité des filles, l'infidélité féminine, le corps et la sexualité…), nombre d'articles témoign(ai)ent en effet de cette distance critique vis-à-vis de la religion, mais aussi des autorités étatiques. Pourtant, d'autres interlocuteurs ont aussi souligné que les journalistes « telqueliens » étaient souvent perçus – en dehors même des cercles islamistes - comme des intellectuels aisés, urbains et « laïcs », « pro-occidentaux », parfois « arrogants » et éloignés « des préoccupations quotidiennes » des Marocains – dont les contours sociologiques sont, par ailleurs, impossibles à préciser faute d'enquêtes scientifiques (ou même « d'opinion ») sur cette question.
Pour une mise en perspective, cf. notamment Rugh W. A., *Arab Mass Media : Newspapers, Radio, and Television in Arab Politics*, Greenwood Publishing Group, 2004.

Compte tenu de l'ensemble des éléments déjà évoqués, on comprend mieux que la description littéraire de la défloration de la jeune mariée au soir des noces s'apparente souvent à un viol sacrificiel.

II. E. « Iphigénie en Islam » – La nuit de noces ou « le viol institutionnalisé » d'une jeune 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 algériennes. Ainsi, dans *L'Amour, la fantasia*, Assia Djebar établit-elle des correspondances métaphoriques entre la première invasion coloniale et l'acte sexuel, entre le pouvoir et la sexualité, la guerre et le vol/viol, Alger/la Nation étant personnifiées comme des vierges, déflorées, possédées, pénétrées, inséminées, colonisées avec sauvagerie par l'occupant français – cette analogie renvoyant plus largement à la domination des hommes (français et algériens) sur les femmes[317]. Mais l'usage de cette métaphore, tant littéraire que politique, de la femme/Nation prise n'élude en rien les viols et les violences perpétrés sur les vraies femmes, qu'Assia Djebar réintroduit dans ses œuvres.

Car si l'on quitte le terrain symbolique, la défloration de la jeune mariée lors de la nuit de noces, autre topique récurrente dans les récits des (Franco-)Maghrébines, est

[317] Sur cet aspect, cf. les analyses éclairantes de Donadey A., *Recasting Postcolonialism* (introduction et p. 105 sqq.) et de Fernandes M., « La Guerre intérieure », *op. cit*., et, de la même auteure, *Les Écrivaines francophones en liberté*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 191 sqq. Cf. aussi Mohanram R., *Black Body. Women, Colonialism, and Space*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, notamment p. 72 sqq.

fréquemment décrite comme un viol, rendu légal parce qu'il se déroule dans le cadre matrimonial.

II. E. 1. La « nuit du sang » dans la littérature et les témoignages : entre peurs et viol(ences)

Évoquant la nuit de noces, l'une des jeunes romancières algériennes interrogées au cours de l'enquête parle, sous couvert d'anonymat, de « pratique barbare », de « viol institutionnalisé »[318], tandis qu'une autre, quinquagénaire, par ailleurs gynécologue à Oran et militante féministe, interrogée en janvier 2011 à Aix-en-Provence, décrit un « viol légal » et 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 frigidité chez la femme ou autre. »

Dans le documentaire fondé sur des témoignages, *Le Jardin parfumé* (2000) de Yamina Benguigui, une femme raconte ainsi les circonstances dans lesquelles, mariée à 14 ans,

[318] Cf. Charpentier I., « Rituels de protection de la virginité féminine et "nuits du sang" dans la littérature féminine (franco-)algérienne », *op. cit.*, et « Vierges blessées dans les œuvres et témoignages d'écrivaines (franco)algériennes et (franco)marocaines d'expression française depuis 2000 », *International Journal of Francophone Studies*, special issue : « Contemporary Women's Representations of Wounded Bodies and Minds », 2012.

elle a été amenée le lendemain des noces à l'hôpital, compte tenu du déroulement dramatique de sa défloration. De fait, à l'instar de leurs homologues masculins[319], nombreuses sont les écrivaines (franco-)maghrébines[320] à relater la violence de cette « nuit du sang[321] » inaugurale, les douleurs intenses ressenties par leurs héroïnes (auto)fictionnelles, leur déchirure physique, leur traumatisme psychologique – et leurs possibles conséquences sur la sexualité ultérieure des femmes. Dans son premier roman autobiographique *Les Hommes qui marchent*, Malika Mokeddem rapporte à propos de ces « mariages à l'algérienne » que « les femmes chuchotaient parfois entre elles le souvenir de cette terrible nuit. […] Tous n'avaient plus 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[322]. »

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, comme on l'a vu (cf. *supra* II.B), dans la peur des hommes et l'ignorance de la sexualité : « la peur exprimée par les femmes est d'abord liée à l'aspect physique du sexe masculin souvent

[319] Articulant de manière récurrente les thèmes du sexe et du sang, les écrivains algériens ne sont en effet pas en reste, qui évoquent régulièrement ce rituel de la défloration dans leurs œuvres. Ainsi, dans son premier roman autobiographique *La Répudiation*, R. Boudjedra évoque-t-il avec ironie et cynisme « l'exploit » de son père quinquagénaire fraîchement remarié avec une adolescente : « La mariée avait quinze ans, mon père cinquante. Noces crispées. Abondance de sang. […] Les tambourins, toute la nuit, avaient couvert les supplices de la chair déchirée par l'orgasme monstrueux du patriarche... » (Boudjedra R., *La Répudiation*, *op. cit.*, p. 71). De même, dans *La Macération*, le même auteur décrit en termes toujours crus une autre 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'empressa aussitôt de la dépuceler et la pénétra en profondeur avec une violence inouïe… Le sang dégoulinait de partout […] » (Boudjedra R., *La Macération*, Paris, Denoël, 1984, p. 53). Cf. aussi Zaoui A., *La Culture du sang : fatwas, femmes, tabous et pouvoirs*, Paris, Le Serpent à plumes, 2003.

[320] Cf. Charpentier I., « Rituels de protection de la virginité féminine et "nuits du sang" dans la littérature (franco-)algérienne contemporaine écrite par des femmes », *op. cit.*

[321] Djebar A., *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Éd. des Femmes, 1980, p. 178. Pour une analyse littéraire du roman, cf. Vogl M. B., « Using the Art to Teach. Assia Djebar's *Femmes d'Alger dans leur appartement* », *The French Review*, n° 76, mars 2003, p. 692-720. On retrouve aussi de telles allusions dans les romans autobiographiques *Nulle part dans la maison de mon père* (*op. cit.*) et *L'Amour, la fantasia* (*op. cit.*). Pour une mise en perspective, cf. Van Der Poel I., « Cri de cœur, cri de corps : la représentation du corps dans l'œuvre d'Assia Djebar », *Le Maghreb littéraire* (Toronto), n° 3, 1998, p. 19-35.

[322] Mokeddem M., *Les Hommes qui marchent*, *op. cit.*, p. 238-239.

stigmatisé. Ce dernier est représenté comme : un épieu (*tagust*, *igig*), une hache (*acaqqur*), un couteau (*ajenwi*), un fuseau (*izdi*) … » ou encore comme un serpent[323].

> « 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*)[324]. »

On retrouve toutes ces métaphores menaçantes du sexe masculin et de ses effets redoutés sous la plume de la romancière Marguerite Taos Amrouche (cf. notice n° 2) 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 »[325].

Évoquant le « sacrifice » de la jeune vierge, Assia Djebar compare cette dernière à une « Iphigénie en Islam[326]. » On retrouve sous la plume de Nedjma la métaphore (orientaliste) du sacrifice d'un « agneau » docile, paré et parfumé « en attendant de [se] faire égorger.[327] » Fréquemment décrite comme exécutée presque publiquement, par un inconnu, la défloration de l'héroïne est souvent humiliante, laborieuse et brutale. La nouvelliste casablancaise Souad El Alaoui Ben Hachem met ainsi en scène (en recourant au procédé du monologue intérieur à la première personne) le corps-

[323] Agressée sexuellement alors qu'elle était enfant par un proche, la nouvelliste casablancaise S. El Alaoui Ben Hachem décline cette scène traumatisante dans plusieurs nouvelles de son recueil *J'ai mal en moi* (*op. cit.*). Le sexe masculin est décrit comme « un serpent avec une tête arrondie », « deux boules et des poils », « visqueux », « gros, grand et moche », « horrible » (p. 15-17).
[324] Yacine-Titouh T., « Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie », *op. cit*., p. 29-30.
[325] Amrouche M. T., *L'Amant imaginaire*, Mane, Morel, 1975, p. 28, 29 et 149. Pour une étude littéraire de ce récit, cf. Bererhi A., « *L'Amant imaginaire* de Taos Amrouche. Une autofiction par mise en abyme de soi et de l'autre », in Bererhi A. (dir.), *L'Autobiographie en situation d'interculturalité*, t. 1, Blida, Éd. du Tell, 2004, p. 147-157.
[326] Djebar A., *Nulle part dans la maison de mon père*, *op. cit*., p. 171.
[327] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit*., p. 54.

victime/cadavre et la douleur ressentie par l'héroïne mariée de force de l'une des nouvelles de son recueil *J'ai mal en moi*, « Les Perles » :

> « Ils m'ont mariée malgré moi. […] J'ai été violée dans ce mariage. J'ai vécu le calvaire dans cette première nuit. J'ai vu du sang. J'ai donné du sang. J'ai vomi du sang. Je n'ai jamais vu autant de sang. Je croyais que j'allais me vider et mourir. […] Mais […] j'ai vu mon mari tellement content, il avait donné la preuve de sa virilité. […] J'ai tellement subi et supporté ces viols. Je fus violée tant de fois, j'ai été violentée tant de fois. […] J'ai été violée deux fois par jour. […] J'ai longtemps accepté ça. J'ai vu ma mère accepter ça. […] Je me suis fait violer. Je me suis fait violenter. Je me suis vue humiliée[328]. »

La journaliste, scénariste et écrivaine marocaine Bahaa Trabelsi se fait également l'écho d'une telle scène dans son second roman à succès, *Une Vie à trois* (2000). L'ouvrage brise aussi un autre tabou, en abordant pour la première fois dans une œuvre littéraire marocaine la thématique de l'homosexualité masculine (cf. *infra* V.C) au travers de la relation amoureuse qui lie Adam, fils unique d'une famille aisée, ayant effectué des études supérieures en France où il a découvert son orientation sexuelle, tenu de rentrer au Maroc pour reprendre les affaires de son père, et Jamal, jeune prostitué de rue. « Pour sauvegarder les apparences », Adam cède aux pressions de sa famille, qui ignore tout de son homosexualité. Se réajustant au modèle hétérosexuel dominant, il épouse Rim, jeune fille « candide » et « docile ». « Dévouée et amoureuse de lui », elle attend beaucoup de ce « beau » mariage, alors qu'Adam « espère pouvoir la manipuler à sa guise », en lui imposant chez eux « la présence de Jamal, qu'il lui présente comme un ami de passage à la recherche d'un appartement », sans lui révéler « la véritable nature de leur relation ». « Alors qu'à Paris, Adam a adopté un mode de vie occidental, il installe sa jeune épouse dans un mode de vie traditionnel[329] ». Le soir de la nuit de noces, il se prépare sans conviction à la consommation obligée du mariage. Tout en fantasmant sur son compagnon, il cherche manifestement lors de ce moment à affirmer sa virilité pour réduire sa culpabilité d'être homosexuel[330]. Conditionné lui-même par la norme hétérosexiste dont il souffre, il pénètre Rim violemment, alors qu'elle est restée chaste pour ses noces.

---

[328] El Alaoui Ben Hachem S., « Les Perles », in *J'ai mal en moi*, *op. cit.*, p. 90-92.
[329] Toutes les dernières citations sont extraites de : Trabelsi B., Entretien (avec Détrez C.), Casablanca, avril 2007.
[330] Cf. Tazi N., « Le Désert perpétuel », *op. cit*.

> « Adam […] sait qu'il va falloir coucher avec elle. Il n'est pas excité. Tout juste attendri par cette gamine au regard effarouché qui est maintenant sa femme. […] Concentré sur ses fantasmes, il finit par la pénétrer brutalement. Ses mouvements de va et vient dans la chair de Rim sont violents. […] Quand Rim entend le souffle d'Adam devenir régulier, elle se lève pour essuyer les perles de sang de son hymen avec le séroual et l'en imprégner. Est-ce suffisant, s'interroge-t-elle, paniquée à l'idée de décevoir sa famille.[331] »

Présente également dans *Agave* de la journaliste algérienne Hawa Djabali, dans *Les Femmes au bain* de Leïla Sebbar (qui évoque « cette nuit de noces et de sang, terreur et malheur »), ou dans le roman autobiographique *Laissez-moi parler !* de la conteuse franco-marocaine Halima Hamdane[332], la brutalité de la défloration se retrouve encore dans le premier roman fondé sur des témoignages de l'écrivaine et productrice féministe marocaine Noufissa Sbaï, *L'Enfant endormi* (1987)[333], ainsi que dans le second, *L'Amante du rif* (2004). L'une des héroïnes de ce dernier récit fondé « sur des histoires véridiques », Amina, raconte « le déchirement de [ses] entrailles[334] » la nuit où, après six mois de mariage non consommé, un homme qu'elle pense être son époux vient finalement « l'honorer » pour la première fois alors qu'elle s'est assoupie :

> « […] j'ai senti quelque chose de lourd sur mon ventre, quelque chose de dur qu'on essayait d'introduire dans mon intimité. J'ai bougé en essayant de toucher mon ventre, mais une main glaciale m'en a empêché… On continuait à passer et repasser sur mes parties intimes cette chose dure et visqueuse à la fois. La même main effectuait des pressions au plus profond de moi-même. J'ai fermé ma bouche pour ne pas hurler ; jusqu'au moment où j'ai compris que mon mari venait enfin de m'honorer, en accomplissant son devoir conjugal…
>
> Je me disais : "le devoir d'une femme est de servir son époux." […] Ceci avait duré un bon moment. Je n'en pouvais plus. Je pleurais en silence. […]

[331] Trabelsi B., *Une Vie à trois*, *op. cit.*, p. 83.
[332] Cf. Hamdane H., *op. cit.* En entretien, l'écrivaine confirme : « moi je sais qu'enfant, j'ai… j'ai senti et j'ai entendu des cris de… des cris sortant des chambres closes ! Cette souffrance, elle était là ! Et souvent, quand les femmes parlent de leur nuit de noces ou quand elles parlent en général de leur sexualité, c'est un problème ! […] C'est un devoir, et à partir du moment où on est dans le devoir, on n'est pas dans la jouissance ! […] Ces nuits de noces sont des viols, mais ça va résonner beaucoup plus en profondeur dans ce qu'est la sexualité entre l'homme et la femme » (Entretien (avec Détrez C.), Paris, juin 2008).
[333] Cf. Sbaï N., *L'Enfant endormi*, Rabat, Éd. Edino, 1987, p. 46.
[334] Sbaï N., *L'Amante du rif*, Casablanca et Paris, Eddif/Éd. Paris-Méditerranée, 2004, p. 169.

> Tout était resté ambigu dans ma tête et froid dans mon corps, avec le souvenir de cette "chose" atroce qui déchirait ma chair[335]. »

La jeune femme découvrira plusieurs années plus tard que son mari, impuissant honteux désireux d'être père, l'a en fait livrée cette nuit-là aux assauts du *fqih,* le sorcier traditionnel du village…

Mais c'est sans doute dans *L'Amande* de Nedjma que la description de la nuit de noces comme un viol est la plus crue. Ne dérogeant pas à la tradition ancestrale qui fait que la perte de la virginité se déroule « dans le sang et les hurlements[336] », le dépucelage de l'héroïne Badra, apparemment « blindée » à l'adolescence et manifestement non « dénouée » (à l'instar de Leïla, l'héroïne de Nedjma dans son récit suivant *La Traversée des sens*) – cf. *supra* II.C.2 –, survient en public, devant (et avec « l'aide » de) sa belle-mère excédée et sa sœur (vaguement) compatissante, alors que la jeune femme est attachée au lit. Ce viol augure une longue suite d'actes sexuels contraints avec un époux imposé qui la répugne :

> « [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. […] 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* [*i.e.* qu'elle a l'hymen « noué », afin de n'être pas déflorée avant le mariage]. Ma mère l'a "blindée" quand elle était gamine et elle a oublié de la défaire de ses défenses. […] Moi, je savais que Hmed révulsait mon corps. C'est pourquoi celui-ci lui interdisait

[335] *Ibid.,* p. 165.
[336] Nedjma*, L'Amande, op. cit.,* p. 120.

> tout accès. Ma belle-mère me ligota les bras aux barreaux du lit avec son foulard et Naïma se chargea de me plaquer solidement les jambes. Pétrifiée, j'ai réalisé que mon mari allait me déflorer sous les yeux de ma sœur. Il m'a rompue en deux d'un coup sec et je me suis évanouie pour la première et unique fois de ma vie[337]. »

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[338]. »

Ainsi que le déplore la romancière algérienne Maïssa Bey en entretien, sous la pression sociale, les hommes les plus instruits peuvent se prêter à ce rituel sanglant. Elle se souvient ainsi d'une scène qui l'avait particulièrement choquée au milieu des années 1970 :

> « Je suis rentrée d'un mariage traditionnel en Algérie, où la fille… le gars, je le connaissais très bien, […], avocat, […] très libéral et tout ça, et il a fait un mariage tout ce qu'il y a de plus traditionnel, et il y a eu ce que j'appelle moi le viol… […] La nuit de noces… la nuit de noces traditionnelle, avec la chemise qui a été… et ça m'avait

[337] *Ibid.*, p. 106.
[338] *Ibid.*, p. 121-122.

> bouleversée. Parce que je me disais : c'est pas vrai, un gars comme ça, qui se prête à ce jeu-là… […] Je me suis sentie… […] sur le coup d'une colère, d'une révolte[339]… »

De fait, une fois l'acte consommé, « l'assistance [tambourine] sur la porte, réclamant [la] chemise de [la] vierge[340]. » Cette « preuve » de la chasteté de la jeune épousée, source d'angoisse pour cette dernière, est accueillie avec des youyous de joie par les femmes du clan, en particulier par la mère de la mariée.

II. E. 2. *Post-coïtum,* « un drap maculé de sang et d'honneur »… Fierté et célébration des mères, entre aliénation et affirmation d'un pouvoir domestique statutaire

Certifiant intact le principal (parfois l'unique) capital de sa progéniture féminine convertible sur le marché matrimonial, la mère entretient dans ce registre symbolique particulier un rapport quasi symbiotique avec sa fille. Conditionnée à voir dans la virginité le seul « trésor » de toute adolescente, elle puise dans ce rituel sacrificiel d'offrande un motif insigne de valorisation personnelle, l'assentiment du groupe lui étant alors 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

[339] Bey M., Entretien, *op. cit*. Cet événement précis est d'ailleurs présenté par l'auteure comme celui qui a véritablement déclenché chez elle un besoin impérieux d'écrire, puisque dès qu'elle rentre chez elle après la cérémonie, M. Bey éprouve la nécessité de consigner sa colère sur le papier : « je me souviens que je suis rentrée du mariage, il devait être 3 heures ou 4 heures du matin, les enfants étaient couchés, mon mari était couché, et moi… je me suis sentie… […] et je me suis dit : il faut que je mette des mots là-dessus […]. Ça a été… je m'en souviendrai toujours, c'était un cahier blanc que j'avais… ma manie des cahiers… […] Donc ce cahier que j'avais là, je me suis mise… j'ai raconté tout ce que j'avais… tout ce que j'avais ressenti, tout ce qui s'était passé, la manière dont ça s'était passé, mais vraiment, avec des termes très crus et très forts, et ça m'a quelque part… apaisée… Ça a été une des premières… un des premiers moments où ça a été nécessaire… et c'est devenu… je pense que je n'aurais jamais pu dormir si je n'avais pas… […] C'était en 74. 74. […] Je me souviens très très bien. […] Ça a commencé en 74, je me souviens que… […] Il fallait, je sentais qu'il fallait que ça sorte, que les mots viennent, que je jette en mots, pour que je puisse me sentir… je peux pas dire apaisée, mais que je puisse accepter, c'est curieux, de n'être que ce que j'étais, c'est-à-dire totalement impuissante à changer les choses… par rapport à des injustices… souvent, par rapport à la tradition, par rapport à des récits de femmes qui m'étaient faits, que j'écoutais, qui me… qui me révoltaient complètement… Ça se sent dans mon écriture… J'ai écouté des choses terribles. […] C'est très souvent des histoires de femmes… […] Et je pense que c'est ça qui a motivé mon écriture » (*Id*.). M. Bey ne commencera pourtant à publier que vingt ans plus tard.

[340] Nedjma, *L'Amande, op. cit.,* p. 106.

virginité, les mérites éducatifs et les qualités morales et sociales de l'endogroupe, incarné ici par un personnage central : la mère[341].

De fait, le trophée que constitue la chemise nuptiale tachée du sang virginal est l'objet d'usages magiques divers : souvent, on la passe sur le visage des fillettes pour assurer une fois de plus la protection de leur virginité, et les aînées superstitieuses pensent que ce sang évite de devenir aveugle. Badra, l'héroïne de *L'Amande* de Nedjma, relate une telle scène après sa défloration pénible et laborieuse : « 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[342]. » « [Investi] de la *baraka* », devenu « un objet sacré » qui sera gardé « précieusement » et qui ne sera lavé « que lors du premier accouchement[343] », le vêtement circule ainsi pendant quelques jours au sein de la (belle-)famille élargie :

> « Le lendemain, la famille dansera avec cette "chemise" tandis que la mariée entamera, quant à elle, une danse dite *lhzam*, "de la ceinture", où s'accrochent les billets de banque qu'elle reçoit de sa belle-famille. Plus tard, cette "chemise" sera envoyée dans les familles proches et voisines, qui féliciteront la mère de la *tahmirat el oujah*, faire rougir le visage de la famille, ce qui s'oppose à *tasfirat el oujah*, faire jaunir le visage de la famille, lorsqu'il s'avère que la jeune fille n'est pas vierge[344] » – le jaune étant la couleur de la honte.

Dans son unique roman autobiographique exutoire *Oumelkheir*, où elle évoque aussi ce dernier aspect du rituel (cf. *supra* II.B.2), l'universitaire algérienne Houria Kadra-Hadjadji montre comment jusqu'aux jeux les plus anodins des fillettes constituent pour les aînées autant de vecteurs d'apprentissage des rites matrimoniaux. Pendant la socialisation primaire, 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 explication du phénomène reproduit, comme en témoigne l'étonnement de la naïve Oumelkheir lorsqu'elle observe une telle scène de jeu :

---

[341] Cf. Toualbi R., « Mères et filles à l'épreuve de la norme familiale. L'exemple maghrébin », in Dore-Audibert A. et Khodja S. (dir.), *Être femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*, Paris, Khartala, 1998, p. 85-105.
[342] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit*., p. 123.
[343] Ferhati B., *op. cit*., p. 176.
[344] *Ibid*., p. 175.

> « 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[345]. »

Quand Oumelkheir, intriguée, demande des éclaircissements à l'aïeule du clan, Ma Zoulikha, la vénérable aînée préfère, une nouvelle fois, recourir à une métaphore euphémistique pour désigner la relation sexuelle et le sexe masculin (le « clou ») 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. Plus il y a de voitures, plus la noce est magnifique. 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[346] ? »

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 en novembre 2006, se souvient-elle, sous couvert d'anonymat, 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. Tout comme leurs homologues masculins[347], nombreuses sont les cinéastes[348], documentaristes ou

[345] Kadra-Hadjadji H., *Oumelkheir*, *op. cit.*, p. 57.
[346] *Ibid.*, p. 182.
[347] Ainsi, dans son premier roman autobiographique *La Répudiation*, R. Boudjedra décrit-il les traces manifestes laissées sur le drap après la défloration brutale par son père quinquagénaire de sa nouvelle épouse de 15 ans : « Noces crispées. Abondance de sang. Les vieilles femmes en étaient éblouies en levant les draps le lendemain. » (Boudjedra R., *La Répudiation*, *op. cit.*, p. 71).
[348] Dans son court-métrage autobiographique *El Fatha* (1992) par exemple, la réalisatrice et scénariste R. Krim relate cet épisode qui l'avait choquée lorsque, encore adolescente, elle avait assisté en 1972 à des noces célébrées dans une petite ville de l'ouest algérien : après la consommation du mariage, des femmes

romancières (franco-)maghrébines à décrire la violence spécifique de cette coutume liée à la défloration nuptiale et sa signification éminente pour les mères.

Ainsi, dans le documentaire *Mémoires d'immigrés – L'héritage maghrébin* (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. Elle évoque aussi comment elle a été (mal) « préparée » par une amie de sa mère à son dépucelage, qui finalement n'est pas survenu :

> « […] 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. »

Plus ironiquement, Fikria, la narratrice de Nina Bouraoui dans *La Voyeuse interdite*, évoque aussi ce « drap maculé de sang et d'honneur. Dans ton tissu se dessine à l'encre carmin l'espoir et la crainte des mères, des pères, de l'homme, de la patrie, de l'histoire[349] ! » Dans un tel contexte, la seule échappatoire aux prescriptions de l'ordre patriarcal ne peut être qu'onirique, comme en témoigne le rêve 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, brûlé par les rouages de la mécanique en marche, 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[350] ! »

---

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.

[349] Bouraoui N., *La Voyeuse interdite*, *op. cit.*, p. 14.

[350] *Ibid.*, p. 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 infaillible 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[351]. »

Pourtant, assène Nedjma, « la chemise maculée de sang ne [prouve] rien, sauf la bêtise des hommes et la cruauté des femmes soumises[352]. » Sous couvert d'anonymat, l'une des jeunes romancières algériennes interrogées lors de l'enquête s'étonne aussi – à la suite de psycho-anthropologues[353] – 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. »

Gaudio Attilio précise en outre que

> « […] la coutume très répandue dans beaucoup de pays islamiques, qui prévoit l'exposition du linge taché après la nuit nuptiale, trouve sa justification dans le droit coranique qui considère en effet que le contrat de mariage n'a une validité effective qu'à partir du moment où le mariage a été consommé, et exige, sous peine d'annulation du mariage, la preuve de cette consommation. C'est d'ailleurs à ce moment-là seulement que

[351] *Ibid*., p. 25 et 142.
[352] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*, p. 123.
[353] Á l'instar par exemple de Premare L. de, *op. cit.*

> la jeune femme cesse d'être soumise au pouvoir paternel pour passer au pouvoir du mari[354] » et de la belle-famille.

Cette coutume d'exhibition du drap nuptial, si elle tombe progressivement en désuétude, n'a pas encore totalement disparu, notamment dans les zones rurales, comme le déplore, sous couvert d'anonymat, une poétesse féministe dans un entretien réalisé à Oran en novembre 2006 :

> « Malheureusement jusqu'à maintenant, le jour du mariage, quand on se marie, le jour des noces, là, 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 n'était pas vierge, c'était vraiment une catastrophe ! »

Pourtant, faut-il rappeler qu'aucune source religieuse de l'islam ne mentionne qu'une femme doit saigner pour faire la preuve de sa virginité, ou que quelqu'un a le droit de la vérifier ? Que dans les années 1920-1930, des pétitions (restées lettre morte) lancées par des réformistes religieux dans la région de Fès réclamaient l'interdiction de l'exposition du drap taché du sang de la jeune épousée après la nuit de noces ? Est-il, au-delà, encore nécessaire de souligner que des femmes naissent sans hymen, que d'autres qui en ont un, intact, ne saignent pas (ou très peu) lors de leur premier rapport sexuel – les hymens souples, qui ne cèdent pas sous la pression pénienne, sont parfois dits « complaisants » : le tabou reste vivace ! –, qu'enfin la membrane peut être rompue ou altérée accidentellement au cours de l'enfance à l'occasion d'activités sportives ordinaires, sans parler des accidents physiques ?

Malgré ces évidences, comme on l'a déjà esquissé, la perte de la virginité avant le mariage et, plus particulièrement, l'absence de sang lors de la nuit de noces, peuvent entraîner des conséquences dramatiques pour la jeune femme, et la « catastrophe » n'est pas toujours évitée. Outre la pratique de la répudiation (cf. encadré n° 4), persiste en effet – en particulier en Algérie – une tradition de « crimes d'honneur ».

[354] Attilio G., *La Révolution des femmes en islam*, Paris, Julliard, 1957, p. 94.

II. F. Une tradition de « crimes d'honneur » solidement ancrée

On l'a dit, la perte de la virginité avant l'union matrimoniale jette l'opprobre sur (les hommes de) la (belle-)famille, le clan tout entier et le (futur) époux qui, tous, peuvent vouloir se venger pour laver l'affront, même supposé. Lors d'un entretien mené sous couvert d'anonymat à Aix-en-Provence en janvier 2011, une écrivaine oranaise, gynécologue et militante féministe, évoque ainsi un cas récent, médiatisé dans la presse algérienne sous le nom de « la vierge d'El Ouedi » : en 2009, dans un village du sud algérien, une femme d'une trentaine d'années a été découverte alors qu'elle venait d'être séquestrée pendant plus de dix-huit mois par sa mère et son frère. La soupçonnant simplement d'avoir « sali l'honneur de la famille », ils avaient décidé de la cloîtrer dans une minuscule cavité en ciment fermée de tous côtés, à l'exception d'une meurtrière par laquelle on lui passait eau et nourriture. Délivrée par les services de police après alerte des voisins et sur ordre du procureur général, un certificat médical établi par un médecin légiste a attesté à sa libération de la virginité de la jeune femme...

Ensuite, la (présumée) « fautive » peut avoir à affronter des violences symboliques de la part de sa belle-famille. Se remémorant son enfance dans son autobiographie *Une Algérienne debout*, la militante féministe et femme politique algérienne Khalida Toumi-Messaoudi évoque le souvenir de telles humiliations :

> « [En Algérie, les grand-mères et les mères] peuvent devenir redoutables à l'égard de leurs filles qui ont "fauté" avant le mariage. J'ai des souvenirs d'enfance abominables. Pas loin d'Aïn Bessem [le village colonial kabyle près de Tizi-Ouzou et à 110 kilomètres d'Alger où elle est née], j'ai vu des femmes que leur belle-famille renvoyait le lendemain de leur nuit de noces parce qu'elles n'étaient pas vierges. On leur rasait le crâne pour les marquer du sceau de l'infamie et on les mettait sur une carriole qui traversait le village. Je ne comprenais pas pourquoi les gens faisaient ces choses horribles. Ma grand-mère me disait : "Ce sont des barbares, chez nous [les kabyles], nous ne faisons pas ça." Plus tard, elle m'a raconté que nos vieilles avaient toujours un coq ou une poule sous la main pour le mariage. Si l'épousée n'était plus vierge, elles tuaient l'animal, répandaient son sang sur les draps, et elles l'exhibaient triomphalement[355]. »

[355] Toumi-Messaoudi K., *op. cit.*, p. 47-48. Pour une mise en perspective de ce subterfuge ancestral évoqué par K. Toumi-Messaoudi, cf. *infra* IV.C.

Hervé Flanquart rapporte quant à lui le témoignage plus récent de Malika, étudiante d'origine algérienne, qui souhaite arriver vierge au mariage. Sa principale motivation réside dans le fait qu'elle a été témoin plus jeune des humiliations subies par une mariée de la part de la famille du futur époux, pourtant responsable de la perte de l'hymen : les invitations à la noce ont été envoyées aux convives au dernier moment afin qu'ils ne puissent pas s'apprêter convenablement, une robe jaune (*i.e.* la couleur symbolisant la honte) lui a été offerte en lieu et place de la robe blanche et, surtout, les cadeaux (bijoux) offerts en guise de dot se sont révélés très chiches (cf. *infra* II.D). Malika cherche donc à « conserver toute sa valeur, pour éviter ce type d'affront[356]. »

Mais le rejet peut être encore plus radical, et la répression plus violente. L'une des scènes du roman d'apprentissage *Ni Fleurs ni couronnes* publié en 2000 aux Éditions du Fennec par l'historienne de l'art Souad Bahéchar (cf. notice n° 18) apparaît symptomatique, dans son paroxysme, du déchaînement de violence que la transgression de l'interdit peut générer. Revendiquant une filiation avec la tradition du conte populaire, cette parabole a obtenu en 2001 le prestigieux Prix Grand Atlas de l'ambassade de France, décerné depuis les années 1990 à des œuvres éditées au Maroc. C'est la première fois que cette récompense distingue une femme. Le livre raconte les vingt premières années de Chouhayra [« l'étrangère » en arabe], troisième fille née dans une famille de la tribu isolée des Mramda à la place du fils tant espéré. Excédé, son père refuse même de voir ce bébé de sexe féminin « que l'accoucheuse avait tenté en vain de lui mettre dans les bras », et qui ne peut guère remplacer « l'héritier qui allait racheter ses humiliations passées[357]. » La mère de Chouhayra qui, après la naissance successive de ses trois filles, se sent menacée par l'arrivée d'une seconde épouse, se montre encore plus violente et haineuse, frustrée de ne pas avoir de garçons. Chargée en outre d'une malédiction frappant la terre (l'année de sa naissance a coïncidé avec une grande disette), la fillette, rejetée par ses parents, devient rapidement la victime expiatoire de la communauté villageoise superstitieuse. Cristallisant la haine collective, elle grandit à l'écart de la tribu, dans l'étable, en compagnie des animaux, puis dans le trou d'une meule. Ignorée et ostracisée par tous, mais consciente de ses désirs, Chouhayra est déterminée à se forger sa propre identité en affrontant l'absence de sa famille, les privations et l'exclusion. Tombée dans l'oubli, elle redevient le bouc émissaire de la

[356] Flanquart H., *op. cit.*, p. 150.

[357] Bahéchar S., *Ni Fleurs ni couronnes*, Casablanca, Le Fennec 2000, p. 20. Pour une analyse littéraire de ce récit, cf. Gontard M., « Désir et subjectivité dans *Ni Fleurs ni couronnes* de Souad Bahéchar », in Gontard M., *op. cit.*

tribu lorsque, à 14 ans, elle est surprise en train de faire l'amour pour la première fois avec le seul homme qui lui témoigne un peu de tendresse, le jeune et inexpérimenté berger Hachem. Pour avoir transgressé l'interdit et perdu sa virginité (sans qu'elle s'en soit vraiment rendue compte) en dehors du cadre du mariage, la paria est mutilée sexuellement par les femmes du village. C'est la mère du garçon, elle-même pourtant mariée de force et violée à 12 ans par un époux de 30 ans son aîné, qui, s'érigeant en garante de l'ordre patriarcal, va marquer le sexe de la jeune fille au fer rouge, la désappropriant ainsi de son corps. La brûlure de l'adolescente, qui suit sa défloration, constitue une scène clé en abyme, particulièrement violente, du texte :

> « Tout autour d'elle, des femmes. Celles qui la détachent de l'arbre pour la coucher sur le sol, tirant sur ses bras et sur ses jambes comme si elles voulaient se la partager. […] La mère du berger qui sort du brasier deux tisons sur lesquels elle souffle pour en raviver la flamme. […] Le feu entame sa chair. La mère du berger vise les traces laissées sur la peau par le sang séché de l'hymen déchiré. Entre ses cuisses écartées, Chouhayra voit son sexe s'ouvrir comme une bouche qui crie. Elle plonge avec la femme dans ses souvenirs d'enfant légalement violée à douze ans par un époux qui en a quarante. […] Les tisons s'éteignent, elle perd connaissance[358]. »

La réprobation familiale peut aussi coûter à la jeune femme une répudiation honteuse – qui signifie concrètement la mort sociale de l'ex-épouse (cf. encadré n° 4) –, prendre la forme de son assassinat pur et simple, ou encore la pousser au suicide. Dans son quatrième roman, *La Jeune fille et la mère*, Leïla Marouane se fait l'écho sans périphrase de cette dernière possibilité dramatique, en racontant la trajectoire tragique de son héroïne Djamila, qui grandit dans les années 1970 au sein d'une famille modeste dans un village rural du sud algérien. Depuis la tentative de viol de la part de son cousin dont la fillette a été victime à l'âge de cinq ans – et dont sa génitrice la rend seule responsable –, sa mère ne qualifie plus désormais Djamila que de « chienne en chaleur » et de « craquelure de pisse » [*chegfet boul*]. Leur relation continue à se dégrader de manière de plus en plus violente au fil du temps, la haine de la mère entraînant peu à peu cette dernière vers la folie. Pour étouffer le scandale et sauver la famille du déshonneur après que Djamila ait été découverte s'offrant à l'ébéniste du village, la seule solution envisagée est de marier cette dernière de force au fils handicapé d'un

[358] Bahéchar S., *op. cit.*, p. 45.

notable local. Révoltée, la jeune femme n'a dès lors d'autre choix que de tenter de se suicider pour fuir cette perspective, et surtout les persécutions acharnées d'une mère bourreau, devenue sa principale ennemie. C'est également la seule issue finalement envisagée par la jeune ouvrière du textile analphabète âgée de 17 ans, enceinte et abandonnée par le père de l'enfant, dont la Marocaine Siham Benchekroun fait la narratrice de sa nouvelle « Mère abandonnée » dans le recueil *Les Jours d'ici*. Terrorisée, elle vit désormais dans la peur viscérale quotidienne que son état infamant ne soit découvert par son entourage et dans la crainte de représailles mortelles de la part de son père ou de son frère aîné. Ne pouvant supporter le coût élevé d'une interruption clandestine de grossesse en milieu médical (cf. *infra* encadré n° 6), elle constate l'échec de la tentative d'avortement médicinal opérée dans des conditions sanitaires déplorables par une accoucheuse traditionnelle. N'attendant aucune aide ou compassion de sa mère, domestique et ouvrière fatiguée, soumise à un mari violent, elle ne peut affronter la honte et la réprobation de sa famille et du voisinage. Elle se résout à se jeter d'un pont pour occulter définitivement sa « faute » et éviter ainsi le déshonneur à son clan :

> « Elle n'est même pas mariée. […]
> Elle crève de peur. […]
> Même se jeter par la fenêtre, ce n'est pas garanti… L'appartement n'est qu'au deuxième étage. Elle se casserait seulement les jambes […].
> La nuit, quand elle parvient enfin à dormir, elle rêve d'un grand brasier d'où monte un feu puissant et très haut. Les gens du quartier hurlent autour d'elle et lui arrachent ses vêtements en la couvrant d'injures et de crachats. Puis soudain, elle se trouve en face de son père qui se tient debout, immense, alors qu'elle devient petite, petite, petite, à ne plus pouvoir se mettre sur ses jambes. Son père roule des yeux de dément et brandit un grand couteau de cuisine. Á ses côtés, sans cesse à gauche puis à droite, sa mère bondit comme une guenon en émettant des cris perçants. […] Elle l'imagine hurlant, et se giflant sur les deux joues. […]
> Elle se réveille en nage avec une lourde oppression sur la poitrine.
> Le grand frère ronfle bruyamment à côté. Ce sera sans doute lui le plus haineux. Peut-être l'étranglera-t-il de ses mains. Pour l'honneur de la famille. […]
> Ils [ses parents et « la rue »] vont bientôt découvrir l'abominable vérité. Elle a une peur infinie de leur colère. […]
> Elle rêve tous les soirs de pouvoir mourir sans avoir trop mal. […]

> Depuis quelques nuits, elle voit de plus en plus distinctement la même image. Le pont, à la sortie de Sidi Othmane, qui surplombe l'autoroute.
> De là-bas, ça devrait être rapide. Il y a tellement de voitures qui roulent à toute vitesse.
> Et puis, c'est suffisamment haut…[359] »

Dans le téléfilm de Yamina Benguigui *Aïcha* (2009), une voisine de la famille apprend la nouvelle de la grossesse « illégitime » et de la tentative consécutive de suicide de Farida, la jeune cousine non mariée d'Aïcha. Faussement compatissante, elle 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 ! »
Ainsi que le rappelle Malika Mokeddem dans son premier roman autobiographique *Les Hommes qui marchent*,

> « […] la virginité des filles, au soir de leurs noces, était un précepte absolu de la tradition. Celles qui le trahissaient se condamnaient à la répudiation immédiate, souvent à l'assassinat par le mâle le plus "courageux" de leur famille. Les femmes se chargeaient elles-mêmes de colporter nombre de ces drames pour terroriser les petites filles. Gare à celles qui fautaient[360]. »

Comme on l'a déjà noté, le point d'honneur masculin [*nîf*] résidant essentiellement dans la chasteté des femmes dont il a la charge, le meurtre apparaît justifié si cet honneur est entamé – ou simplement menacé de l'être (atteinte à la *h'urma*). La jurisprudence algérienne considère alors souvent le contexte comme constituant des circonstances atténuantes pour le meurtrier. Gaudio Attilio et Renée Pelletier rapportent ainsi le cas d'une jeune femme renvoyée par son époux au motif qu'elle n'était plus vierge, et que son père tua, en même temps que sa mère, accusée d'être responsable de la mauvaise éducation de sa fille et donc du déshonneur. Par la suite, l'autopsie du corps a révélé que la mariée était bel et bien vierge, mais le père assassin bénéficia néanmoins des circonstances atténuantes lors de son procès[361]. Dans son récit autobiographique *Une Enfance singulière*, la militante féministe franco-algérienne Fadela M'Rabet se souvient

[359] Benchekroun S., « Mère abandonnée », *op. cit*., p. 86, 89, 91, 95, 88 et 98.
[360] Mokeddem M., *Les Hommes qui marchent*, *op. cit*., p. 51.
[361] Attilio G. et Pelletier R., *Femmes d'islam ou le sexe interdit*, Paris, Denoël-Gonthier, 1980. Sur ces « crimes d'honneur », cf. aussi Oumerzouk S., *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme femme en Algérie à travers une approche socio-historique*, Mémoire pour le DEA Études Africaines, option Anthropologie juridique et politique, Paris, Université de Paris I Panthéon Sorbonne, 1998.

aussi qu'un homme de 45 ans a pu tuer sa sœur du même âge à coups de hache, simplement parce qu'il la soupçonnait d'avoir bafoué l'honneur de la famille[362]. Dans un autre roman autobiographique, *L'Amour, la fantasia*, Assia Djebar se fait également l'écho de cette persistance du crime d'honneur, toléré même en cas de simple présomption « d'inconduite » : « Il y avait dans nos villes […] de nombreux pères ou frères devenus "justiciers" : le sang d'une vierge, fille ou sœur, avait été versé pour un billet glissé, pour un mot soupiré derrière les persiennes, pour une médisance[363]… » L'une des romancières interrogées au cours de l'enquête, avocate originaire de la région kabyle de Tizi-Ouzou, se remémore, pour sa part, les menaces de son père, chauffeur routier : « mon père m'avait dit qu'il me pendrait à l'un de nos oliviers si il apprenait que je sortais avec un garçon. » Dans le récit autofictionnel *Majnounat Youssef* de la journaliste et écrivaine casablancaise Sanaa El Aji, dont l'action est située dans la capitale économique marocaine à la fin des années 1990, la sœur de l'héroïne, sur le point de se marier, refuse d'avouer à son futur mari qu'elle n'est plus vierge parce qu'elle dit craindre, en dehors de la honte, pour sa vie. Enfin, et sans que ces exemples ne prétendent nullement être exhaustifs, on peut encore évoquer le premier roman de Maïssa Bey, publié en 1996 aux Éditions Marsa, *Au Commencement était la mer*. Inspiré de faits réels, il raconte l'histoire tragique de Nadia, jeune Algéroise de 18 ans, qui, en pleine guerre civile, tente de survivre dans la maison familiale où son frère aîné Djamel s'est radicalisé dans le fondamentalisme religieux. En révolte contre le destin que sa famille veut lui imposer, la jeune fille aime secrètement Karim. Mais c'est sans compter l'intériorisation précoce par Djamel du caractère sacré du pouvoir que la nécessaire protection de la virginité de sa sœur cadette lui procure sur cette dernière. Ainsi que le rappelle en effet Germaine Tillion,

> « […] dans toute la Méditerranée nord et sud, la virginité des filles est une affaire qui […] concerne d'abord leur frère, et plus que les autres frères leur frère aîné. Un petit mâle de sept ans est ainsi déjà dressé à servir de chaperon à une ravissante adolescente dont il sait très exactement à quel genre de péril elle est exposée. Or, ce risque est présenté à l'enfant comme une cause de honte effroyable, qui doit précipiter dans l'abjection la totalité d'une famille pleine d'orgueil, éclaboussant même les glorieux ancêtres dans leurs tombeaux, et il est lui […] personnellement comptable vis-à-vis du petit capital fort intime de la belle

[362] M'Rabet F., *Une Enfance singulière*, *op. cit.*, p. 104.
[363] Djebar A., *L'Amour, la fantasia*, *op. cit.*, p. 21.

> jeune fille qui est un peu sa servante, un peu sa mère, l'objet de son amour, de sa tyrannie, de sa jalousie… Bref : sa sœur[364]. »

Dans le roman de Maïssa Bey, Nadia meurt lapidée par Djamel, lequel, se posant en gardien de la chasteté de sa sœur, venge dans le sang l'honneur bafoué du clan.

Georges Devereux avance une explication « ethnopsychanalytique » originale à cette nécessité ressentie par les hommes de la lignée de laver l'affront : « Être l'objet du coït souille l'honneur de la femme, mais encore plus, et même d'abord, celui des hommes de sa famille » car, du point de vue fantasmatique, « faire l'amour avec une femme, c'est le faire avec son époux, son père, ses frères ; c'est les dégrader, les châtrer, les féminiser. » Le fait qu'une épouse, une fille ou une sœur ait un rapport sexuel avec un autre homme en dehors des cadres sociaux légitimes serait vécu par « le propriétaire » comme une agression homosexuelle. Ainsi, ce que la société réglementerait « concerne non les rapports entre hommes et femmes mais les rapports des hommes entre eux puisque les transactions se font entre hommes : les femmes en constituent simplement l'objet[365]. »

[364] Tillion G., *op. cit*., p. 113.

[365] Devereux G., « Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté », in Devereux G., *Ethno-psychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972 [1re éd. 1957].

Chap. III. Les « mariages de jouissance » en Algérie ou « le retour du refoulé patriarcal » – Rapts et viols de vierges comme armes de guerre pendant la « décennie noire » et « littérature d'urgence »

« Puis le rêve lui-même devint interdit. Des hommes, se prévalant de la volonté et de la légitimité divines, décidèrent de façonner le monde à l'image de leur rêve à eux et de leur folie. Le résultat est là, sous les yeux : couples forcés, attelés sous le même joug afin de perpétuer et multiplier l'espèce précieuse des croyants. Les femmes réduisent leur présence à une ombre noire sans nom et sans visage. Elles rasent les murs, humbles et soumises, s'excusant presque d'être nées. »
Tahar DJAOUT[366].

Une spécificité tragique concernant l'Algérie pendant la « décennie noire » des années 1990 doit également être soulignée : l'usage stratégique du viol de vierges enlevées par des groupes islamistes radicaux. Avant d'aborder cette violence de genre spécifique et la manière dont elle a été traitée dans la littérature d'expression française écrite par des femmes (franco-)algériennes (III.C), il convient de rappeler le contexte de grave crise économique, sociale et politique dans laquelle elle va survenir (III.A), et de proposer préalablement un éclairage sur l'émergence dans l'espace éditorial d'écrits qu'il semble d'usage, en théorie littéraire, d'homogénéiser artificiellement (et, souvent, de minorer esthétiquement) sous le label de « littérature d'urgence » (III.B).

III. A. Un contexte de crise économique, sociale et politique aiguë

Fréquemment dénommée la « décennie noire » ou la « décennie du terrorisme », cette période violente de l'histoire algérienne[367] s'enracine dans le contexte de crise économique et sociale aiguë (montée du chômage de masse, notamment chez les jeunes, inflation, accroissement des disparités de revenus, la rente gazière et pétrolière[368] ne

[366] Djaout T., *Petite Fiction en forme de réalité*, *Ruptures* n° 16, 27 avril-3 mai 1993 ; rééd. *Europe*, numéro hors série, novembre 2003. Romancier, poète et journaliste politique algérien d'expression française, fondateur et directeur de l'hebdomadaire *Ruptures*, T. Djaout est, en mai 1993, l'un des premiers intellectuels victime du terrorisme.
[367] Pour des synthèses, cf. Martinez L., *La Guerre civile en Algérie. 1990-1998*, Paris, Karthala, col1. « Recherches internationales », 1998 et Leveau R. [dir.], *L'Algérie dans la guerre*, Bruxelles, Complexe, 1995.
[368] On estime ainsi en 2012 que l'État algérien dispose de près de 180 milliards de dollars de réserves de change, liées à l'exportation des hydrocarbures – même si la production pétrolière est en baisse. Sur cet

profitant qu'à une petite oligarchie, faiblesse du pouvoir d'achat et pénurie de certains biens de première nécessité, développement du commerce informel, difficultés de logements et d'infrastructures…), mais aussi d'affairisme, de clientélisme et de corruption généralisés, qui marque les années 1980[369], où le parti unique de gouvernement, le FLN, apparaît affaibli et décrédibilisé. Après la répression sanglante par le régime des émeutes populaires d'octobre 1988 (qui ont fait un demi millier de victimes) et le climat insurrectionnel qui en découle, le gouvernement est conduit à rédiger une nouvelle Constitution qui ouvre la voie au multipartisme. Pour la première fois depuis l'indépendance proclamée en juillet 1962, l'Algérie semble s'engager, en 1989, dans un processus de démocratisation. En l'espace d'une année, plus d'une centaine de partis voient le jour, dont des partis islamistes, avec lesquels le président Chadli Bendjedid, colonel successeur de Boumediene en 1980, doit dialoguer.

Lors des premières élections législatives « libres » de 1991, le Front Islamique du Salut (FIS) parvient à s'imposer dans le champ politique. Légalisé en 1989, dirigé par Abassi Madani et Ali Belhadj, ce parti islamiste de masse, particulièrement hétérogène dans sa composition, avait déjà gagné 856 communes lors des élections municipales de juin 1990. Craignant une large victoire de cette formation d'opposition politico-religieuse radicale militant pour la création d'un État islamique et prétendant incarner la moralité, le gouvernement prend la décision (très controversée au sein même du FLN) d'annuler les élections après les résultats du premier tour, interrompant ainsi le processus de démocratisation. Un « Haut Comité d'État » (HCE) soutenu par l'armée prend le pouvoir et contraint le président Chadli à démissionner en janvier 1992. L'état d'urgence est proclamé – qui ne sera levé que le 24 février 2011, suite à une nouvelle vague de manifestations – interdites – à l'appel de la Coordination Nationale pour le Changement et la Démocratie (CNCD). Le HCE fait appel à Mohamed Boudiaf, ancien

---

aspect, cf. Martinez L., *Violence de la rente pétrolière. Algérie – Irak – Libye*, Paris, Presses de SciencesPo, 2010.

[369] La situation économique et sociale ne s'est guère arrangée depuis, au contraire, et la contestation du régime perdure, de manière sporadique et désorganisée toutefois. Ainsi, en 2010, selon des sources algériennes officielles, plus de 10 000 *sit-in*, émeutes ou manifestations sont survenus dans l'ensemble du pays, sans compter les émeutes et les grèves qui surviennent depuis janvier 2011. Á la veille du scrutin législatif du printemps 2012, si les aspirations démocratiques existent, ce sont surtout les problèmes sociaux qui sont au cœur des revendications, et les « réformes » engagées par le gouvernement autoritaire d'A. Bouteflika peinent à convaincre les partis d'opposition (léthargiques et divisés), la population et les observateurs étrangers. Malgré un taux d'abstention élevé (57 %), les élections législatives de mai 2012 ont néanmoins conforté la position du parti présidentiel, le FLN, qui a obtenu 220 des 462 sièges à pourvoir. Les sept partis islamo-conservateurs proches du mouvement des Frères Musulmans, rassemblés dans la coalition « L'Algérie verte » emmenée par le Mouvement de la Société pour la Paix (MSP) ont, en revanche, subi un important revers, en arrivant en troisième position du scrutin et en ne remportant que 66 sièges sur les 462. Ils ont immédiatement dénoncé des irrégularités lors de ces élections législatives.

chef historique du FLN alors exilé au Maroc, qui promet des réformes. Avant de chercher à circonscrire l'influence du FLN, il commence par décréter l'interdiction du FIS et en fait arrêter de nombreux membres. Il est assassiné en juin 1992.

Sa mort fait reculer toute perspective de pacification et marque le début d'une vague de violences menées par différents groupes de guérilla islamiste (Mouvement Islamique Armé – MIA –, Groupe Islamique Armé – GIA –, Armée Islamique du Salut – AIS), qui prennent pour cibles les représentants des autorités gouvernementales (militaires, policiers, fonctionnaires…) puis, à partir de 1993, les populations civiles, notamment les intellectuel(le)s et artistes francophones (journalistes, écrivain(e)s, enseignant(e)s, avocates, juristes, musicien(ne)s, danseuses, chanteuses…), mais aussi écolières, lycéennes, étudiantes…, dans les villes comme dans les campagnes[370]. Selon les sources, ce conflit armé interne a fait entre 150 000 et 200 000 victimes[371]. On notera qu'il perdure encore aujourd'hui, notamment dans les maquis de Kabylie, où il s'est régionalisé sous la bannière d'Al Qaïda au Maghreb Islamique (AQMI).

Dans l'espace littéraire algérien, tant de la part d'auteur(e)s consacré(e)s que d'une nouvelle génération d'écrivain(e)s, le conflit a occasionné une importante vague d'écrits, (faussement) homogénéisés par la critique littéraire occidentale sous l'étiquette « littérature de l'urgence », rapportant les drames et les traumatismes liés aux massacres[372].

---

[370] Cf. Labat S., *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Seuil, 1995 ; Charef A., *Algérie, le grand dérapage*, Paris, Éd. de L'Aube, 1994. Concernant les assassinats de journalistes, les responsabilités ont pu parfois être confuses, notamment pour ceux qui s'étaient opposés à l'annulation des élections législatives et avaient dénoncé la répression gouvernementale contre les membres du FIS (qu'on appelait les « conciliateurs » –*versus* les « éradicateurs »). On notera que s'il ne fait guère de doute que la majorité des attentats perpétrés contre les journalistes soit imputable à des groupes islamistes armés, des analystes (mais aussi d'autres journalistes) estiment qu'une minorité de meurtres de « conciliateurs » pourrait avoir été commanditée par le pouvoir en place. Pour cette thèse, cf. par exemple Malti D., *La Nouvelle Guerre d'Algérie. Dix clés pour comprendre*, Paris, La Découverte, 1999, p. 40. Plus généralement, cf. Martinez L., « Le Cheminement singulier de la violence islamiste en Algérie », *Critique internationale*, n° 20, juillet 2003.

[371] Cf. Martinez L., « Algérie : les massacres de civils dans la guerre », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 8, n° 1, 2001.

[372] Cf. *Recherches & Travaux* (Grenoble, Ellug), n° 76, 2010 : « Écrire en temps de détresse : le roman maghrébin francophone » (la première partie du volume fait le point sur la création littéraire au Maghreb pendant la « décennie noire ») ; Mokhtari R., *La Graphie de l'horreur – Essai sur la littérature algérienne (1990-2000)*, Alger, Éd. Chihab, 2002 ; Bonn C. et Boualit F. (dir.), *Paysages littéraires algériens des années 90 : témoigner d'une tragédie ?*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Khodja S. A., « Écritures d'urgence de femmes algériennes », *Clio – Histoire, femmes et société*, n° 9, 1999 ; Redouane N. et Mokaddem Y. (dir.), *1989 en Algérie : rupture tragique ou rupture féconde*, Toronto, La Source, 1999 ; Geesey P., « Violent Days : Algerian Women Writers and the Civil Crisis », *The International Fiction Review*, vol. 27, n° 1-2 [en ligne : http://www.lib.unb.ca/Texts/IFR/bin/get.cgi?directory=Vol.27/& filename=Geesey.htm]. Cf. aussi Stora B., « Womens' Writing between two Algerian

III. B. La « littérature d'urgence » : une assignation esthétique disqualifiante, une réalité (éditoriale) complexe

Il convient d'abord de souligner que certain(e)s auteur(e)s algérien(ne)s publié(e)s en France (ou qui y aspiraient) admettent aujourd'hui avoir souffert que leur écriture soit alors souvent réduite à un simple « témoignage » contingent sur (les difficultés des femmes pendant) la « décennie noire », sans qu'une grande attention soit portée à la dimension proprement esthétique de leurs productions.

Cette assignation littérairement stigmatisante, qui constitue pour les écrivain(e)s une (autre) forme de violence symbolique, est d'autant plus mal vécue qu'elles/ils ressentent le décalage existant entre les représentations des violences islamistes telles qu'elles circulent médiatiquement en France (parfois sur la foi de témoignages d'exilé(e)s[373]) et la réalité de la vie quotidienne en Algérie à l'époque, que nombre de citoyen(ne)s s'ingénient précisément, comme une tactique de résistance[374], à continuer à mener coûte que coûte de la manière la plus « normale » possible compte tenu du contexte. De fait, particulièrement fortes en cette période de crise politique aiguë[375], les attentes des éditeurs français – au moins de ceux proches du pôle « commercial » – semblent alors plutôt s'orienter vers des mises en récit testimoniales « paroxystiques », « spectaculaires », des réalités indéniablement dramatiques de la guerre civile, et sollicitent les auteur(e)s en ce sens.

Wars », *Research in African Literature*, vol. 3, n° 30, automne 1999, p. 78-94. Á noter que Tristan Leperlier prépare actuellement une thèse de sociologie sous la direction de Gisèle Sapiro qui a pour titre : *Le Champ littéraire algérien de langue française pendant la « décennie noire » (1989-2002).*

[373] Sur les trajectoires d'Algériens qui ont décidé de quitter leur pays durant la décennie 1990, cf. Hachimi Alaoui M., *Les Chemins de l'exil*, Paris, L'Harmattan, 2007, notamment p. 49-66.

[374] Au sens que M. de Certeau donne à cette expression. Cf. Certeau M. de, *L'Invention du quotidien*, *op. cit*., p. 63.

[375] Sur l'intérêt plus fort (mais pas forcément durable) que peuvent susciter, chez les éditeurs français, les littératures dites « périphériques » en contexte de crise politique, cf., à propos de la littérature israélienne, Sapiro G., « L'Importation de la littérature hébraïque en France. Entre communautarisme et universalisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 80-98 ; « Les Enjeux politiques de la réception de la littérature hébraïque en France », in Charpentier I. (dir.), *Comment sont reçues les œuvres ? Actualités des recherches en sociologie de la réception et des publics*, Paris, Créaphis, 2006, p. 217-241 ; « De la Construction identitaire à la dénationalisation : les échanges intellectuels entre la France et Israël », in Sapiro G. (dir.), *Translatio, op. cit.*, notamment p. 379 ; à propos des littératures des pays d'Europe de l'Est pendant la période communiste, cf. Popa I., « Un Transfert littéraire politisé. Circuits de traduction des littératures d'Europe de l'Est en France, 1947-1989 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 55-69 ; « Politique des éditeurs ou politique éditoriale ? Logiques d'importation en France des littératures d'Europe de l'Est à partir des années 1970 », *Regards sociologiques*, n° 33-34, 2007, p. 163-180 ; « D'une Circulation politisée à une logique de marché. L'importation des littératures d'Europe de l'Est », in Sapiro G. (dir.), *Translatio, op. cit.*, p. 257- 285 ; « Importer en provenance d'espaces "périphériques". L'accueil éditorial des littératures d'Europe de l'Est en France (1970-2000) », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, *op. cit*., p. 369-401.

Militante des droits de l'homme et de la cause des Algériennes, condamnée à mort par les intégristes, une romancière et cinéaste résidant alors à Alger n'accepte pas l'intimidation et la perspective de l'exil – auquel elle sera finalement contrainte de se résoudre –, malgré les assassinats qui ont commencé à décimer ses amis intellectuels. Si elle entendait bien refuser le silence et continuer à écrire et à publier en Algérie des romans en langue française qui dénonçaient les exactions des islamistes, notamment celles exercées à l'encontre des femmes, elle a rejeté toute complaisance dans ses écrits et tenté, à l'instar de ses compatriotes, de continuer à vivre le plus normalement possible, malgré les tensions, la violence quotidienne et les menaces. Avec l'écriture, vitale, il s'agissait là, selon elle, de la résistance la plus efficace à opposer à l'extrémisme religieux, comme elle le souligne dans un entretien réalisé à Paris en janvier 2007 :

> « Ma vie en Algérie était comme celles de centaines de milliers d'autres femmes et hommes. Se maintenir en vie constituait l'essentiel, déjouer tous les pièges tendus par la mort. […] Je ne pouvais accepter le sort de l'exil, d'être coupée de l'Algérie. Sinon, à quoi bon ce combat ? Je répétais tous les jours que je ne pouvais pas concevoir ma vie en dehors de l'Algérie. […] Mais les cultures arabo-musulmane et française sont parties intégrantes de mon algérianité. Je considère que celui qui rejette une partie de cette histoire renie par là même son identité. Être Algérienne, c'est accepter toutes les composantes de mon histoire. […] Ma place était là-bas. Ma vie ou ma mort, c'était en Algérie. […] Les intégristes ont dit : "Si vous parlez, c'est la mort. Ou alors l'exil." […] C'est l'exil ou la mort. Le silence ou la mort[376]. […] Les premiers tracts intégristes disaient : "Celui qui nous insulte par la plume périra par la lame." […] Ils ont tenu leur promesse en passant à l'action pour égorger à tour de bras journalistes et écrivains, ainsi que tous ceux qui, par leur façon de vivre, disaient non à l'idéologie islamiste totalitaire, injuste et rétrograde, qui, sous le couvert de la religion et d'une prétendue réappropriation de la culture arabo-islamique, vise à rejeter toute idée de modernité, déclarée impie et sacrilège. […] Ce sont des tartuffes qui, le livre saint dans une main et le sabre dans l'autre, décapitent, violent, incendient, dans une logique d'anéantissement total. […] Et on doit bien reconnaître […] que le fer de lance de leur combat reste sans conteste dirigé contre la femme […]. Le modèle de société qu'ils entendent imposer est basé sur la soumission totale de la femme. […] En la soumettant, ils peuvent parvenir à imposer leur autorité sur l'ensemble de la société qui, ils le savent bien, évolue, stagne ou régresse à

[376] On trouve ici un écho de la fameuse formule de l'écrivain et journaliste d'expression française Tahar Djaout, assassiné en mai 1993 : « Si tu te tais, tu meurs. Si tu parles, tu meurs. Alors, parle et meurs ! »

travers le statut donné à la femme. […] J'écrivais pour rester en vie, oui, j'écrivais… […] J'étais menacée, mais je m'étais donné pour mission d'être témoin et mémoire, et je consacrais tout mon temps, mes jours et mes nuits, à écrire. […] Pour retrouver la mémoire et la garder. Par les mots. Pour briser le cercle… les interdits où on voulait me murer. Pour déchirer le silence qui enfermait… qui m'enfermait et dire mon désir de vivre. Oui, écrire me livrait et me délivrait en même temps. […] Quand j'étais enfant, mon père [militant pour l'indépendance, arrêté devant ses yeux par l'armée française] disait que le silence des indifférents autorisait le crime et la trahison. […] Je tenais dans des cahiers d'écolier la chronique des drames vécus dans leur chair et leur sang par des héroïnes anonymes. Je relatais leur agonie […] pour empêcher que leur mort ne se double du silence. […] Par la suite, j'ai utilisé ces notes pour écrire d'autres romans en restant au plus près des faits, être dans la sincérité. […] Quand on était sur leurs listes, les intégristes n'avaient de cesse de vous avoir. […] C'était un piège à rats. […] On a perdu beaucoup d'amis, des poètes, des écrivains, des enseignants de Français, qui étaient des militants, qui étaient socialement engagés et qui ont été assassinés, qui n'ont pas voulu s'exiler. Les intégristes ont fini par les avoir. Beaucoup de ces morts nous ont marqués et continuent à nous hanter. […] Je veux rendre hommage aux artistes assassinés. […] On a trop perdu de têtes pensantes en Algérie. […] Nos messages de démocrates ne pouvaient être diffusés. […] Les intégristes traitaient les démocrates de minorité microbienne. […] On serait l'émanation d'un Occident corrompu. […] C'est complètement faux. Nous ne sommes pas une minorité. Nous représentons cette majorité silencieuse, qui est de loin plus forte que les militants du FIS ou les gens du pouvoir. Cette majorité était debout tous les jours. Les gens ne voulaient pas céder à l'intégrisme. Ils travaillaient, pensaient, lisaient, écrivaient, faisaient de la politique. Ils n'ont pas déserté les rues. Ils allaient à l'école ou à l'usine. Se rendre au travail était un acte de résistance. C'était un échec à mettre au débit du FIS. La vie continuait en Algérie, malgré un cycle de violence extrême. […] Cette majorité essentiellement démocrate refusait les thèses intégristes et voulait vivre dans une Algérie en paix. […] Il était salutaire pour nous que ce message soit répercuté au-delà des frontières. »

La romancière Maïssa Bey a également fait – et maintenu – le choix de continuer à vivre en Algérie alors qu'elle publiait déjà sous pseudonyme dans l'Hexagone des textes en français évoquant les violences de la guerre civile. Elle n'a pas cessé, pendant toute la décennie 1990, à aller travailler (elle était conseillère pédagogique et s'occupait de la formation des enseignants), à se déplacer seule en voiture sans se voiler. Revenant sur cette période, elle confie longuement en entretien :

« Je faisais des choses, je me dis maintenant, je devais quand même être un peu malade, hein, ah oui, je sillonnais…j'allais dans des *wilayas* [collectivités publiques territoriales de type provinces ou préfectures], dans des *daïras* [subdivisions des *wilayas*], on appelle ça des *daïras*, j'allais dans des *daïras* avec ma voiture, sans voile, sans rien, j'allais voir des enseignants. Et je partais du principe : ces jeunes enseignants, ces jeunes enseignantes, elles le font tous les jours, elles ! Je prenais des précautions, j'y allais pas trop tôt et je repartais pas trop tard, et j'étais beaucoup plus en sécurité qu'elles car moi, j'avais mon véhicule, et que… bon… des fois, mon fils aîné a refusé de me laisser partir, il m'accompagnait, il me disait : "t'y vas pas toute seule, c'est pas possible", mais je le faisais, c'était dans des villages reculés, parce que je me disais : mais eux, ils vont à l'école, ils vont enseigner, ils vont pas arrêter, ils en ont besoin matériellement, donc moi, y'a pas de raison que je me sente plus visée qu'eux, ou que j'ai plus peur qu'eux. Et donc je le faisais mais tout le temps, tout le temps… Alors je disais ça aux gens, ils me disaient : "mais tu es inconsciente, tu peux pas…", mais je partais du principe aussi que si moi, j'avais besoin que ma fille [sa dernière fille, alors âgée de 10 ans] aille à l'école tous les jours… […] Elle est née en 1984. Donc si je l'envoie tous les jours à l'école, il y a d'autres parents qui envoient leurs enfants […]. Donc […] c'était un petit peu ce raisonnement-là qui faisait que… Maintenant, […] on fermait la porte, on ne savait pas si on allait finir le jour, mais on le faisait, on le faisait à ce moment-là. Et il y avait une chose qui m'avait terriblement choquée quand j'étais venue en France, c'était… c'était la manière dont les gens voyaient notre vie, la manière dont on se battait, etc. Il y a eu une incompréhension incroyable [insistante] côté français de ce que représentait pour nous le fait de vivre et d'avoir choisi de vivre en Algérie… […] Par exemple, le fait d'aller travailler au jour le jour, on pensait que c'était le chaos, et nous, quand on racontait des choses pareilles, nous, on avait l'impression que personne ne nous croyait, quand on disait qu'on avait continué à vivre normalement, personne n'arrivait à nous croire… Et ce qui s'est passé et que j'ai beaucoup reproché à certains, je dis bien certains, exilés, c'est d'avoir fait monter la sauce, parce qu'ils sont partis sur des raisons très honorables, hein, certes, mais… en même temps, de justifier leur départ un petit peu… […] Et […] nous, on était en porte-à-faux avec certains trucs, j'ai eu beaucoup de mal par exemple avec certains journalistes, avec certains… en disant : ben voilà, la vie continue, les coiffeurs sont ouverts, je vais me faire coiffer quand j'ai le temps, il y a des fêtes, des mariages, mes enfants vont à l'école… Il y a des massacres, il y a des… Mais les gens pensaient qu'on égorgeait à tous les coins de rue etc. Il y avait des images contre lesquelles on était obligé de se battre. Ce qui fait que moi, en tant que… c'est-à-dire en tant qu'écrivain, je n'intéressais pas grand monde, j'étais plus considérée comme témoin de la réalité algérienne que comme écrivain. Ce qui fait que dans ma relation à l'écriture, ça a été

douloureux, ça. Je n'intéressais, me semblait-il, les gens, qu'en tant que je pouvais témoigner de la situation en Algérie. […] Écrivant dans des maisons d'édition françaises, donc lue beaucoup par des Français, […] j'avais l'impression qu'il y avait comme ça des images, des stéréotypes, ou sur l'Algérie, ou sur la femme algérienne ou… un horizon d'attente… […] Et ça continue encore aujourd'hui ! […] Au niveau de l'écriture, j'avais essayé de me conformer aux attentes, en écrivant un roman très structuré etc., et ensuite […] une fois que j'avais été publiée, il y avait d'autres attentes, d'autres attentes, d'un public français, des éditeurs français aussi, qui auraient voulu que je sois un peu plus… que je ressemble un peu plus au truc […] de […] "brûlée, voilée, etc.", […] il y a de ça… Ça, ça intéresse… Mais moi, il n'était pas question… Ça, ça ne m'intéresse pas, et je n'ai jamais voulu faire de concession, jamais jamais… […] Parce que c'est incroyable tout ça ! Mais mon problème, c'était que comme je parlais quand même de certaines choses qui étaient… de l'urgent, de l'actuel, etc. […] J'avais l'impression que si j'avais pu écrire certaines choses sous le coup de la colère, n'est-ce pas… tout ça, peut-être qu'après… Qu'est-ce que ça ferait quand il n'y aurait plus de colère ? […] Parce que j'avais eu envie sur le coup de dénoncer certaines choses, qui étaient très actuelles, donc […] qui pouvaient être un moteur, un élan pour l'écriture, mais après, est-ce que j'aurai pu continuer ? C'est la question qui se posait pour tous ceux qui ont été appelés les auteurs de… de l'urgence, de l'urgence, il y en a qui ont écrit un roman, il y en a qui en ont écrit deux, et puis après on disait : mais jamais ils construiront une œuvre. Et dans ma tête, c'était quelque chose que je me posais à propos de moi. […] Ces attentes [des éditeurs français auxquels elle avait envoyé des manuscrits pendant la décennie 1990], ça a été explicite, […] "on voudrait que ce soit plus ceci, plus cela", […] pour le premier roman [*Au Commencement était la mer*, finalement publié aux Éditions Marsa en 1996] […], j'ai des lettres encore dans lesquelles on disait : "alors, voilà, votre livre est trop difficile, il est trop poétique… poétique… trop beau", c'était ça, "pour parler de la sanglante réalité algérienne" ! Ah, c'est les termes… oui, oui, "poétique" ou "poétisant", oui, "poétisant", c'était minoratif… […] Oui, oui, c'est le Seuil je crois ! Il aurait fallu… ah oui, il y en a même… je crois même que c'est dans la même lettre […] où il disait : "il aurait fallu appeler… faire le portrait de… […] Djamel [le frère de l'héroïne de *Au Commencement était la mer*, qui s'est radicalisé dans le fondamentalisme religieux – cf. *supra* II.F], avec plus de sang, avec […] un peu plus d'ancrage dans la réalité." Il y en a un qui me propose de mettre un des frères dans le service national, qui aurait été tué, enfin… […] On reconnaissait des qualités au texte, mais il ne correspondait pas aux attentes d'un public en attente de… d'explications sur les événements, voilà ! Ah oui, ça, je l'ai senti, et ça, ça a été une de mes plus grandes révoltes parce que… et maintenant, jusqu'à maintenant, je ne veux pas… attention, ça ne veut pas dire que je me juge au-dessus des critiques ou…

mais il est hors de question [insistante] que quelqu'un me fasse dévier de l'histoire que j'ai en tête[377]... »

Leïla Marouane qui, à l'instar de Maïssa Bey, écrit également sous pseudonyme, se trouve dans une situation comparable, alors qu'elle a décidé, elle, de s'exiler en France. En 1989, après qu'elle eut réalisé un reportage en tant que journaliste sur les femmes abandonnées dans la Casbah d'Alger, elle est agressée près de chez elle par un commando islamiste, qui la laisse pour morte. Réfugiée en France en mai 1990, naturalisée en 1994, elle publie sous pseudonyme en septembre 1996 son premier roman, *La Fille de la Casbah*, chez Julliard, qu'elle dit avoir choisi en raison des prises de position antérieures de l'éditeur en faveur de l'indépendance de l'Algérie[378], mais aussi parce qu'il s'agissait, à ses yeux, d'une maison d'édition qui ne l'inciterait pas forcément à faire la promotion de son livre à une période où elle craignait pour sa vie. Mais un critique littéraire parisien influent révèle dans un magazine qu'elle écrit sous pseudonyme, et assortit son article d'une photographie. Nombre de ses con(sœurs)frères journalistes ont déjà été assassiné(e)s en Algérie (dont son ami, l'intellectuel algérien d'expression française Tahar Djaout, abattu en mai 1993), des écrivain(e)s algérien(ne)s sont encore menacé(e)s de mort, y compris lorsqu'elles/ils résident en France, et Leïla Marouane ne se sent plus en sécurité dans son appartement parisien. Au grand dam de son éditeur, elle refuse, à l'exception de quelques émissions radiophoniques, toutes les opérations de promotion du livre – en particulier une invitation de l'hebdomadaire *Paris-Match*, qui propose de l'accompagner, de nouveau… dans la Casbah d'Alger, pour y réaliser un reportage photographique. Fuyant toute publicité, souhaitant se protéger et protéger ses sœurs restées en Algérie (et déjà menacées), elle quitte Paris en novembre 1996 et passe un an et demi à l'étranger. C'est ce qu'elle raconte dans un entretien de 2007 :

« Je voulais pas faire de promo… J'ai changé de nom pour protéger mes sœurs qui à l'époque étaient… [en Algérie]. Ma mère venait de mourir, elle m'avait dit : "attention à tes sœurs !", moi j'avais été menacée, à cause de moi, ma sœur aussi a été… quelqu'un lui a tiré dessus, on les a embêtées quoi, on a embêté mes sœurs, donc moi je voulais

[377] Bey M., Entretien, *op. cit.*

[378] « Je me suis dit : pourquoi pas Julliard, parce que c'est quelqu'un qui avait milité pour l'Algérie indépendante, et je connaissais un petit peu son histoire, même si c'était plus la maison… enfin, la maison n'appartient plus à… mais bon, Julliard, René Julliard… » (Marouane L., Entretien (avec Détrez C.), Paris, 2007).

> pas… C'est pour ça que j'étais en colère après la révélation du pseudonyme, […] je n'ai pas supporté, […] j'étais déjà plus ou moins connue, mais pas physiquement, mon nom était connu… Et pour peu que ma photo apparaisse et qu'on sache que c'était un pseudonyme : "ah oui, c'est Leyla Mechentel", on a su tout de suite qui j'étais… J'ai du déménager, je suis partie […] me cacher, enfin, j'étais dans une parano qui frôlait un peu la psychiatrie, quoi ! […] C'était tout à fait normal, à l'époque, c'était dans le sens des choses, quoi. […] *Paris-Match* m'a proposé de m'emmener à la Casbah, faire des photos ! Évidemment j'ai dit non ! L'éditeur m'en avait parlé, […] il m'a dit : "écoutez, *Paris-Match* voudrait vous emmener faire des photos à la Casbah, avec les femmes de la Casbah"… J'ai dit : vous êtes gentil, mais… […] [L'éditeur] me voyait blanchir quand il me faisait des propositions comme celle de *Paris-Match*, j'ai du changer de couleur… Un auteur ne refuse pas ça… Si ça avait été dans des conditions sympas et tout, je l'aurais fait, pourquoi pas, mais là… les narguer carrément… […] En plus, […] j'ai bien connu la Casbah, donc j'ai habité à la Casbah, je pouvais pas revenir : voilà, j'arrive de Paris, je viens faire des photos, *Paris-Match*, nanana… Donc j'ai refusé… Sinon, […] j'ai eu une assez bonne presse, mais j'en voulais pas, moi. Je n'en voulais pas. Les radios, à la limite, je voulais bien y aller, je voulais pas de télé, je voulais pas de… J'étais dans une sorte… Voilà, je craignais pour ma vie, pour les miens, pour moi-même ici à Paris […]. J'ai abandonné mon appart. […] Et j'ai passé un an à l'extérieur. Je suis partie… en pleine promo, je suis partie en novembre 96, le livre était sorti en septembre, et je suis rentrée à Paris en… mars 98[379]. »

La romancière part d'abord pour Sidi Bou Saïd, en Tunisie puis, alors que son livre vient d'être traduit en allemand, elle obtient une première bourse de résidence en Allemagne, puis une seconde en Suisse alémanique, qui lui permettent de commencer la rédaction de son deuxième roman, *Ravisseur*. De retour à Paris en mars 1998, elle obtient une avance de Julliard et repart aussitôt à l'étranger pour finir plus sereinement le manuscrit.

Après l'épisode de 1996, Leïla Marouane aura toutefois d'autres occasions de regretter l'absence de « retenue » de Julliard, manifestement à la recherche de « coups médiatiques » commercialement rentables liés à l'actualité politique algérienne dramatique, et chez qui elle va néanmoins publier *Ravisseur* en 1998. Á la suite de cette parution, les divergences indissociablement éthiques et esthétiques entre l'écrivaine et l'éditeur apparaissent de plus en plus évidentes. Dans une interview qu'elle accorde en

[379] *Id.*

2001 à un quotidien oranais alors qu'elle vient justement de quitter son éditeur, elle déclare :

> « [Julliard] veut imposer à ses écrivains une certaine image de l'Algérie et les espaces thématiques à traiter. […] L'une des raisons qui m'a fait quitter l'éditeur Julliard, c'est sa volonté de me pousser à écrire dans un registre précis, défini par lui, c'est-à-dire une écriture féminine, avec en sus Schéhérazade des *Mille et une nuits* et la danse du ventre. On m'obligeait également d'écrire sur l'Algérie[380]. »

Dans un entretien de 2007, elle précise :

> « Après [*Ravisseur*, Julliard] voulait plus que j'écrive… il voulait que j'écrive que sur ça, la guerre en Algérie…. la guerre en Algérie… […] J'avais fait la proposition d'un thème [autre], et il me dit : "non, il vaut mieux écrire sur la guerre, c'est ce qui marche le mieux ou alors faites-nous quelque chose de très exotique, les *Mille et une nuits*, […] danse du ventre, *Mille et une nuits*"… […] J'aime bien, je renie pas ce qui… mais bon, je suis incapable de parler de ciel bleu, de rose des sables, de… […] J'ai accepté de partir de Julliard parce que je commençais à sentir qu'il leur fallait des trucs de guerre, tout ça… On le voit bien avec Yasmina Khadra [également publié chez Julliard], là, il a épuisé la guerre en Algérie, il est allé à Kaboul, enfin… il est allé… littérairement… Bagdad […]… Et je peux pas, voilà… Je ne peux pas… me laisser imposer des choses, je ne saurais pas le faire ! Si je n'ai pas envie de faire un truc[381]… »

Ces deux incidents témoignent plus largement du fait que « les auteurs s'orientent, dans le placement de leurs manuscrits, en fonction d'une représentation plus ou moins juste des différents éditeurs ou, du moins, de ceux à qui sont attachés […] de grands noms propres, du présent ou du passé[382]. » Mais, faute de connaissances suffisantes qui permettraient aux auteur(e)s, en particulier quand elles/ils sont prétendant(e)s à l'entrée dans le champ littéraire français et d'origine étrangère, les mésinterprétations, bévues et malentendus possibles sont nombreux… Dans le cas présent, on voit bien à quel point la perception première, historiquement fondée, par Leïla Marouane de la maison fondée en 1942 par un « découvreur de talents », René Julliard (il a ainsi publié les premiers romans de Françoise Sagan ou de Jean D'Ormesson), apparaît abusée, en net décalage

[380] Marouane L., « Entretien (avec Cheniki A.). L'écriture au bout du désir », *op. cit.*
[381] Marouane L., Entretien (avec Détrez C.), *op. cit.*
[382] Bourdieu P., « Une Révolution conservatrice dans l'édition », *op. cit.*, p. 4.

eu égard au nouveau positionnement (contraint) de la maison d'édition lorsque l'apprentie écrivaine lui propose en 1996 son premier roman. En effet, Julliard a été annexé un an auparavant par le plus « commercial » des éditeurs, Bernard Fixot, PDG de la filiale Nouvelles Éditions Robert Laffont-Fixot-Seghers-Julliard-Berlitz du Groupe de la Cité, qui se considère d'abord comme un « *publisher* », et qui cherche clairement à engranger les plus grands bénéfices possibles sur le court terme grâce à la mise en œuvre de méthodes marketing en direction du « grand public ». Dès cette époque, Fixot « multiplie les "coups" commerciaux tels que la publication de "témoignages chocs" (histoires de rapt, de viol, d'inceste, témoignages de transsexuels, etc.), de romans de gare et d'histoires à sensation propres à procurer de grands profits par la vente directe et à travers les cessions de droits à l'étranger et s'engage dans la course aux grands best-sellers internationaux[383]. » Il y a donc fort à parier que ce qui intéresse d'abord le département Julliard dans les deux premiers romans de Leïla Marouane, c'est précisément l'exploitation marketing sensationnaliste qu'il peut potentiellement faire de récits aisés à présenter comme des témoignages (l'écrivaine a été elle-même agressée dans la Casbah d'Alger, elle se pense encore menacée alors qu'elle s'est exilée en France…) sur un sujet d'actualité politique/médiatique brûlant, touchant, qui plus est, le terrorisme et l'islamisme radical, une ancienne colonie française en pleine guerre civile et les violences faites aux femmes arabes/musulmanes : la « décennie noire » en Algérie. Le fait que les deux romans, *La Fille de la Casbah* et *Ravisseur*, abordent en outre, dans un style violent et « désinhibé », un certain nombre de thématiques sexuelles, ne gâche sûrement rien à l'affaire, et au « coup » médiatique possible pressenti par Julliard-Fixot… Le désajustement objectif entre les attentes de l'éditeur (devenu) « commercial » et le projet esthétique de l'écrivaine prétendante, initialement contrainte d'écrire sous pseudonyme et de se cacher des médias, qui cherche précisément à commencer à se constituer un petit capital symbolique en choisissant le roman pour s'éloigner du genre du témoignage, disqualifié dans l'échelle interne des hiérarchies littéraires, mais aussi en refusant le traitement exclusif du « thème » de la décennie noire et/ou l'investissement des stéréotypes orientalistes (cf. V.A), ne pouvait qu'aboutir à la rupture, qui survient effectivement en 2001.

Clairement soucieuse de (re)gagner un peu de crédit littéraire tout en conservant une diffusion élargie, Leïla Marouane rejoint alors une maison du pôle « littéraire », les

[383] *Ibid.*, p. 17.

éditions du Seuil, mieux dotées en capital symbolique, et dont elle estime alors qu'elles sont « plus ouvertes et mieux outillées pour accepter les idées et les démarches originales. […] Au Seuil, c'est la littérature qui prime. C'est pourquoi j'ai opté pour Le Seuil qui me donne une extraordinaire liberté de travail et qui respecte énormément les écrivains[384] », affirme-t-elle dans un entretien accordé à un quotidien oranais en 2001. Après y avoir publié *Le Châtiment des hypocrites* en 2001 (qui reçoit le Prix de la Société des Gens de Lettres, le Prix Gironde et le Prix du roman français à New York), puis *La Jeune fille et la mère* en 2005 (récipiendaire du Prix de l'Association des écrivains de langue française et du Prix Jean-Claude-Izzo), elle quittera pourtant ce deuxième éditeur en 2006 pour rejoindre un gros éditeur parisien orienté essentiellement vers la production de *best-sellers*, Albin Michel, chez qui elle fera paraître son dernier roman à ce jour, *La Vie sexuelle d'un islamiste*.

Pour autant, malgré ces tentations « dramatisantes » et sensationnalistes des éditeurs situés au pôle le plus « commercial » du champ français, et les pressions qu'ils ont pu exercer, avec plus ou moins de succès, sur les écrivain(e)s (cf. aussi *infra* V), il ne s'agit nullement de nier le déchaînement de la violence islamiste, bien réelle, qui touche alors de plein fouet l'Algérie, et sur laquelle, en effet, nombre d'Algérien(ne)s ont alors écrit. Leïla Marouane le reconnaît elle-même :

> « [La] violence tant refoulée […] trouve dans la littérature un espace de libération, de délivrance. La violence marque le quotidien. Mais nous ne faisons que la refouler, que la dompter en quelque sorte. Écrire, c'est violenter notre propre corps, lui faire exprimer l'inexprimable. La littérature devient, malgré elle, un défouloir, un ersatz de la mémoire, d'une mémoire en pointillés, prompte à se réveiller dès qu'on la triture. Nous sommes quotidiennement sujets à de multiples violences, à diverses meurtrissures. Moi-même, j'ai vécu une violence physique concrète qui m'a longtemps marquée[385]. »

Selon l'écrivaine, l'une des manières de mettre littérairement cette violence en récit tout en s'en distanciant, c'est de recourir à l'humour, qui constitue en effet l'une des constantes stylistiques de ses différents romans, malgré leurs thématiques souvent tragiques :

---

[384] Marouane L., « Entretien (avec Cheniki A.). L'écriture au bout du désir », *op. cit.*
[385] *Id.*

> « Même après mon agression, quand j'ai été ramassée par… enfin, quand j'ai été raccompagnée, j'ai trouvé le moyen de faire de l'humour, alors que j'étais dans mon sang, j'avais un tee-shirt blanc, il était tout rouge… […] Je suis massacrée, voilà, j'aurais pu en mourir […]. J'ai… La voisine qui me voit arriver tout ça, je ne sais plus ce que j'ai dit, ce que je lui ai sorti, mais on en a ri, les dents étaient déjà brisées et tout, enfin, j'étais dans un sale état… Je pense que c'est en moi, c'est un humour aussi… propre à… Cet humour-là, je l'ai pris à Alger, et dans ma famille aussi, on riait de tout… […] Je sais le placer, c'est vrai… Et je trouve que c'est le meilleur moyen de désamorcer le tragique. Pour pas que ça soit du pathos… Pour alléger… Parce que lire un livre dur dur, sans se dérider une seconde, je pense que c'est intenable, c'est intenable[386]. »

Dans un certain nombre de textes, les écrivaines (franco-)algériennes vont dénoncer, parfois de manière extrêmement virulente, les violences sexuelles et genrées spécifiques, exercées en Algérie pendant la décennie 1990 par des groupes islamistes au nom d'une religion instrumentalisée et dévoyée.

III. C. « L'hymen comme butin de guerre » – Une violence de genre spécifique dénoncée par les écrivaines (franco-)algériennes

Durant la décennie 1990, le conflit armé engendre des violations massives des droits de l'homme, mais la violence touche les hommes et les femmes de manière différenciée : quand les premiers subissent régulièrement égorgements et décapitations, au moins 10 000 femmes auraient été victimes de viols, individuels ou collectifs, assortis ou non d'enlèvements et de séquestrations, d'esclavage sexuel, de tortures et/ou de meurtres. Selon un rapport du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies, le chiffre officiel de 3 000 Algériennes victimes de violences sexuelles perpétrées par des groupes islamistes armés entre 1994 et 1999 avancé par le Ministère de l'Intérieur algérien apparaît, en effet, très largement sous-estimé, et correspond bien davantage au nombre de femmes libérées de leurs bourreaux par les forces de l'ordre. Mais d'autres se sont échappées seules, sont rentrées sans rien dire dans leurs familles – qui n'avaient pas déclaré l'enlèvement ni déposé de plainte –, ont quitté le pays, ont développé des troubles psychiatriques sévères, sont devenues des vagabondes et/ou des prostituées sans existence sociale – en cas de grossesse « illégitime » consécutives aux viols, de

[386] Marouane L., Entretien (avec Détrez C.), *op. cit*.

reniement par la famille ou de répudiation par le mari –, se sont suicidées, ou n'ont simplement jamais été retrouvées[387]. Leur âge varie en général de 12 à 40 ans, mais une majorité de victimes serait des mineures.

Si la présence d'Organisations Non Gouvernementales comme de journalistes ou d'observateurs étrangers pendant cette période sombre était extrêmement réduite, les enquêtes de certains journalistes locaux indépendants et d'associations nationales et internationales de défense des droits des femmes, les témoignages de rescapées, de praticiens de santé publique et de militaires, mais aussi les déclarations de responsables des groupes armés eux-mêmes permettent ainsi d'attester aujourd'hui que les islamistes radicaux impliqués dans le conflit ont utilisé, systématiquement et à très grande échelle – voire planifié – le viol, individuel et collectif, comme arme de guerre.

Ces pratiques ciblaient essentiellement les fille(tte)s et les femmes non voilées, considérées comme « impies » (dites *moutabarridjate* – dévoilées – ou *kassiat arriat* – vêtues mais nues), qui continuaient à sortir dans l'espace public non accompagnées d'hommes, d'exercer une activité scolaire, estudiantine ou professionnelle, et en particulier les jeunes vierges[388] – même si des adolescents et des hommes ont également pu subir des violences sexuelles. Ces exactions, qualifiées de « mariages de jouissance » [*zawadj el-moutafl* ou *zaouadj el-moutaa*], « réinterprètent » une tradition ancienne : après la mort du prophète Mohamed, les disciples chiites du khalife Ali adoptent une coutume leur permettant de se marier lors du voyage qu'ils entreprennent pour faire le pèlerinage à la Mecque. Ce mariage ne dure que le temps du voyage, afin que les pèlerins ne s'adonnent pas, pendant cette période, à des pratiques sexuelles contraires à l'islam – *i.e.* hors mariage. Pour rendre licite cette union, il suffit de lire la *Fatiha*, un verset du Coran, devant deux témoins. Á partir de 1994, cette tradition a été opportunément réactivée et réappropriée par les groupes de combattants islamistes algériens cachés dans les maquis, pour s'autoriser le rapt et le viol de (jeunes) femmes, vierges de préférence, pendant toute la période de guerre civile. Le peuple algérien dans son ensemble ayant été déclaré « apostat » par un communiqué du GIA de 1995, de

[387] Cf. Ertürk Y., « Fin de la mission en Algérie de la rapporteuse spéciale sur la violence à l'égard des femmes », United Nations Press Release, 1 February 2007-2 December 2007 [en ligne : http://www.hrea.org/lists2/display.php?language_id=3&id=4045].

[388] Pour des témoignages directs (très difficilement soutenables) de victimes rescapées, cf. Collectif 95 Maghreb Égalité, *Maghrébines. Entre violences symboliques et violences physiques : Algérie, Maroc, Tunisie – Rapport Annuel 1998-1999 du Collectif 95 Maghreb Égalité*, Rabat, 1999 [en ligne : http://www.retelilith.it/ee/host/maghreb/htm/magh10.htm].

telles prises de femmes sont en outre considérées comme de légitimes « butins de guerre »[389].

Instrumentalisées politiquement, ces violences sexuelles relèvent d'une stratégie classique de terreur permanente et de profanation : visant à anéantir définitivement, moralement, socialement et parfois physiquement, les femmes violées dans leur identité de genre[390], elles servent aussi à humilier et à déshonorer les hommes de leur famille, considérés comme des « apostats », des « impies », des « mécréants », en particulier lorsque les exactions se déroulent devant leurs yeux alors qu'ils sont réduits à l'impuissance. Qu'il s'accompagne ou non du meurtre effectif de la victime, ce type de viol peut s'analyser comme une « mort identitaire » spécifique, un « *assassinat de genre* » « qui change définitivement la femme et vise l'espace de la reproduction de toute sa communauté. » « Adapté au sexe de l'objet », il « constitue l'exact pendant de l'égorgement de l'ennemi masculin qui rend infécond son sang versé[391]. »

Sans qu'il existe bien sûr de statistiques officielles, de nombreuses rescapées, traumatisées à vie, ont ensuite quitté le pays quand elles en avaient les moyens, ont sombré dans la folie, se sont suicidées (en particulier lorsque leurs noms avaient été divulgués), et/ou ont été reniées par leurs pères ou répudiées par leurs époux (et les belles-familles) déshonorés. C'est ce qu'affirme l'intellectuelle féministe Leïla Sebbar : « Certains pères ont renié leurs filles violées systématiquement dans les maquis, séquestrées et maltraitées par une bande d'hommes acharnés à les humilier lorsqu'ils ne les ont pas assassinées ou décapitées devant leurs compagnes[392]... » Dans son second roman, *Ravisseur* (1998), Leïla Marouane dénonce cette attitude en mettant en scène l'attitude d'un patriarche pathétique en perte de pouvoir qui, lors d'une crise de colère, bat et manque de tuer sa fille aînée Samira, traumatisée par son enlèvement par des islamistes alors qu'elle rentrait de l'école. Séquestrée pendant plusieurs semaines, maintes fois violée lors de « mariages de jouissance » alors que certaines de ses compagnes d'infortune étaient égorgées quand elles tentaient de fuir ou parfois quand

[389] Pour une mise en perspective de telles interprétations dévoyées de l'islam, cf. Abou El Fadel K., *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women*, London, Oneworld, 2001.

[390] Cf. Ben Mansour L., *Frères musulmans, frères féroces – Voyage dans l'enfer du discours islamiste*, Paris, Ramsay, 2002, p. 233.

[391] Nahoum-Grappe V., « Guerre et différence des sexes : les viols systématiques (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », in Dauphin C. et Farge A. (dir.), *De la Violence et des femmes*, Paris, Presses Pocket, 1997, p. 187-188. C'est l'auteure qui souligne. Cf. aussi Fargnoli V., *Viol(s) comme arme de guerre*, Paris, L'Harmattan, 2012.

[392] Sebbar L., « L'Hymen comme butin de guerre », *op. cit*. Toutes les citations ultérieures de L. Sebbar sises dans ce chapitre renvoient à cet article.

elles attendaient un enfant, elle est finalement rendue, enceinte, à sa famille. Son père lui reproche d'avoir couvert le clan de honte et lui signifie qu'il aurait préféré qu'elle n'en réchappe pas[393]. Par la voix de la narratrice Baya, professeur de musique au conservatoire d'Alger, réfugiée à Paris après avoir été menacée par des intégristes et double de l'auteure, on trouve également dans le cinquième roman autofictionnel de Hafsa Zinaï Koudil, *Sans voix* (Plon, 1997), des témoignages de jeunes filles enlevées, violées et réduites à l'état d'esclaves domestiques et sexuelles par des combattants islamistes, puis rendues, parfois mutilées et enceintes, à leurs familles qui les ont alors rejetées. Dans un état d'anomie familiale et sociale après la fin de leur captivité, abandonnées sans aucune ressource matérielle ni soutien médical ou psychologique, certaines d'entre elles ont développé des troubles psychiatriques sévères (stress post-traumatique, mutisme, détachement de la réalité, dépressions…), sont devenues des vagabondes, et/ou ont du se prostituer pour survivre, parfois avec leur(s) enfant(s) nés des viols.

Pourtant, en 1999, après avoir longtemps rechigné, le Haut Conseil Islamique Algérien (HCIA) a fini par délivrer une *fatwa* reconnaissant ces femmes comme des victimes, et les déclarant « pures et innocentes » des agressions subies. Affirmant que « les viols ne portent atteinte ni à l'honneur ni à la chasteté de leurs victimes », le HCIA limite aussi, du même coup, la légitimité, pour les femmes violées et revenues enceintes de leur captivité, du recours à l'avortement thérapeutique légal – pourtant prévu et strictement encadré par la loi sanitaire du 17 février 1985, et qui pourrait aisément s'appliquer dans de tels cas (cf. encadré n° 6). Le « raisonnement » tenu est le suivant : les violeurs demeurant des musulmans, il n'y a pas lieu de rendre licite l'avortement car les enfants issus des viols seront, eux aussi, musulmans, même si leur filiation n'est pas légitime… Il convient ici de rappeler que, selon des données croisées des Ministères algériens de l'Intérieur, de la Santé et de la Population, de la Solidarité nationale et de la Famille, et des Affaires sociales, au moins 40 % des femmes violées pendant la décennie noire auraient donné naissance à un ou plusieurs enfants, et qu'une majorité d'entre elles ne connaissaient pas le(s) père(s), en raison des viols multiples et collectifs qu'elles avaient subis. De fait, peu parmi celles encore inscrites dans les délais légaux semblent avoir demandé une interruption thérapeutique de grossesse comme la loi sanitaire les y autorisait, mais il est bien évidemment impossible d'avoir une idée du nombre

[393] Cf. Geesey P., « Violent Days », *op. cit.*, p. 8-9.

d'avortements clandestins, voire d'infanticides à la naissance, ni même de celui des abandons, légaux ou non, ou encore des maltraitances consécutives à une grossesse non désirée, survenue dans des circonstances particulièrement dramatiques. Le décret religieux du HCIA a pu permettre à quelques (très rares) victimes déclarées comme telles malgré la honte d'accéder à une prise en charge (minimaliste) par l'État. Cette dernière a pu se traduire par une indemnisation financière de solidarité pour les dommages et traumatismes subis, l'incapacité (professionnelle…) et/ou la « perte de chance » (de (continuation du) mariage par exemple), versée sous forme de capital ou de pension – difficiles et longs à obtenir –, par un hébergement dans l'un des quelques centres adaptés – uniquement algérois – d'accueil étatiques et/ou, encore moins fréquemment, par un suivi psychologique, jugé pourtant essentiel par les psychiatres. Mais indemnisées ou non, aidées ou pas, les femmes enlevées, séquestrées et violées dans les maquis n'ont toutefois que rarement recouvré le respect [*kdâr*] de leur communauté familiale.

Il faut en effet souligner que des milliers de victimes ont dû taire le viol subi parfois sous les yeux de leurs familles. Quand elles n'ont pas nié leur existence lorsque les forces de l'ordre les leur ramenaient après parfois plusieurs mois de captivité, ou quand elles ne les ont pas déclarées mortes ou parties à l'étranger, nombre de familles ont cherché à étouffer le scandale et à circonscrire les effets d'une propagation de la honte en gardant le secret de la virginité perdue de leurs filles. Extrêmement rares sont les familles qui avaient même déclaré l'enlèvement et/ou les viols, ou qui ont porté plainte. La pratique du mariage religieux sans enregistrement à l'état civil existant encore en Algérie, certains parents ont pu raconter à l'entourage que leur fille s'était mariée à un homme tué au combat dans les maquis, emprisonné ou émigré. Dans ce cas, la loi du silence est strictement observée par la victime elle-même et par sa famille. Car la médiatisation ou la révélation d'un viol s'est souvent retournée contre la rescapée, qui reste, aux yeux de sa communauté, une femme « souillée », dont la probabilité de conclure à l'avenir un (re)mariage, socle du statut féminin, apparaît très faible, de même que celle de se « réinsérer » socialement et professionnellement.

Ainsi que le souligne Véronique Nahoum-Grappe à propos du conflit en ex-Yougoslavie, l'« usage contemporain des viols systématiques » oblige ainsi plus

largement « à penser la différence des sexes dans la guerre, *c'est-à-dire l'intrusion du féminin au cœur même du politique*[394]. »

Comme on a commencé à l'esquisser, des écrivaines algériennes plus ou moins (re)connues avant les années 1990 ont rapporté ou mis en perspective dans des essais ou des récits autofictionnels ces violences spécifiques faites aux femmes vierges, qui sont pourtant, fait notable, des mêmes nationalité, culture et religion que leurs agresseurs. Ramener ces crimes à la mémoire collective leur paraît d'autant plus essentiel que, rarement rendus publics, demeurés impunis dans la quasi totalité des cas, ils ont aussi été plus largement occultés par les autorités politiques du pays à la fin de la guerre civile en 2001, au nom de la politique dite de « réconciliation nationale » menée par le Président Abdelaziz Bouteflika[395]. En effet, en septembre 2005, le gouvernement algérien a adopté par voie de référendum la *Charte pour la paix et la réconciliation nationale*, qui prévoit une amnistie pénale et civile pour les crimes commis durant la décennie noire, y compris relevant de violations graves des droits de l'homme, tels que les actes de tortures, les enlèvements et les séquestrations. Toutefois, est exclu du champ de l'application de l'amnistie tout individu impliqué dans des viols, des massacres collectifs et des attentats à l'explosif dans les lieux publics. Cependant, selon un rapport du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies de 2007, cette exception contenue dans la Charte de 2005 a été très peu appliquée dans les faits[396], et les moyens institutionnels concrets, humains et financiers, mis effectivement en œuvre pour poursuivre et condamner les auteurs identifiés des exactions et prendre en charge les victimes n'ont globalement guère été à la hauteur de la gravité et de l'ampleur du problème.

Dans un brûlot salutaire intitulé « L'Hymen comme butin de guerre », publié dans le quotidien français *Libération* le 21 mars 1995, Leïla Sebbar estime que ces violences sexuelles spécifiques sont indissociablement les causes et les conséquences de l'ordre patriarcal. En contexte de paix comme de guerre, la construction normative de la masculinité hégémonique demeure étroitement liée à une définition du féminin enchâssée dans la corporéité et la sexualité[397]. Considérés en Algérie comme « un

[394] Nahoum-Grappe V., *op. cit.*, p. 181. C'est l'auteure qui souligne.
[395] Sur cet aspect, cf. Martinez L., « Les Obstacles à la politique de réconciliation nationale », *Annuaire de l'Afrique du Nord* (CNRS), 2002 et, du même auteur, « Algérie, les étapes de la réconciliation nationale », *Annuaire de l'Afrique du Nord* (CNRS), 2000.
[396] Cf. Ertürk Y., *op. cit*.
[397] Cf. aussi Imache D. et Nour I., *Algériennes : entre Islam et islamisme*, Aix-en-Provence, Édisud, 1994, p. 13.

capital masculin » d'échange, négocié en temps de paix, les corps féminins seraient « spoliables », appropriés par la force en temps de guerre[398]. C'est précisément, selon elle, parce que les femmes sont représentées comme un « bien » appartenant en propre aux hommes de leur famille que ce type de prédation sexuelle est lourd de sens : « Une guerre qui ne dit pas son nom mais où l'enjeu principal, c'est la Femme, son âme et son corps. […] La femme est le capital de l'homme, corps et âme ; avec le retour du refoulé patriarcal, le capital compte l'hymen, le ventre et l'âme. » Le contexte d'une guerre civile menée au nom d'une interprétation ultra fondamentaliste de l'islam[399] ne ferait dès lors qu'exacerber et exalter systématiquement une virilité agressive [*rujuliya*][400]. En constituant le corps des femmes comme prise de guerre et l'hymen comme trophée, les groupes islamistes réactiveraient l'ordre patriarcal sur lequel ils s'appuient, en même temps qu'ils le renforceraient. Selon Leïla Sebbar, c'est parce que la domination masculine et les violences faites aux femmes tant au sein de la famille que dans l'espace public sont globalement acceptées sans réserve en temps de paix, intégrées comme principe légitime de vision (des divisions) du monde lors du processus de socialisation ordinaire[401], que leur interprétation radicale « au nom de la foi » par des « soldats de Dieu » (par ailleurs – sexuellement – frustrés[402] selon l'intellectuelle féministe) est possible avec une telle impunité en temps de guerre :

> « Le conflit armé exacerbe ce que la paix a jusqu'ici toléré : que le corps des femmes fonctionne encore comme butin, butin légal, prélevé par une famille sur une autre famille avec l'accord des pères vigilants, un contrat entre hommes avec échange de capital. L'hymen d'une femme appartient au père, au frère, à la famille, au clan, à la tribu. […] [Des] jeunes hommes décident de protéger le corps et l'âme de leurs sœurs bien aimées, vigiles de la foi et de l'hymen des vierges exposées à la lubricité satanique de la rue, des affiches, de la publicité... de tous les hommes qui les désirent, forcément. Les frères sont

[398] Cf. aussi Lalami-Fatès F., « Les Femmes au cœur des violences », *Confluences Méditerranée*, n° 25, printemps 1998.
[399] Cf. Ben Mansour L., *Frères musulmans, frères féroces*, *op. cit*., p. 49-50.
[400] Cf. Tazi N., « Le Désert perpétuel », *op. cit.*
[401] Cf. Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.*
[402] Il s'agit là d'une topique psychologisante récurrente dans l'imaginaire « républicain » algérien contemporain que d'assimiler la radicalisation islamiste à une aberration mentale et/ou à une échappatoire liée notamment à une masculinité fragilisée par les difficultés socio-économiques (chômage, pénurie de logements…) qui condamneraient les hommes à ne pouvoir assumer et reproduire le modèle masculin traditionnel de la *redjila*, à une frustration sexuelle collective et/ou à la réactivation d'une peur masculine multiséculaire du féminin (procréateur et de plus en plus éduqué). Il est pourtant intéressant de souligner que la masculinité hégémonique que prônent les intégristes islamistes dans leurs discours n'est pas forcément celle qu'ils incarnent physiquement : le khôl qui souligne leurs yeux ou les longues et amples djellabas blanches qu'ils revêtent sont ainsi souvent moqués comme peu « virils ».

là, jeunes, vigoureux, intrépides, pour préserver la virginité de leurs femmes, l'hymen sacré. Car chacun, au soir des noces, recevra dans le lit nuptial une jeune vierge, licite. Consentante. Dans la guerre, sur l'autre rive, les frères combattent les frères. Les hommes des maquis ne défilent pas dans les rues de la capitale pour sauvegarder l'honneur des sœurs. L'honneur des femmes leur appartient, de droit, ils sont les soldats de Dieu, ils n'ont pas à négocier le butin de guerre. »

Dans un tel contexte délétère, la possession sexuelle d'une vierge revêt un double sens : elle est considérée, d'une part, comme une récompense suprême pour les combattants de la foi, qui ne font qu'anticiper concrètement la défloration des *houris* parfaites que le paradis d'Allah leur promet ; d'autre part, le viol d'une vierge avant son assassinat l'empêche, selon une *fatwa*, d'accéder au paradis. La prédation est donc doublement représentée non comme un crime, mais comme un acte de piété. La qualification de viol disparaît d'ailleurs, on l'a vu, au profit de la dénomination de « mariage de jouissance », scellé dans les maquis islamistes pour quelques heures ou semaines, par la simple lecture de versets du Coran [*Fatiha*] avant la consommation. Enlevées dans la rue ou prises comme butin de guerre lors d'attaques de villages, les femmes sont d'abord violées par le chef du groupe (« l'émir »), qui les « repasse » ensuite à ses hommes :

« La femme est rare, son hymen précieux, offrande aux soldats des maquis de Dieu, acte de piété, disent-ils. Et si les femmes ne se rendent pas à leurs raisons divines, ils les enlèvent. On sait maintenant, la presse algérienne a osé parler, et des femmes ont raconté publiquement des viols individuels et collectifs, exécutés comme autant d'actes pieux, avec toute la violence et la cruauté de ceux qui commettent un crime dans l'impunité. […] Ils accomplissent une mission, le Djihad les purifie absolument, ils paraîtront devant Dieu en vainqueurs de la foi, innocents. Ils appellent ces viols "mariages de jouissance", ils réclament et ils raptent des vierges, menaçant du couteau ou du revolver les pères et les frères ahuris et terrifiés, déshonorés. »

Selon Leïla Sebbar, de tels actes criminels accomplis au nom d'un islam dévoyé, politiquement instrumentalisé, s'enracineraient en outre profondément dans une peur masculine ancestrale des femmes, de la sexualité à laquelle elles sont communément réduites et de la puissance exclusivement féminine de la maternité :

> « Á quel désordre mental, idéologique attribuer ces actes criminels contre les femmes, sinon à la peur ténébreuse, ancestrale de l'hymen, du ventre et de l'âme des femmes. […] Ces hommes-là qui usurpent, au nom de Dieu, le Dieu de l'Islam, un bien qui n'appartient qu'à elles, l'hymen et l'âme des femmes, ne sont pas des musulmans. Ce sont des assassins, ils doivent être traités comme tels, jugés comme des criminels de guerre. »

Outre cet essai engagé de Leïla Sebbar, la littérature féminine algérienne s'est aussi fait l'écho de telles tortures sexuelles perpétrées à l'encontre de jeunes femmes vierges.
Dans son troisième roman cathartique, *Le Châtiment des hypocrites* (Seuil, 2001), dans lequel elle tend à exorciser non seulement l'agression dont elle a été personnellement victime à Alger en 1989, mais aussi celle qui, en 1993, a coûté la vie à son amie d'enfance Faddia, Leïla Marouane met ainsi en scène le destin tragique d'une jeune infirmière, célibataire algéroise, victime rescapée de la violence islamiste. Alors qu'elle se rend à son travail, Fatima Kosra voit sa voiture bloquée par un autre véhicule, où on l'oblige à monter : des intégristes cachés dans le maquis ont besoin de ses connaissances en médecine pour soigner leurs blessés. Après avoir été enlevée, séquestrée, puis violée, torturée et mutilée d'un orteil par des « fous de Dieu » dont elle devient l'esclave sexuelle – ces scènes ne sont qu'évoquées et non décrites dans le roman –, celle qui s'était gardée vierge pour le soir de ses noces est finalement libérée, malade et enceinte, au bout de dix-huit mois de captivité. Elle se réfugie alors dans l'une des rares cliniques financées par le gouvernement, installées dans les faubourgs reculés d'Alger afin de recueillir les femmes victimes des violences de la guerre civile. Sous narcotiques mais sans recevoir d'aide psychothérapeutique véritable, elle y termine sa grossesse et, pour éviter la honte à sa famille, décide d'abandonner pour adoption sa fille née des viols. Cherchant à reconquérir son corps abusé, en situation d'anomie familiale et sociale, Fatima devient elle-même une prédatrice sexuelle, qui utilise son corps comme une arme retournée contre l'ordre patriarcal : ivre de rage et de vengeance, elle se livre ainsi à la prostitution pendant trois ans, de façon effrénée (et bien illusoire), choisit soigneusement ses clients et, après avoir eu un rapport sexuel avec eux, les castre. Passant sous silence les violences sexuelles subies dans le maquis, la grossesse qui en a résulté et son passé de prostituée criminelle, elle finit par rejoindre le foyer familial lorsqu'elle apprend que l'homme auquel elle était promise depuis l'enfance, Rachid Amor, qui vit en France, est temporairement de retour à Alger. Pour « sauver les apparences » après la longue disparition de leur fille, ses parents se hâtent

d'organiser le mariage. Les époux partent s'installer à Paris, où Fatima, désireuse de commencer une nouvelle vie, se remet à travailler et cherche à fonder une famille. Á plusieurs reprises, elle tente désespérément d'alléger le fardeau qu'elle porte en confessant son passé douloureux à Rachid, mais ce dernier ne l'écoute guère. Développant dès lors un syndrome de stress post-traumatique chronique, devenue étrangère à son corps qui porte à vie les stigmates des violences subies, la jeune femme demeure la proie de crises d'angoisse et de cauchemars récurrents, sans pouvoir en parler à quiconque, pas même à son mari indifférent dont elle s'éloigne progressivement. Rachid lui fait l'amour de manière de plus en plus violente, et réactive la mémoire incorporée des viols imposés par les islamistes. Contrainte au silence et au refoulement, réduite à nouveau au statut d'objet sexuel, Fatima est incapable de mener à terme l'une de ses multiples grossesses – ayant volontairement provoqué une dernière fausse couche, elle va jusqu'à incinérer le fœtus –, et craint la répudiation. Tandis qu'en mal d'héritier, Rachid, devenu dévot, décide de trouver une seconde épouse, Fatima perd prise peu à peu avec la réalité et sombre définitivement dans la dépression puis la folie meurtrière. Cinq ans après ses noces, elle se transforme de nouveau en bourreau et, dans une crise de rage vengeresse, ligote, viole, électrocute et démembre son époux – avant de renaître, peut-être, à travers une nouvelle identité[403]. Dans un entretien de novembre 2001, la romancière explique la démarche qui l'a amenée à écrire ce livre :

> « J'aurais pu débuter dans l'écriture avec *Le Châtiment des hypocrites*. Par rapport au silence. Mais j'ai refoulé ma propre agression, j'ai refoulé la mort de Faddia. Jusqu'à ce livre... En l'écrivant, j'ai eu la sensation de me dégager de mes propres refoulements. Je pensais me raconter moi, je ne me rendais pas compte que l'histoire de Faddia était là, en filigrane. Faddia a été tuée. J'ai décidé qu'elle allait survivre. […] Ce thème [de la violence] revient constamment […] parmi les femmes qui m'entourent et qui ont maintenant la quarantaine, rares sont celles qui ont des enfants. C'est une peur qui est restée. Un choix inconscient. […] C'est un roman sur les silences, sur les non-dits. C'est

[403] Pour des analyses littéraires et psychanalytiques de ce roman, cf. Besch T., « Sexe, crime et résilience dans *Le Châtiment des hypocrites* de Leïla Marouane », *Nouvelles Études francophones*, vol. 19, n° 2, 2004, p. 109-118 et Evans J. E., « Re-inscribing the Body : a Study of Leïla Marouane's *Le Châtiment des hypocrites* », in Hoft-March E. et Holland Sarnicki J. (eds.), *Aimer et mourir : Love, Death, and Women's Lives in Texts of French Expression*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 190-211.

> aussi ma façon d'inviter toutes les femmes, celles qui me sont proches comme celles que je ne connais pas, les femmes du monde entier, à dire. Á ne plus avoir peur de dire[404]. »

Utilisant délibérément phrases courtes, jeux de mots et champ lexical violent, le roman est écrit à la troisième personne, à l'exception de l'épilogue, où l'héroïne assume finalement une narration à la première personne et se raconte au passé composé, avec… une tortue pour seul interlocuteur.

La nouvelle symptomatiquement intitulée « Corps indicible » du recueil *Nouvelles d'Algérie* de Maïssa Bey repose entièrement, quant à elle, sur le monologue intérieur à la première personne d'une jeune fille de 17 ans au bord de la folie, après qu'elle ait été torturée et violée et qu'elle ait assisté au meurtre de ses parents et à la mise à feu de la maison familiale. L'horreur de l'expérience vécue et le déchirement du corps-objet dépersonnalisé et spolié, littéralement indicibles, ne peuvent affluer au langage que sous forme de bribes chaotiques et suspendues, dans une syntaxe éclatée, elle aussi désarticulée et mutilée :

> « Faire jaillir ces mots comme ils sont. Sales. Infects. Qu'ils sortent de moi comme une vomissure. Une excrétion... Évacués sans bruit ils rampent sur le sol. En procession. Cancrelats ailes collées au corps. Laissent avant de disparaître une trace gluante luisante. […] Mon corps c'est ça : un morceau de bois mort calciné tordu. Se désagrège quand on le touche. Poussière cendres. […] Peux même plus déplier les jambes. Quitter ce corps qui n'est plus à moi. […] Poupée corps rigide corps désarticulé. […] Ils ont fini par me prendre. […] Je viens de très loin. Plus loin encore que l'irréparable. Que l'indicible. Lèvres désormais scellées... Dans mes pieds tailladés mes jambes lacérées mon sexe déchiré mon ventre fouaillé mes seins mutilés corps étranger à vif écorché. […] C'est ça sortir de moi les mots pour dire. Mais ne je peux plus parler. J'ai perdu ma voix... Elle ne veut plus de ce corps indicible. Laisse pourrir corps décomposé... Y a plus que ces mots en moi qui viennent dans ma tête s'entrechoquent me font mal s'accrochent aux parois se répercutent en échos lointains me font mal faut les arrêter c'est ça dresser un barrage pierre à pierre une à une ajoutée les empêcher de pénétrer[405]. »

---

[404] Marouane L., « Entretien (avec Michalon M.) », *op. cit*. Pour une mise en perspective, cf. Faqir F. (ed.), *op. cit*.

[405] Bey M., *Nouvelles d'Algérie*, Paris, Grasset, 1998, p. 98, 106-110. Pour des études littéraires de ce recueil de nouvelles, cf. notamment Soler A., « Un Espace littéraire empreint de violence : *Nouvelles d'Algérie* de Bey », in Redouane N. (dir.), *Diversité littéraire en Algérie*, *op. cit.*, p. 97-116 et Buffard-O'Shea N., « *Les Agneaux du Seigneur* de Yasmina Khadra et *Nouvelles d'Algérie* de Maïssa Bey : écritures sans appel ? », in Bechter-Burtscher B. et Mertz-Baumgartner B. (dir.), *Subversion du réel, op. cit.*, p. 99-111.

L'Algéroise Wahiba Khiari (cf. notice n° 8), réfugiée depuis 1997 à Tunis, a recueilli de nombreux témoignages avant d'écrire son premier roman autobiographique, *Nos Silences*. Elle y porte le cri de l'une des jeunes victimes de la « décennie noire », contre l'oubli et à la mémoire de toutes les autres qui, si elles n'ont pas été tuées, ont dû se taire au nom de la politique de « réconciliation nationale » et ravaler leur honte, parfois en assumant des enfants qu'elles ont été contraintes de porter. Les voix de deux personnages féminins[406] alternent dans le récit : l'une, *alter ego* de l'écrivaine, enseignante algérienne, raconte sa culpabilité d'avoir choisi l'exil en Tunisie et d'y avoir finalement trouvé l'amour ; la seconde est une jeune fille de 16 ans, ancienne élève de la première qui, à la suite de sa sœur aînée finalement rescapée, a été enlevée, séquestrée « dans la peur et l'attente quotidienne de la mort[407] », humiliée et violée à plusieurs reprises par « des monstres[408] » dont elle est tombée enceinte, avant d'être libérée. Son corps est devenu un « champ de bataille », et elle refuse cette maternité vécue comme honteuse : « je ne veux pas le mettre au monde parce que je sais qu'il n'y a pas de monde pour lui, ni pour moi avec lui[409]. » Contre l'oubli, seuls les mots sont libérateurs : « Ici, on a peur des mots, surtout ceux qui nous viennent d'ailleurs, on les chasse, les brûle, puis on les remplace par le silence[410]. » L'objectif de l'écrivaine est clairement affiché :

> « Écrire c'est aussi entailler la chair pour tatouer l'indélébile mémoire. […] Il me fallait parler, parler pour toutes celles qui ont choisi de se taire. Celles qui ont vécu l'horreur mais aussi celles qui, comme moi, ont quitté le pays. Avec un sentiment de culpabilité. On a voulu tourner la page, faire comme si… Malgré ce qui a été dit, déjà écrit sur cette tragédie, l'oubli nous guette. Je ne peux et ne veux oublier ce que nous avons traversé. Mes mots contre l'amnésie collective complice et coupable, des mots pour nous libérer[411] », écrit-elle.

[406] Pour une analyse du roman, cf. Notard É., « Les (mur)mur(e)s de cette féminité détestée dans *Nos Silences* de Wahiba Khiari », in Gronemann C. et Pasquier W. (dir.), *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2012, p. 21-40.
[407] Khiari W., *Nos Silences*, Tunis, Elyzad, 2009, p. 120.
[408] *Ibid*., p. 40 et 63.
[409] *Ibid*., p. 113.
[410] *Ibid*., p. 55.
[411] *Ibid*., p. 105.

Le recueil cathartique de la psychologue clinicienne oranaise Badra Moutassem-Mimouni, intitulé *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions*[412] et publié en 2006, poursuit un but similaire. Il propose une nouvelle, *Nora*, qui relate une exaction terroriste. Œuvre de fiction, elle est toutefois fondée sur des faits réels : elle « fictionnalise » en effet, par le procédé du long monologue intérieur de l'une des jeunes victimes dont le prénom sert de titre éponyme au récit, le déroulement d'un attentat particulièrement sanglant, perpétré en 2001 par un petit groupe d'islamistes radicaux entre Mostaganem et Mascara, la région natale de l'auteure. Alors que l'état d'urgence est toujours en vigueur dans le pays, une voiture transportant une famille de cinq personnes et un minibus contenant une quarantaine de passagers circulant sur une route de montagne peu fréquentée sont arrêtés par un faux barrage de terroristes déguisés en policiers. Ces derniers vont tuer tous les voyageurs en les égorgeant ou en les brûlant vifs dans l'incendie des véhicules. Deux jeunes filles présentes dans l'automobile, d'abord retenues à l'écart par les assaillants, assistent au massacre, avant d'être torturées, violées, assassinées puis abandonnées dans un ravin à l'écart du premier carnage. Badra Moutassem-Mimouni invente un personnage fictif, Nora, qu'elle présente comme l'une des suppliciées, et dont elle fait la narratrice autodiégétique du calvaire qu'elle va vivre jusqu'à ce qu'elle soit, comme les autres, abattue. La transposition fictionnelle, qui permet de donner un visage et des mots à l'une des victimes, rend aussi possible le décentrement et l'interrogation du réel. Combinant une réflexion sur la violence de la guerre coloniale et de l'impérialisme français (première nouvelle autobiographique, *Bahia* – cf. *supra* introduction 3) et celle de la guerre civile et des lois du patriarcat local (seconde nouvelle, *Nora*), violences assorties, dans les deux cas, de formes différentes de domination masculine[413], l'universitaire établit de nombreux liens de continuité entre ces consécutions traumatiques. La « décennie noire » est ainsi représentée comme l'incarnation du « retour du refoulé », tant colonial que patriarcal. Articulant sa démonstration, à l'instar avant elle de Leïla Sebbar, Hafsa Zinaï Koudil ou Leïla Marouane (cf. *supra*), autour de l'idée que la domination islamiste repose sur – autant qu'elle renforce – la domination

[412] Sur le recueil, cf. Charpentier I., « L'"Obsession" de dire la/les guerre(s) algérienne(s) – (En)jeux de mémoire et de résilience dans les nouvelles *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions* de Badra Moutassem-Mimouni (2006) », *Ariane*, Revue Internationale d'Études Francophones (Yaoundé, Cameroun), n° 1, 2012.

[413] Sur cette double domination (coloniale et patriarcale) des femmes anciennement colonisées, sans espace pour s'exprimer, et qui incarneraient, selon l'auteure, la figure de la « subalternité », cf. Spivak G. C., *Les Subalternes peuvent-elles parler ?, op. cit.* et Landry D., MacLean G. et Spivak G. C. (eds.), *op. cit.,* notamment p. 175-202.

masculine structurante des rapports sociaux de sexe dans la société algérienne[414], Badra Moutassem-Mimouni rappelle que le fondamentalisme religieux des années 1990 a durement touché les femmes, en particulier les intellectuelles (universitaires, journalistes…) et, plus généralement, celles qui, au péril de leur vie, continuaient à étudier, travailler, sortir et paraître dans l'espace public, en déployant des tactiques de micro-résistances individuelles quotidiennes (refus de porter le *hijab*[415], affichage ostentatoire de maquillage alors qu'elles n'en utilisaient pas forcément habituellement...) face aux intimidations et aux menaces constantes de ce nouvel « ennemi intérieur ». Œuvre de création autoréflexive et vecteur de « résilience[416] » personnelle pour son auteure, le recueil *Passion d'Algérie* s'impose aussi comme une prise de parole publique, un lieu de perpétuation de la mémoire et un outil pour lutter collectivement contre l'occultation, le déni, l'amnésie et le silence qui menacent, d'après les écrivaines interrogées, d'ensevelir cette période troublée et ses victimes.

Près de vingt ans après le début de la guerre civile ayant ensanglanté l'Algérie, force est cependant de constater que les récits des écrivaines en vue de briser la conspiration du silence n'ont toujours pas permis de rendre effective cette résolution de la Conférence générale de l'UNESCO adoptée en 1993, qui soulignait qu'il était « d'une extrême importance que les violations des droits des femmes soient reconnues comme telles, c'est-à-dire comme des formes de violence les privant de leurs droits les plus fondamentaux, et non pas en tant qu'atteinte à leur honneur ou à leur réputation[417]. »

[414] Cf. Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.*

[415] Le *hijab* (souvent traduit par « voile » ou « foulard » « islamique »), objet de maintes controverses en particulier dans les contextes non arabophones, est un voile plus ou moins couvrant selon les pays, dissimulant en principe les cheveux des femmes du front jusqu'au cou, mais laissant découverts le visage et les vêtements.

[416] En psychologie, ce concept, systématisé par B. Cyrulnik, renvoie aux mécanismes et processus qui permettent aux individus victimes d'un trauma, d'une agression psychique sévère (notamment pendant l'enfance) de surmonter leur dépression et de se développer positivement. Cf. Cyrulnik B., *Un Merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999 ; *Les Vilains petits canards*, Paris, Odile Jacob, 2001 ; *Le Murmure des fantômes*, Paris, Odile Jacob, 2003 et Cyrulnik B. et Seron C. (dir.), *La Résilience ou comment renaître de sa souffrance*, Paris, Fabert, coll. « Penser le monde de l'enfant », 2004.

[417] UNESCO, *Le Viol comme arme de guerre*. Mise en œuvre de la décision n° 141 EX/93 du Conseil exécutif et de la résolution n° 27C/I.1.1.11.6 de la Conférence générale. Unité de coordination des activités relatives aux femmes, 1993, p. 19.

Chap. IV. Perdre ou ne pas perdre le rouge aux joues… Impossible défloration et nouveaux habits du tabou

Dans un contexte de mutations socioculturelles, les représentations relatives à la sacralisation de la virginité semblent toutefois sensiblement évoluer en Algérie et au Maroc depuis une quinzaine d'années, en lien notamment avec la scolarisation croissante des filles, la progression (relative) de l'activité féminine et celle du taux de célibat féminin (IV.A). Toutefois, ce dernier phénomène, essentiellement urbain, demeure moindre et surtout beaucoup moins toléré socialement que le célibat masculin. Comme l'affirment de nombreuses écrivaines algériennes et marocaines, les femmes célibataires doivent relever différents défis et connaissent diverses difficultés, comme celles liées aux reproches familiaux, à la quête d'un logement, puis à la surveillance et aux soupçons du voisinage quant à leur « moralité » (IV.B). Cependant, une sexualité féminine hors/avant le mariage s'affirme progressivement – même si de manière clandestine – dans la réalité sociale, dont les écrivaines se font également écho dans leurs textes (IV.C). La résistance (ambiguë) qu'elle révèle face aux coutumes n'est pourtant pas sans risque, et incite un nombre croissant de jeunes femmes sexuellement expérimentées à recourir à des opérations de réfection d'hymen en prévision d'un prochain mariage, au risque de consolider l'ordre patriarcal (IV.D).

IV. A. Des évolutions socioculturelles favorables à l'évolution des représentations ?

Afin de remettre les débats en perspective, il convient d'évoquer les évolutions démographiques que connaissent, à des degrés divers, les sociétés algérienne et marocaine : certaines jouent en effet un rôle crucial dans la transformation des rapports de genre, notamment dans l'émergence progressive d'une sexualité des filles en dehors du mariage, telles la progression des niveaux féminins d'instruction et d'activité (IV.A.1), l'augmentation de l'âge moyen des filles au mariage et l'apparition progressive du célibat féminin (IV.A.2).

IV. A. 1. Progression des niveaux féminins d'instruction et d'emploi

Il faut d'abord souligner que le niveau d'instruction féminin en Algérie progresse de manière lente mais continue depuis plus de quatre décennies. Dans les années 1950-1960 en effet, la scolarisation des jeunes Algériennes, déjà faible auparavant, décroissait fortement quand elles atteignaient l'âge de la puberté : ainsi, en 1954, moins d'une fille âgée de 6 à 14 ans sur dix (9,5 %) était scolarisée, contre moins d'un garçon du même âge sur quatre (23,5 %). En 1966, ces proportions ont considérablement augmenté pour les premières surtout, même si des écarts très importants subsistent entre les sexes : ainsi, plus du tiers (36,9 %) des fillettes étaient dorénavant scolarisées, contre plus de la moitié (56,8 %) des garçons. Toutefois, passé l'enseignement dit « fondamental », l'effectif féminin chutait drastiquement dans les collèges et les lycées, où les filles ne représentaient plus qu'environ un élève sur dix[418]. La situation était particulièrement difficile en milieu rural, où nombre de parents (en particulier de mères) considéraient que les études (surtout à partir du secondaire) étaient inutiles (voire contre-productives) pour trouver un mari[419] – ce qui, statistiquement au moins, demeure avéré aujourd'hui (cf. *infra*) – et que le trajet sans surveillance, parfois (très) conséquent, entre l'école et le domicile pouvait s'avérer dangereux pour la préservation de la « vertu » des adolescentes « vulnérables ». La claustration restait donc communément la solution la plus « sûre » jusqu'au mariage, qui devait intervenir le plus tôt possible, sous peine de « malheur ». Toute sortie, posée comme « à risque » par définition même, était étroitement contrôlée et surveillée, même (surtout ?) lorsqu'il s'agissait pour les jeunes filles d'aller à l'école. Ainsi Assia Djebar, elle-même fille d'un instituteur « indigène » francophone qui l'a poussée aux études, peut-elle écrire dans le premier volet autobiographique de son « quatuor algérien » *L'Amour, la fantasia* :

---

[418] Source : Kateb K., « Inégalité des sexes devant la scolarisation et structuration du marché du travail en Algérie », communication écrite au colloque international *Genre, population et développement en Afrique*, Abidjan, juillet 2001, tableaux p. 9 [en ligne : www.ined.fr/coll_abidjan/publis/pdf/session6/kateb.pdf]. Cf. aussi Sadou H., « Scolarisation, travail et genre en Algérie », *Afrique et développement*, vol. XXXII, n° 3, 2007.

[419] M. de Saint-Martin rappelle que les mêmes considérations étaient dominantes, dans les années 1880-1930, dans les familles françaises de l'aristocratie et de la bourgeoisie aisée, maintenant la plupart des filles de ces classes à l'écart du baccalauréat et des études supérieures. Cf. Saint-Martin M. de, « Structure du capital, différenciation selon les sexes et "vocation" intellectuelle », *Sociologie et sociétés*, vol. XXI, n° 2, octobre 1989, p. 9-25.

> « Dès le premier jour où une fillette “sort” pour apprendre l’alphabet, les voisines prennent le regard matois de ceux qui s’apitoient dix ou quinze ans à l’avance : sur le père audacieux, sur le frère inconséquent. Le malheur fondra immanquablement sur eux. Toute vierge savante saura écrire, écrira à coup sûr “la” lettre. Viendra l’heure pour elle où l’amour qui s’écrit est plus dangereux que l’amour séquestré[420]. »

La même crainte est précisément décrite dans l’unique roman autobiographique *Oumelkheir* de l’universitaire Houria Kadra-Hadjadji. Levant l’autocensure en recourant à la troisième personne du singulier, elle y exorcise les souvenirs écrasants et trop longtemps refoulés d’une enfance et d’une adolescence étouffées, passées de 1940 à 1956 dans la région rurale des Hauts Plateaux de l’ouest algérien. Contre les médisances et les ragots des femmes du clan, qui trouvent l’idée non seulement absurde mais dangereuse, le père de l’héroïne, ancien marin « indigène » dans la flotte française, conservateur mais éclairé, tient absolument à scolariser tous ses enfants, garçons et filles. L’aînée de la fratrie, Oumelkheir, dépositaire principale des attentes paternelles, fréquente ainsi, non voilée, l’école primaire, le collège de Tiaret puis un lycée français mixte. Dans cette société rurale où les femmes analphabètes voilent leurs filles dès l’âge de 12 ans, les vouent au mariage et à la procréation dans la soumission absolue [*tâ’a*] et le silence, Oumelkheir est considérée dès lors par les aînées comme une fille perdue, une dévergondée. Elle est en proie, dès son plus jeune âge, à une hostilité sourde mais permanente de la part des femmes du clan : « Comment avec le corps qu’elle a, on la laisse sortir sans voile ?! […] École ou pas école, quand une fille a le corps d’une femme, quand elle a ses règles, il faut l’enfermer. Une fille qui exhibe ses seins et ses fesses dans la rue, devant les hommes, c’est une honte, c’est un scandale[421] », s’indignent ainsi les aînées.

Pour la période récente, un faisceau d’indices laisse supposer que les rapports entretenus par les Maghrébines à la virginité pourraient sensiblement évoluer, en lien avec les changements structurels affectant le contexte socioculturel et économique. D’abord, avec l’urbanisation – contrastée –, l’élévation des taux de scolarisation et des niveaux d’instruction des filles est continue dans les deux pays depuis les années 1960, même si elle demeure encore relative et disparate selon les zones d’habitation rurales ou urbaines, les *wilayas* et les milieux sociaux. Ainsi, lors du recensement de 2002, plus de

[420] Djebar A., *L’Amour, la fantasia*, *op. cit.*, p. 11.
[421] Kadra-Hadjadji H., *Oumelkheir*, *op. cit.*, p. 12.

neuf Algériennes de 6 à 14 ans sur dix (92,1 %) sont scolarisées (soit trente fois plus qu'en 1936 – 3 % –, vingt fois plus qu'en 1948 – 4,5 % –, onze fois plus qu'en 1954 – 8,4 % – et plus de deux fois plus qu'en 1966 – 36,9 %[422]), mais un écart sensible subsiste avec les garçons du même âge, qui sont 95 % dans ce cas – à noter toutefois que si l'écart était de 20 points au profit des garçons en 1966, il s'est réduit à 3 points en 2002[423]. Au Maroc, le taux de scolarisation des filles de 6 à 14 ans reste globalement plus faible qu'en Algérie, pour s'établir à 71 % en 2004 (contre 42,7 % en 1982 et 50,3 % en 1994). L'écart avec les garçons du même âge demeure de 10 points (81 %)[424]. Si dès 1988, le nombre de Marocaines diplômées du supérieur dépassait celui des hommes, en 2007, le taux de scolarisation des filles de 15 à 24 ans, largement accru pourtant au sortir de l'indépendance, n'était en moyenne que de 67 %, et ne dépassait pas 36,7 %, tous âges confondus, en zones rurales[425]. En 2004, 16,5 % seulement des Marocaines vivant en milieu rural sont scolarisées dans l'enseignement secondaire collégial, contre 60,3 % en ville[426]. En 1980, le taux d'analphabétisme des Marocaines était de 84 %, en 1995 de 69 % et en 2004 de 54,7 %[427]. Á noter qu'en 1991, ce taux envisagé en milieu rural s'élevait encore, toutes générations confondues, à 87 %[428]. En Algérie, « au recensement de 1954, la proportion de femmes ne sachant ni lire ni écrire représente 95,4 % de la population féminine totale (les hommes sont analphabètes à 86,3 %)[429]. » En 1980, c'est encore le cas de 76 % des Algériennes, et cette proportion tombe à 53 % en 1996 (contre 29 % des Algériens)[430]. En 2004, le taux d'analphabétisme des femmes a nettement reculé, même s'il reste élevé : dans la

[422] Source : Kateb K., « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *op. cit*., p. 30 et, du même auteur, « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.
[423] Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.
[424] *Id*. K. Kateb utilise ici des données de la Direction de la Statistique du Maroc, ainsi que, pour l'année 2004, celles de l'UNESCO.
[425] Source : Haut Commissariat au Plan (HCP) du Maroc, *La Femme marocaine en chiffres*, Rabat, 2008.
[426] Source : Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), *Rapport du Programme des Nations Unies pour le Développement sur le développement humain au Maroc*, 2005.
[427] Source : HCP du Maroc, *Données du recensement 2004*, Rabat, 2005.
[428] Autre donnée découlant de la précédente : le taux de fécondité des Marocaines non scolarisées est le double de celui de celles qui le sont. Le phénomène de non scolarisation secondaire touchant davantage les zones rurales qu'urbaines, on remarque ainsi qu'en 2000, le nombre d'enfants par femme est de 2,3 en ville (3,2 en 1991), contre 4,1 à la campagne (5,9 en 1991), où les filles se marient aussi plus jeunes et choisissent moins fréquemment leur futur époux. Ainsi, en 1995, on constate bien que « le niveau de scolarisation des filles influe grandement sur le libre choix des conjoints : les études supérieures ont […] conduit 62,6 % des filles à choisir librement leur époux (CERED, 1997). » Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.
[429] Source : Kateb K., « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *op. cit*., p. 30.
[430] Source : Ministère algérien de la Santé et de la Population, 1996.

population algérienne âgée de 10 ans et plus, plus du tiers (37,7 %) des femmes se déclare analphabète (22,6 % des hommes) – il est important de noter ainsi pour cet indicateur que les écarts se réduisent nettement en faveur des jeunes générations, puisque si l'écrasante majorité (94,2 %) des femmes âgées de plus de 60 ans est analphabète, la proportion tombe à environ une sur dix (11,8 %) parmi les 15-24 ans, alors qu'elle concernait encore 37,8 % des filles de cette tranche d'âge en 1996 (13,8 % des garçons)[431]. Plus du quart des femmes (28,1 %) dit détenir un niveau d'instruction primaire (31,7 % des hommes), 17,1 % un niveau moyen (près qu'un quart – 24,1 % – des hommes), 12,1 % un niveau d'études secondaire (14,7 % des hommes), enfin 3,6 % sont diplômées du supérieur (4,9 % des hommes)[432]. Comme le souligne Kamel Kateb, contrairement à la tendance antérieure, « les taux d'abandon scolaire dans le primaire et l'enseignement moyen sont plus élevés pour les garçons que pour les filles, selon les statistiques du ministère algérien de l'éducation notamment[433] ». En outre, depuis le début des années 1990, la proportion de filles dans les établissements d'enseignement secondaire et supérieur algériens et marocains est nettement plus grande que celle des garçons. En 2004, on compte ainsi par exemple 69 étudiants pour 100 étudiantes dans les universités algériennes, alors que le *ratio* était de 331 contre 100 en 1976. Le nombre de diplômées du supérieur, multiplié par quinze durant les vingt dernières années en Algérie, dépasse depuis 1998 celui de leurs homologues masculins. Plus de 60 000 nouvelles Algériennes décrochent depuis lors des titres universitaires chaque année. On soulignera en outre que, lorsqu'elles sont scolarisées, elles prolongent davantage leurs études dans le secondaire et le supérieur, et que leur réussite scolaire primaire, secondaire et universitaire est largement supérieure à celle des garçons (de 6 points plus élevée en 2005 pour le Brevet d'Enseignement Fondamental et pour le baccalauréat, de 36 points pour les diplômes du supérieur en 2004)[434]. Au-delà de ces données générales encourageantes, il convient néanmoins de noter que des disparités de genre subsistent selon les *wilayas* et les milieux sociaux : ainsi, de manière encore persistante à la fin des années 1990, le taux de scolarisation des filles de plus de 14 ans

[431] Sources : Ministère algérien de la Santé et de la Population, 1996 et Office National des Statistiques – ONS – algérien, 2004.
[432] Source : ONS algérien, 2004.
[433] Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.
[434] Sources : ONS algérien 2004 et 2005 et Kateb K., « Inégalité des sexes devant la scolarisation et structuration du marché du travail en Algérie », *op. cit.*, p. 2 et 9 ; « Démographie et démocratisation de l'enseignement en Algérie », *Maghreb-Machrek*, n° 171-172, juin 2001, p. 95-110 et « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.

commence-t-il à chuter nettement dans les milieux sociaux défavorisés, où les adolescentes se préparent pour le mariage[435].

En outre, cette tendance largement amorcée à une prolongation de la durée des études féminines et à l'affirmation des performances scolaires des filles dans le secondaire et le supérieur ne leur garantit en rien de trouver ensuite un emploi (qualifié) et ne leur permet pas, *in fine*, d'assurer leur autonomie financière. Fin 2009 en effet, le taux d'activité salariée de la population algérienne âgée de 15 ans et plus est de 41,4 % : 68,7 % pour les hommes, mais seulement 13,9 % pour les femmes (contre 13,2 % en 2007). 15,3 % uniquement de la population active occupée (au sens du Bureau International du Travail – BIT[436]) est constituée de femmes – soit deux fois moins qu'au Maroc –, femmes qui étaient certes moins de 2 % à travailler en 1954, dont 52,5 % comme domestiques ou femmes de ménage, 15,7 % comme salariées de l'agriculture et 12,6 % comme ouvrières de l'industrie[437]. Kamel Kateb rappelle que « l'enquête algérienne sur la santé de la famille indique que 85,6 % des femmes âgées de 30 à 59 ans ont été enregistrées comme femmes au foyer[438]. » Les Algériennes sont, en outre, au moins trois fois plus touchées par le chômage que les hommes, alors même que les actives occupées sont, en moyenne, plus instruites que leurs homologues masculins. Le taux d'emploi des femmes de 15 ans et plus est de seulement 11,4 %. 17 % des actives occupées sont titulaires d'un diplôme universitaire (soit trois fois plus que les actifs occupés) – à noter que ce chiffre peut aussi signifier une sur-sélection scolaire des femmes pour l'accès à des emplois même peu qualifiés. Mais quand elles travaillent, les Algériennes occupent proportionnellement plus souvent des postes à responsabilité que les hommes : ainsi, en 1996, 13,3 % des actives occupées étaient cadres supérieures (contre 5,2 % des hommes), un quart cadres moyens (contre un homme sur dix). En moyenne, un peu moins de 40 % des actives occupent ainsi des postes d'encadrement (contre moins de 16 % des hommes), même si seulement « 4 % des chefs d'entreprises

[435] Source : Sadou H., *op. cit.*, p. 124-125.

[436] Au sens du BIT, la population active occupée comprend les personnes âgées de 15 ans ou plus ayant travaillé, ne serait-ce qu'une heure, au cours d'une semaine donnée appelée semaine de référence, qu'elles soient salariées, à leur compte, employeurs ou aides dans l'entreprise ou l'exploitation familiale. Elle comprend aussi les personnes pourvues d'un emploi mais qui en sont temporairement absentes pour un motif tel qu'une maladie durant depuis moins d'un an, des congés payés, un congé de maternité, un conflit du travail, une formation, une intempérie... Les militaires du contingent, les apprentis et les stagiaires rémunérés font partie de la population active occupée.

[437] Source : Kateb K., « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *op. cit*., p. 29-30.

[438] Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.

sont des femmes » en 2004[439]. Essentiellement concentrées dans les grandes villes algériennes, plus de la moitié des actives (50,5 %) travaillent dans le secteur public – où elles représentent 44,5 % du corps de la santé et 38 % de celui de l'enseignement, alors qu'elles sont quasiment absentes de la police et de l'armée –, un tiers dans le commerce et les services, deux secteurs où, essentiellement ouvrières et employées, elles sont aussi beaucoup moins diplômées[440]. On notera encore qu'en 1996, moins de 5 % des femmes mariées travaillent, contre 10 % des célibataires[441], et que « parmi les femmes occupant un emploi, 51 % [sont] célibataires et seulement 34,1 % mariées, le reste étant divorcées ou veuves[442]. »En 2009, un peu plus de la moitié (51 %) des Algériennes actives occupées sont célibataires et qu'environ un tiers d'entre elles abandonnent leur emploi, souvent à la demande de leur époux, quand elles se marient aux alentours de la trentaine[443]. Il faut enfin souligner que l'instruction et l'insertion féminine sur le marché du travail, si elles constituent indéniablement une évolution sociale majeure, n'augmentent pas la probabilité pour une Maghrébine de se marier, bien au contraire, pas plus qu'elles ne garantissent, aujourd'hui comme hier, une homogamie sociale et intellectuelle en cas d'union, y compris pour les générations de femmes nées après la décolonisation. Ainsi que le note le démographe Kamel Kateb, « les statistiques d'état civil indiquent qu'une partie des femmes ayant suivi des études supérieures contractent annuellement des mariages avec des hommes ayant un niveau d'instruction inférieur. Les proportions annuelles entre 1978 et 1986 sont comprises entre 30 et 40 % des mariages contractés par ces catégories de femmes. En outre, la proportion de femmes ayant fait des études supérieures qui contractent un mariage avec des hommes de niveau d'instruction primaire ou sans instruction représente dans la même période 4 à 10 % des mariages de cette catégorie de femmes. Pendant la même période, le tiers des hommes de niveau d'études supérieures qui ont contracté mariage, l'ont fait avec des femmes de niveau d'études primaire ou sans instruction (ONS, annuaires statistiques de l'Algérie). Une quinzaine d'années plus tard, l'enquête PAPFAM effectuée en 2002 (ONS, 2004) conforte ces conclusions. Elle montre qu'une femme sur 5, âgée de 15 à 49 ans (des

[439] *Ibid*., note 15.
[440] Source : *Ibid.*, note 7.
[441] Source : ONS algérien 1997, cité dans Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.
[442] *Id*.
[443] Sources : ONS algérien 2009 ; Kateb K., « Inégalité des sexes devant la scolarisation et structuration du marché du travail en Algérie », *op. cit.*, et, du même auteur, « Emploi féminin, politique et société en Algérie », in Achy L. (dir.), *Marché du travail et genre : Maghreb-Europe*, Bruxelles, Dulbea, 2004, p. 129-144.

générations toutes nées après la décolonisation), et ayant fait des études supérieures a épousé un homme de niveau d'instruction inférieur au secondaire. Celles qui ont épousé des hommes avec un niveau primaire ou sans aucune instruction représentent 4,8 % de cette catégorie »[444]. L'ethnologue Abdelmalek Sayad a par ailleurs montré les réticences de générations de mères analphabètes ou faiblement scolarisées à choisir pour leurs fils des épouses « trop » instruites, moins aisées à dominer[445]. Il ne s'agit donc pas (encore ?) pour les femmes d'investissements rentables sur le marché matrimonial.

Au Maroc, le taux d'activité des femmes semble plus important qu'en Algérie, puisqu'en 1998, 33 % de la population active occupée de plus de 15 ans est constituée de femmes (contre 15,3 % en Algérie), et elles représentent 10 % des employeurs. Toutefois, comme le souligne Kamel Kateb, « ce taux élevé correspond probablement à une définition plus large de la population active comme le suggèrent les services statistiques eux-mêmes. Plus du tiers de la population active marocaine est occupé sans recevoir de rémunération : aides familiaux et femmes travaillant dans les exploitations familiales. Le taux d'activité en milieu rural est de 36 % alors qu'il n'est que de 22 % en milieu urbain ; le taux de chômage n'est que de 1,2 % en milieu rural et de 26 % en milieu urbain. Selon les services statistiques marocains : "l'emploi se caractérise par un degré très élevé de l'emploi non rémunéré en milieu rural, particulièrement au niveau des femmes. Le pourcentage de la catégorie des aides familiaux s'élève, en effet, à près de 48,7 % de l'emploi rural (32,4 % pour les hommes et 77,9 % pour les femmes), contre seulement 7,2 % de l'emploi urbain" (http://www.statistic.gov.ma/popo34.htm).[446] » Autrement dit, si les Marocaines semblent statistiquement plus nombreuses à travailler que les Algériennes, elles constituent aussi plus souvent une main d'œuvre gratuite, en particulier dans les zones rurales, où elles sont « occupées » comme domestiques ou « faisant fonction » d'ouvrières agricoles sur l'exploitation de leur conjoint/famille, ne percevant à ce titre aucun revenu.

Dans les deux pays, « il est impossible de mesurer l'existence des inégalités en matière de salaire, faute d'enquêtes statistiques ou administratives[447]. »

---

[444] Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*.

[445] Cf. Sayad A., *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck, Éd. universitaires, 1991.

[446] Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*., note 8.

[447] *Id.*

IV. A. 2. Une entrée en union plus tardive… ou inexistante

En plus de ces premiers éléments de contextualisation, il convient de rappeler qu'en février 2004, le nouveau Code du statut personnel marocain (dit Nouveau Code de la Famille – NCF – ou nouvelle *Moudawana*) a prorogé l'âge légal du mariage pour les filles de 15 à 18 ans, l'alignant ainsi sur celui des garçons, alors qu'en Algérie, l'ordonnance de 2005 modifiant le Code de la famille a fait de même, en le portant à 19 ans pour les deux sexes[448]. Dans les faits, l'âge moyen des femmes au mariage augmente régulièrement dans les deux pays. En Algérie, il passe ainsi de 17 ans et 6 mois en 1911, 18 ans et 3 mois en 1966[449] à 29 ans et 3 mois en 2008[450]. Au Maroc, il est passé de 17 ans et 3 mois en 1960, à 26 ans et 4 mois en 1997 (27 ans et 8 mois dans les villes, 24 ans et 7 mois dans les campagnes)[451], pour s'établir à 27 ans et 2 mois en 2007[452]. Pourtant, le mariage précoce, même s'il recule rapidement au sein des jeunes générations de femmes[453], demeure une réalité dans le royaume chérifien où en 2006, 12 % des filles âgées de 15 à 19 ans avaient déjà le statut d'épouse, et où les mariages de mineures représentaient encore 8,34 % des unions contractées dans l'année, et la proportion continue d'augmenter. Ainsi, en 2010, selon les chiffres du Ministère de la Justice marocain, 41 098 mineures ont convolé, contre 33 000 en 2009 (+ 24,5 %) et 29 000 en 2008 (+ 41,7 %)[454]. Persistent là aussi des disparités importantes selon le capital culturel certifié scolairement (l'âge moyen au mariage des Algériennes les plus diplômées est de 33,3 ans[455]) et la zone d'habitation urbaine ou rurale, qui demeurent en la matière les deux variables les plus discriminantes sociologiquement. Ainsi par exemple, à Taounate, dans une région rurale et pauvre près de Fès, l'âge moyen des

[448] Cf. Kateb K., *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
[449] Source : Kateb K., « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *op. cit*., p. 15.
[450] Source : Recensement de la population algérienne de 2008, cité par Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit*. Cf. aussi Addi L., *Les Mutations de la société algérienne – Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 1999 et Rebzani M., *La Vie familiale des femmes algériennes salariées*, Paris, L'Harmattan, 1997.
[451] Source : Belarbi A. (dir.), *Femmes rurales*, Casablanca, Le Fennec, 1997.
[452] Source : HCP du Maroc, *op. cit*., 2008.
[453] Le sociologue A. Dialmy précise que selon l'Enquête Nationale sur la santé de la mère et de l'enfant du Ministère de la Santé marocain publiée en 1999, « marriage at the age of 18 concerns 45 % of women between 45 and 49 ; 19 % among those who are between 25-29 ; and only 16 % for those aged between 20 and 24 years. The rate of those who marry earlier than 15 years is only 8.4 %. » Dialmy A., « Premarital Female Sexuality in Morocco », *Al-Raida*, vol. XX, n° 99, 2002-2003, p. 78.
[454] Source : El Aji S., « Relations sexuelles légales… à la seule lecture de la Fatiha », *Assabah*, 5 avril 2012. Traduit dans *Panoramaroc*, 5 avril 2012.
[455] Source : Hammouda N.-E. et Cherfi Feroukhi K., *op. cit*., p. 8.

filles au mariage demeure-t-il de 15 ans en 2006. Il semble qu'au Maroc en particulier, on expérimente actuellement une période de transition, où l'application de la nouvelle *Moudawana* augmentant l'âge légal du mariage pour les filles ne parvient pas à s'imposer face aux arrangements coutumiers contractés par certaines familles. Il faut préciser aussi qu'au grand dam des associations féministes marocaines, le nouveau Code de la famille prévoit dans son article 20 une dispense d'âge, à condition d'obtenir l'accord du tuteur légal [*wali*] – souvent le père –, ainsi qu'une autorisation préalable du juge. Dans les faits, ce dernier accepte à plus de 90 % les demandes de mariage émanant de familles de mineures, parfois très jeunes[456]… Pourtant, il existe bien une « recommandation » du Ministère de la Justice marocain demandant instamment aux juges de n'examiner les requêtes de dérogation des familles que lorsque la mineure concernée est âgée d'au moins 17 ans. Afin de se garder de toute interprétation occidentalo-centrée, 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 âgées 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 perçu comme souhaitable par de nombreuses femmes[457] –, 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[458]. 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

[456] Source : Bernichi L., « Le Mariage des mineures sévit toujours au Maroc », *Maroc-Hebdo*, 6 avril 2008. Cf. aussi Vermeren P., *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*, Paris, La Découverte, 2009.

[457] Cet écart d'âge entre conjoints au profit de l'époux persiste d'ailleurs dans la réalité, même s'il diminue : « De 10 ans au moins au début du XX^e^ siècle en Algérie, il était encore de plus de 6 ans il y a une cinquantaine d'année ; il est actuellement inférieur à 3,5 ans en Algérie […]. Bien qu'en baisse, il reste relativement élevé au Maroc (4,9 ans selon les données du recensement de 2004). » Kateb K., « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *op. cit.*

[458] Source : ONS algérien, *Enquête algérienne sur la santé de la famille*, Alger, 2004. On notera que l'objet même de l'enquête est, à lui seul, particulièrement explicite et révélateur des inquiétudes gouvernementales.

interpréter avec précaution afin d'éviter tout ethnocentrisme : en raison notamment du contexte économique (exode rural – en 2005, deux Algériens sur cinq vivaient en zone rurale, contre trois sur quatre trente ans plus tôt –, pénurie de logements[459], chômage, faiblesse du pouvoir d'achat…), mais surtout de la rémanence des structures patriarcales, un indicateur qui pourrait témoigner, d'un point de vue ethnocentré, d'une amélioration de la situation des femmes (à l'instar de l'élévation de leur âge moyen au mariage) peut en réalité dissimuler 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…

Enfin, s'il demeure inférieur au taux masculin d'environ 5 points, le célibat féminin progresse nettement depuis le milieu des années 1990. Selon une étude du HCP de 2007, en trente ans, il a ainsi été multiplié par 4,6 dans le royaume chérifien. Entre 1994 et 1996, sur dix Marocaines de 30 ans, quatre sont célibataires[460], et c'est le cas en 2006, toutes générations confondues, de près d'un tiers (30 %) des femmes[461]. Comme en Algérie[462], ce sont les plus de 30 ans qui apparaissent spécifiquement touchées par ce phénomène, qui progresse très nettement depuis une dizaine d'années : il concerne ainsi aujourd'hui 29 % des Marocaines âgées de 30 à 34 ans (contre une sur dix en 1987 et 22,2 % en 1994) et 18,9 % des 35-39 ans (contre 5,4 % vingt ans plus tôt). Au Maroc comme en Algérie, cette augmentation du célibat féminin est particulièrement nette dans les quartiers aisés des villes. Ainsi, en 2007, tous âges confondus, 40 % des Marocaines vivant en milieu urbain sont concernées par le phénomène, avec un « pic » de 49 % parmi les 25-29 ans résidant dans la capitale économique du pays, Casablanca – soit respectivement 10 et 19 points de plus que la moyenne nationale. Enfin, dans les deux pays, cette progression touche surtout les diplômées actives – et dans le cas algérien, encore faut-il réenchâsser ces données dans le contexte plus global de l'extrême faiblesse de l'activité féminine (cf. *supra*). On constate même une augmentation non négligeable du célibat dit « définitif » – exceptionnel au XX^{e} siècle –

[459] Il faut rappeler qu'entre 1954 et 1997, la population algérienne a été multipliée par 3,5 et le taux de fécondité, s'il a baissé, reste toujours très élevé. Si, dans les années 1960, environ 8 % des Algériennes mariées utilisaient une contraception, elles sont 52 % dans ce cas en 2000, même si la pratique demeure peu répandue dans les premières années de mariage.

[460] Sources : Azelmat A. (dir.), *Enquête de panel sur la population et la santé*, Rabat, Ministère de la Santé, 1996 et Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte, op. cit.*

[461] Source : HCP du Maroc, 2007.

[462] En 1992, 18,2 % des Algériennes âgées de 30 à 34 ans sont célibataires. Cf. Ouadah-Bedidi Z., « Avoir 30 ans et être encore célibataire. Une catégorie émergente en Algérie », *Autrepart*, n° 34, 2005, p. 29-49.

(en 2006, trois fois plus de Marocaines finissent leur vie féconde célibataires que dix ans auparavant, où elles étaient moins de 1 % dans ce cas[463]), notamment parmi les diplômées du supérieur. Ainsi, en 2008, plus du tiers des Algériennes les plus éduquées âgées de 40 à 44 ans demeurent célibataires, contre 12,8 % des femmes de la même classe d'âge, tous niveaux d'instruction confondus (4 % pour les hommes). Contrairement aux hommes (ce sont les moins instruits qui, pour des raisons économiques (dot – cf. *supra* II.D), se marient le plus tard), les femmes les plus instruites convolent le plus tardivement[464].

Pourtant, bien qu'elle se diffuse, cette situation familiale est encore largement perçue comme hétérodoxe et transgressive au regard des valeurs dominantes de la culture d'origine. Menaçant l'ordre social, elle demeure ainsi beaucoup moins tolérée pour une femme que pour un homme, comme l'ont déploré au cours de l'enquête plusieurs écrivaines célibataires – à tel point que certaines ont même manifestement hésité, dans un premier temps, à se déclarer comme telles lors des entretiens, préférant avancer le statut de « divorcée ». Ainsi, la jeune journaliste et écrivaine casablancaise Sanaa El Aji peut-elle affirmer :

> « Je suis célibataire, et ce n'est pas un statut facile dans la société marocaine, il vaut mieux encore être divorcée. […] Ici, contrairement à ce qu'on pourrait penser, il vaut mieux dire qu'on est divorcée quand on est célibataire qu'on est célibataire ! […] Quand on leur demande ben quelle est leur situation de famille, les femmes, elles ne disent pas qu'elles sont célibataires, mais divorcées. Moi, je n'ai pas honte qu'on m'appelle Mademoiselle, mais dans le contexte qui est le nôtre, les femmes se rendent compte qu'elles ne peuvent pas dire qu'elles sont célibataires ! […] Spontanément, elles ont pris cette habitude de dire qu'elles sont divorcées ![465] »

Souvent vécu dans la honte quand il est subi, pas toujours facile à assumer lorsqu'il est choisi, le célibat génère de nombreuses difficultés socio-familiales pour les femmes et crée des contraintes multiples, qui constituent autant de défis à relever.

[463] Sources : Azelmat A. (dir.), *op. cit.* et Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit.*
[464] Source : Hammouda N.-E. et Cherfi Feroukhi K., *op. cit.*, notamment p. 2, 5 et 12.
[465] El Aji S., Entretien, *op. cit.*

IV. B. Un célibat féminin difficile à assumer socialement : le poids de la famille, du voisinage et du « qu'en-dira-t-on »

Dans son roman-conte *L'Enfant de sable*, dont l'action est située pendant le protectorat français, l'écrivain et poète marocain Tahar Ben Jelloun fait dire à son héroïne Zahra, élevée et considérée pendant une vingtaine d'années comme un garçon sur la volonté de son père, et qui réfléchit à ce qui ce serait passé si elle avait brisé le secret et dévoilé plus tôt sa véritable identité :

> « Il m'arrive encore d'imaginer quelle vie j'aurais eue si je n'avais été qu'une fille parmi d'autres, une fille de plus, la huitième, une autre source d'angoisse et de malheur. Je crois que je n'aurais pas pu vivre et accepter ce que mes sœurs comme les autres filles dans ce pays subissent. […] Je sens en moi une telle volonté, une telle force rebelle, que j'aurais probablement tout chamboulé. […] J'aurais été une femme seule, décidant en toute lucidité quoi faire avec ma solitude. Je parle de solitude choisie, élue, vécue comme un désir de liberté […]. Je sais, dans ce pays, une femme seule est destinée à tous les refus. […] Il n'y a absolument pas de place pour celui ou celle, surtout celle qui, par volonté ou par erreur, par esprit rebelle ou par inconscience, trahit l'ordre. Une femme seule, célibataire ou divorcée, une fille-mère, est un être exposé à tous les rejets[466]. »

Les différents témoignages recueillis lors de l'enquête montrent que le célibat féminin demeure aujourd'hui encore familialement stigmatisé, en particulier dans les zones rurales et dans les milieux populaires urbains, souvent issus de l'exode rural, où le poids de la « grande famille » reste encore très prégnant. Citant un proverbe, Pierre Bourdieu soulignait déjà dans *Le Sens pratique* à propos de la société kabyle :

> « "Qui a une fille et ne la marie pas en doit supporter la honte." […] L'honneur et le déshonneur étant indivis, [les hommes de la famille] ont le même intérêt à faire disparaître la menace que représente la femme tard mariée "en couvrant la honte avant qu'elle se dévoile" ou, dans le langage de l'intérêt symbolique avant que ne se dévalue la capital symbolique d'une famille incapable de placer ses filles sur le marché matrimonial. […] La femme est ce par quoi l'impureté et le déshonneur menacent de s'introduire dans la lignée ("la honte", dit-on, "c'est la jeune fille" […]. La précocité du mariage s'explique en partie par là : la jeune fille est l'incarnation même de la vulnérabilité du groupe. Aussi

[466] Ben Jelloun T., *L'Enfant de sable*, *op. cit*., p. 146-147.

> le père n'a-t-il d'autre souci que de se débarrasser au plus tôt de cette menace en la plaçant sous la protection d'un autre homme[467]. »

Comme l'explique également la sociologue Liliane Mébarka Graine à propos de l'Algérie, le célibat d'une fille continue ainsi de représenter un « grand malheur » pour une majorité de familles, car « l'union matrimoniale […] permet non seulement la procréation nécessaire à la pérennité de la famille, du clan mais également la canalisation des pulsions sexuelles d'une manière réglementaire conforme à l'idéal social[468]. » – cf. aussi *supra* II.C.1. L'universitaire Soumaya Naamane Guessous confirme cette réalité dans le cas du Maroc, assénant : « Si une fille non vierge n'a aucune valeur et attire le déshonneur sur son entourage, une fille non mariée à temps attire la honte sur les siens. […] [Dans la société marocaine], il n'y a pas de place pour les filles ou femmes sans mari[469]. » Á tel point d'ailleurs que lorsque la jeune femme est dite *msakra*, *msafha*, *mtaqfa* ou *marbouta* (*i.e.* quand elle a subi, enfant, un rituel corporel magique de protection de la virginité [*r'bît, r'bât, teskâr* ou *tesfâh*] – cf. *supra* II.C.2), et qu'elle n'est toujours pas mariée à un âge considéré comme déjà avancé, le sortilège est levé, pour annuler ses effets maléfiques supposés lors de la quête d'un époux…

De nombreuses écrivaines racontent qu'elles doivent essuyer les reproches permanents de leur famille, en particulier de leurs mères, honteuses de la situation vis-à-vis de l'entourage et du voisinage, craignant rumeurs réputationnelles et opprobre, et se désespérant de ne pas avoir de petits-enfants. C'est ce qu'explique sans fard la Marocaine Sanaa El Aji. Née en 1977, issue de milieu populaire urbain analphabète d'origine rurale, la jeune féministe a connu une trajectoire sociale fortement ascendante, grâce notamment à l'obtention de plusieurs diplômes universitaires. Célibataire émancipée et autonome, journaliste en presse télévisuelle puis écrite, elle a publié en 2003 aux Éditions Argana un premier récit autofictionnel remarqué, *Majnounat Youssef*, entièrement consacré aux enjeux liés au culte encore très prégnant de la virginité féminine dans la société marocaine. En entretien (lors de l'enquête, mais aussi dans la presse), parfois non sans amertume, cette trentenaire revient longuement sur son expérience délicate du célibat, toutefois « assumé », qui l'éloigne des normes sociales

[467] Bourdieu P., *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 292 et 307.
[468] Mébarka Graine L., *op. cit.*
[469] Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit.*, p. 47.

dominantes[470]. Décrivant les stigmates sociaux et les soupçons auxquels cette situation hétérodoxe l'expose en permanence (quand on est une jeune fille « de bonne famille », « éduquée », le célibat qui dure est promptement suspecté de signer une « tare cachée »), elle insiste aussi sur le sentiment d'incomplétude et l'impossible reconnaissance socio-familiale qu'elle génère, quels que soient ses réussites scolaires et ses succès professionnels :

> « Pouvoir assumer sa différence n'est pas chose facile. […] [Quand on est célibataire], ce n'est pas facile de supporter le regard que la société et… et l'entourage aussi, l'entourage familial… portent sur [toi] ! […] Vraiment, le statut de célibataire pour une femme est un statut impossible à tenir, dénigré ! Parce que […] ça veut dire qu'on n'a pas voulu de toi, on ne t'a pas désirée ! […] Parce que la célibataire, c'est celle dont personne n'a jamais voulu… Donc on me pose souvent la question, parce que le mariage est sacré dans la société marocaine, "comment ça se fait…" […] Et jamais on se dit : "Elle a peut-être pas voulu ou elle a peut-être pas rencontré ce qu'elle voulait !" Ça, c'est très frappant ! Chez vous [en Occident], généralement, le problème peut se poser à partir de 40-45 ans, mais c'est beaucoup plus tôt pour les Arabes ! Parce que là, ça veut dire que la femme doit avoir un problème, on n'a pas voulu d'elle… Y'a une expression en arabe… Ça veut dire comme une terre qui ne donne plus de fruits ! Abandonnée… ça veut dire un peu… un peu sec… C'est une femme qui ne vit plus, qui ne pourra plus donner de fruits… parce qu'on n'a pas voulu d'elle… […] En général, on part déjà de ce constat : impossible de trouver une fille bien, normale, qui est bien dans son célibat ! En fait, il s'agit de filles qui sont seules, mais qui ont envie de se marier ! Et on ne conçoit pas le célibat comme étant un choix de… de vie ! […] Je suis une femme très indépendante et autonome. Je peux vivre seule sans me léser. Mon célibat est un choix assumé jusqu'au bout sans pour autant porter atteinte à l'institution du mariage. […] Moi, je ne me marierai pas pour faire plaisir à ma mère ou pour faire plaisir à la société, pour donner une image ! C'est difficile bien sûr par moment ! […] Les gens ne conçoivent pas forcément ça ! […] Notre société n'arrive pas à concevoir qu'on peut être bien seule ! […] On vit dans une société qui ne conçoit pas ça, même les jeunes, les plus modernes, femmes et hommes ! Même les plus instruits, ceux qui voyagent à l'étranger, ceux qui ont fait des études à l'étranger… […] Pour une majorité de femmes, l'épanouissement personnel, ce n'est pas le plus important. Le plus important, c'est de se marier, d'avoir des… des enfants, avoir une famille. […] Comme ça, on est… personne ne se pose de questions ! […] En même temps, je comprends un peu parce qu'on est une société très [insistante] patriarcale. Déjà on ne

[470] Cf. El Aji S., « "Mon célibat est un choix assumé" », *op. cit.*

reconnaît pas l'individu, homme ou femme, faut qu'on soit comme tout le monde… Et déjà la femme en plus n'existe pas en tant qu'individu, on ne peut pas… […] Donc je comprends un peu les femmes parce que ce n'est pas évident de… de faire… […] Un jour, j'ai eu un prétendant sérieux, avec un bel appartement. Il m'a testée, il voulait me piéger, parce qu'il m'avait dit qu'il voulait juger la femme qu'il allait épouser !... […] Il aurait sans doute été un bon mari aux yeux de ma mère et de ma sœur… Je viens d'un milieu très modeste. Mes parents sont des gens simples et analphabètes… Mais ce n'était certainement pas le mari que je voulais avoir ! Pourtant, c'était un prétendant sérieux, un bon parti comme on dit, et le fait que je ne veuille pas l'épouser, ma mère et ma sœur se sont arrachées les cheveux ! Mais elles, à la limite, je comprends bien qu'elles se soucient pas de mes sentiments, elles sont plus inquiètes de l'image de la fille dévergondée que j'aurai toujours tant que je ne serai pas mariée !... […] Je vis toute seule, ce qui est… ce qui très rare dans notre société… […] J'aurais pu renoncer au début, car ce n'est pas facile de gérer, seule, son quotidien. Mais quand on est déterminé, on arrive. Et c'est peut-être cela qui permet à la société d'évoluer. […] Mais comme […] je vis toute seule… quand je vais voir mes parents, […] avec mon métier de journaliste, mes chroniques dans *Citadine* sur Chama, où je parle librement[471], c'est la honte ! Parce que mon père… à la sortie de chaque numéro de *Citadine*, mon père se tapait une crise parce que ça ne lui plaisait pas et il se disait que le Maroc entier savait qu'à son âge, sa fille n'était toujours pas mariée, mais en plus, à cause de ce qu'elle écrit, plus personne ne voudra d'elle, c'est vraiment la honte ! […] Le problème pour mon père, c'est de regarder les voisins du quartier et de voir dans leurs yeux… […] Ma mère, […] alors elle, elle disait que […] je saurai retrouver le chemin de la raison… Mais je sais aussi qu'elle pleure en pensant que mon père a raison. […] Je l'ai peut-être déçue… J'aurais aimé […] être celle sur qui fantasment toutes les belles-mères du Maroc… Parce que j'aurais aimé

[471] S. El Aji fait référence à une chronique audacieuse à grand succès qu'elle a signée entre mars et octobre 2006 pour le mensuel féminin francophone *Citadine*, et qui l'a rendue rapidement célèbre : *Les Tribulations de Chama*. Á l'instar d'un autre féminin francophone, également né en 1995, *Femmes du Maroc*, *Citadine* divulgue « en douceur » certaines approches féministes en direction de femmes diplômées, actives, aisées et urbaines. Par le personnage porte-parole de Chama Watani, dont elle n'a de cesse de rappeler qu'il est fictif – même si les parallèles avec la vie et les préoccupations de sa créatrice sont évidents -, la journaliste entreprend de décrire le quotidien professionnel et amoureux, mais aussi les réflexions souvent empreintes de révolte d'une jeune femme de 33 ans, célibataire, vivant chez ses parents en ville, entretenant une liaison clandestine avec un homme marié, diplômée, cadre dans une multinationale, dotée d'un bon niveau de vie qui lui permet de voyager et de sortir avec ses amis. L'essentiel des chroniques porte sur des enjeux relatifs au corps et aux rapports sociaux de sexe dans le Maroc d'aujourd'hui. « [Chama] incarnait une catégorie de femmes, encore minoritaires au Maroc, mais qui existent. Qui sont indépendantes mais qui ne sont pas forcément féministes, qui sont libérées mais qui ne sont pas forcément libertines, et qui se battent pour garder une part d'intégrité dans une société où il vaut mieux se fondre dans la masse. C'était un peu mon *alter ego*, mon double, une sorte de Bridget Jones à la marocaine, comme certains ont dit… Mais y'avait aussi une dimension sociale, ça parlait de la réalité de ce pays. […] Y'a beaucoup de jeunes Marocaines qui se reconnaissaient en elle, parce que le ton, ce qu'elle disait, c'était nouveau ! », résume ainsi S. El Aji (Entretien, *op. cit.*).

> pouvoir lui faire plaisir, être comme mes sœurs, trouver un mari, un bon parti, me marier, faire des enfants, lui offrir d'autres petits-enfants, avoir une famille, et venir lui rendre visite tous les week-ends avec ma petite famille ! […] Mais je ne suis pas comme ça ! Je suis moi ! Je travaille et je ne suis toujours pas mariée… Pourtant, ma mère me répète encore maintenant : "Marie-toi, ma fille !" Et je sais qu'elle se sent humiliée quand on lui pose à chaque fois la même question : "Alors Sanaa, quand est-ce qu'elle annoncera la bonne nouvelle ?" Mais là, je voudrais qu'elle dise que j'en annonce tout le temps, des bonnes nouvelles ! Parce que quand même… j'ai fait des études supérieures, j'étais la première des filles à en faire, bon... j'ai même été major de ma promo !... Après, j'ai décroché des super bons boulots, j'ai eu des promotions, j'ai un très bon salaire, j'ai une voiture… […] Mes chefs sont contents de moi… Pourquoi est-ce qu'à ses yeux… et aux yeux de tout le monde d'ailleurs… je n'ai encore rien fait de ma vie ?! Pourquoi est-ce qu'ils pensent que je suis… et que je resterai une femme incomplète jusqu'à ce que je me marie[472] ? »

Outre les reproches familiaux récurrents, le célibat entraîne diverses difficultés concrètes dans les activités ordinaires de la vie quotidienne pour celles qui, volontairement ou non, l'expérimentent. La première relève sans doute de la quête ardue d'un logement locatif, qui s'apparente souvent à un parcours de la combattante. Qui plus est dans un contexte de pénurie et/ou de cherté des biens immobiliers, les bailleurs se montrent encore fréquemment réticents, au nom du respect des « bonnes mœurs », à louer un appartement à une célibataire, qui bénéficie pourtant d'un emploi (bien) rémunéré et donc d'une autonomie financière au moins relative. Et une fois l'appartement trouvé, d'autres contraintes surgissent qui ont trait au voisinage, dont le regard constitue un « réseau de surveillance » au sens de Michel de Certeau, producteur d'un « espace disciplinaire[473] » :

> « Celles qui vivent loin de leur famille et sans mari sont désignées du doigt, leurs faits et gestes sont contrôlés par le voisinage. Il n'est pas rare qu'une femme sans mari se voie refuser un contrat de location par le propriétaire. Parfois ce sont les voisins qui font pression sur le propriétaire pour qu'il ne loue pas à une célibataire, débauchée par principe, pouvant donner le mauvais exemple aux familles[474] », rappelle ainsi l'universitaire marocaine Soumaya Naamane Guessous.

[472] *Id*.
[473] De Certeau M., *op. cit*., p. 146.
[474] Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit.*, p. 47-48.

Ces deux mésaventures sont également arrivées à une journaliste et écrivaine marocaine. Après des mois de recherches infructueuses malgré les garanties financières qu'elle présente, cette célibataire trentenaire a fini par obtenir la location d'un grand appartement cossu situé dans un faubourg en construction de Casablanca. L'occupant seule, elle déclare être l'objet d'une surveillance étroite de la part de ses voisins, dont elle affirme qu'ils n'hésitent pas à appeler la police lorsqu'elle reçoit une quelconque visite masculine en dehors du cercle familial. Il convient en effet de rappeler qu'à l'instar d'autres systèmes juridiques arabo-musulmans, le droit positif (ou objectif) marocain considère toujours comme un délit toute relation sexuelle entre personnes de sexe différent non unies par les liens du mariage [*nikâh*] (article 490 du Code pénal). Certes, il y a loin des lois aux pratiques, mais en tant qu'infraction au droit positif, la « fornication » [*zinâ*], également condamnée par le droit musulman [*fiqh*], demeure passible d'un mois à un an d'emprisonnement (cf. *supra* II.C.1), et un tel soupçon est parfois porté à la connaissance des autorités par des voisins aussi prudes qu'indélicats. L'héroïne autodiégétique du premier roman de Bahaa Trabelsi, la rebelle Laïla, qui serait plutôt adepte de « l'union libre » – officiellement interdite au Maroc –, déplore cet état de fait, alors qu'elle estime que l'amour ne devrait pas s'embarrasser de contrats ou de liens oppressifs :

> « […] même si on voulait transgresser toutes les règles qui nous [aux femmes] sont imposées, on serait dans l'incapacité de vivre avec quelqu'un en dehors des liens du mariage. Dans chaque immeuble, le concierge ou le gardien fait office d'indicateur. Il nous faudrait alors passer notre temps à les corrompre, et ce ne serait pas une vie. […] Une fille qui a déjà vécu avec un homme sans être mariée est rejetée par la société, elle n'a plus de statut honorable et est reléguée au stade de sous-produit[475]. »

Difficile, dans un tel contexte, de convertir le stigmate du célibat, sinon en emblème, au moins en différence légitime et respectable. Une jeune journaliste et écrivaine casablancaise évoque également ces difficultés, personnellement vécues, en entretien :

> « Les femmes [célibataires], elles n'ont pas toujours le courage d'affronter, de… de s'imposer, voilà, c'est ça le terme, parce que c'est très difficile dans la société d'assumer cette différence ! Mais d'un autre côté, justement, je les comprends pour ça ! Parce que…

[475] Trabelsi B., *Une Femme tout simplement*, *op. cit.*, p. 68 et 110.

je comprends un peu, parce que ce n'est pas évident ! Chercher un appartement… chercher un appartement, payer un loyer quand on est une femme célibataire, ce n'est pas facile ! […] Des gens vont être choqués ben parce que je suis une fille qui habite seule ! […] Ils vont dire : "c'est une fille légère, elle habite seule"… […] Moi, j'ai déménagé [elle compte]… deux… quatre fois ! Là [en avril 2007], je viens de déménager un peu en banlieue de Casa. […] Ça m'a vraiment posé problème […] quand je cherchais il y a 2 mois à Casa, j'ai visité un appartement qui m'avait intéressée, le propriétaire m'a dit : "je suis désolé, je le loue qu'aux familles". J'avais envie de lui dire : "Parce que pour vous, il y a que les familles et les putes, y'a pas un truc entre les deux !" La vérité, elle est que… toutes les fois où j'ai déménagé, […] j'ai toujours senti le regard des voisins et de… du concierge, quand je reçois mes amis. […] Je sais que mes voisins scrutent ce que je fais, qui je reçois, le concierge fait son boulot aussi, à quelle heure je rentre etc. […] Bon, quand je reçois un groupe d'amis, ça ne pose pas de problème, mais quand je reçois un ami, c'est toujours un regard inquisiteur. […] Ça, j'en suis sûre, parce qu'à deux reprises, alors que mon amoureux venait d'arriver chez moi, j'ai eu une descente de flics ! Donc il y a un nouvel ordre moral qui s'installe et qui… c'est ça qui est le plus grave… maintenant venant de Monsieur Tout Le Monde, je vous assure, qui s'insurge en étant… donneur de… de leçons. Chacun s'érige en petit défenseur de la morale ! Et chacun a sa propre vision de l'islam, de la religion, des mœurs etc. […] Donc y'a l'autorité du père, mais aussi du frère, qui se demandent ce qu'on va dire d'eux, qu'on va dire qu'ils sont des bons à rien, qu'ils ont laissé la fille traîner dans les rues, donc qu'ils seront la honte de tout le monde, du quartier, mais y'a même l'autorité de l'entourage, du voisin, de l'homme [insistante] dans ma rue ! C'est-à-dire que… on te voit avec un mec dans la rue, dans la conception marocaine… bon, ça m'est jamais arrivé à moi, mais il a le droit de… de me tirer par les cheveux pour dire : "Bon, c'est quoi cet homme que tu nous fous ?!" Parce qu'il est fils du quartier, et qu'il est censé protéger l'honneur de la fille ! Ça arrive aujourd'hui au Maroc ! Donc non seulement y'a le père et le frère, mais y'a aussi le garçon du quartier. […] Á un tel point que… bon, au tout début, la première fois que je me suis installée seule, vraiment, ça me dérangeait et j'essayais de me justifier vis-à-vis de la femme du propriétaire, sans qu'elle me pose de questions ! Et à un moment, je me suis dit… ben non ! Je paye le prix de mon indépendance, je paye un loyer, je ne vis plus avec ma famille, c'est pour vivre comme je veux, et je sais que je ne fais rien de mal ! Mais au début, c'était difficile ! Et donc… ce n'est pas que je comprends, mais je me dis que c'est un poids tellement difficile que forcément toutes les femmes n'auront pas le courage[476]… »

[476] El Aji S., Entretien, *op. cit.*

Enquêtant auprès d'exilé(e)s algérien(ne)s ayant quitté leur pays pour la France ou le Canada pendant la « décennie noire » des années 1990 (cf. *supra* III), Myriam Hachimi Alaoui rapporte que dans les mois ayant précédé leur départ, le quotidien de nombreuses Algériennes célibataires s'est considérablement dégradé compte tenu du climat rigoriste qui régnait alors. La vague d'incendies volontaires de logements de femmes vivant seules a pu précipiter le départ de certaines, qui se sentaient plus menacées encore qu'auparavant.

> « Les femmes vivant seules – célibataires, divorcées ou veuves – nous ont décrit l'hostilité à leur égard qui s'est brutalement accentuée dans les années quatre-vingt-dix. Qu'elles soient cadres, fonctionnaires ou salariées, ces femmes avaient réussi, non sans avoir à affronter de nombreuses batailles, à élargir les frontières qui limitaient leur indépendance. Être une femme et vivre seule (ce qui signifie sans homme dans la famille), c'était s'exposer au jugement de la société et parfois même à celui de sa famille. C'est ce qui ressort par exemple des propos de Madame Bachaï qui se souvient des nombreuses stratégies qu'elle devait déployer pour préserver sa réputation : "En 1980, j'ai eu un logement et c'était assez difficile. On s'en rend compte dans plein de petits trucs du quotidien. C'est tout bête, par exemple, un plombier. On ne peut pas ramener un plombier chez soi quand on est seule. C'est une suspicion, un environnement hostile, on finit toujours par vous faire sentir que ce n'est pas votre place." (Madame Bachaï, née en 1952, cadre, installée à Paris depuis 1994, à la recherche d'un emploi[477].) »

Dix-huit ans plus tard, le quotidien des femmes seules ne semble guère plus aisé en Algérie, si l'on en croit le témoignage d'une journaliste, poétesse, nouvelliste et romancière algéroise, célibataire sans enfant âgée de 59 ans au moment de l'interview. Sous couvert d'anonymat, et non sans avoir hésité compte tenu du caractère enregistré de l'entretien, elle révèle qu'elle a finalement préféré demeurer dans la maison de son père kabyle, ancien commerçant d'origine paysanne et montagnarde, eu égard aux difficultés réputationnelles rencontrées par les femmes célibataires qui optent pour habiter seules :

> « J'aimerais bien louer et partir de la maison [paternelle] oui, […] j'ai envie… je sais pas… […] Non, je n'ai pas envie d'en parler, je n'ai pas envie, que ce soit… que ce soit enregistré. Par exemple, […] recevoir des amis, un ami, le recevoir chez moi, […] on ne

[477] Hachimi Alaoui M., *op. cit.*, p. 58.

> peut pas le faire, on ne peut pas recevoir un homme à la maison, ça ne se fait pas, bon ça, je n'ai pas envie de le dire, en toute sincérité. […] J'ai des amis hommes, ça dépend comment on dit amis, des amis mariés hommes, on ne peut les voir que dans le milieu professionnel, parce qu'une femme célibataire, divorcée, qui a un ami marié… […] C'est la société qui veut que les femmes divorcées… enfin célibataires… qu'elles soient divorcées ou non mariées, ne peuvent pas vivre… et depuis l'émergence de l'islamisme, ça, je veux pas le dire, c'est pire, c'est pire[478]. »

Á la fin de l'entretien, en « off », elle demandera à ce qu'on ne fasse pas mention de son célibat, et avouera que l'une des raisons pour lesquelles elle aime son métier de journaliste, c'est qu'il lui permet de se déplacer et de rencontrer des hommes, qu'elle retrouve à l'hôtel, à défaut de pouvoir les recevoir chez elle.
Une autre journaliste et écrivaine célibataire elle aussi, mais plus jeune que la précédente, originaire de Tébessa dans l'extrême est du pays, s'exprime également sous couvert d'anonymat. En novembre 2006, elle évoque ainsi les multiples restrictions de liberté auxquelles elle doit faire face :

> « Une femme seule est obligatoirement une pute. Je ne peux rien faire seule, même pas aller au cinéma [...], je ne peux pas recevoir d'hommes en dehors de mon père et de mes frères, je ne peux pas rentrer tard, je ne peux pas m'habiller trop sexy… […] Et ce n'est pas juste à cause des islamistes radicaux. Eux, ils ont poussé [pendant la décennie noire des années 1990 – cf. *supra* III] la violence contre les Algériennes jusqu'à l'horreur, mais ils avaient déjà le terrain balisé par la violence des textes juridiques comme le Code de la famille qui s'inspire directement de la *charî'a*, la loi islamique, et par la violence des traditions. […] Le "qu'en dira-t-on" est redoutable, c'est une torture. »

Pourtant, « s'assumer, c'est être une femme à plusieurs facettes, dont celle d'être une pute », provoque la journaliste et écrivaine marocaine Bahaa Trabelsi en entretien. « Car au Maroc, vivre seule dans un appartement, c'est pour un grand nombre de gens être une pute. »

On l'aura compris : qu'il soit ou non choisi, le célibat féminin apparaît donc souvent très difficile à assumer, *a fortiori* dans les milieux sociaux défavorisés où il semble quasiment impossible. Toutefois, malgré l'ancienneté et la relative permanence de la

[478] Entretien, Alger, novembre 2006.

socialisation féminine aux valeurs patriarcales précédemment décrites, l'absence de sexualité qu'il est censé impliquer relève souvent non d'un choix dicté par une conviction personnelle, mais d'une contrainte sociale, et ce d'autant plus nettement que les femmes sont citadines, diplômées et actives.

Sous l'effet conjugué des différents facteurs socioculturels évoqués (cf. *supra* IV.A), des résistances et contournements ambigus des normes sexuelles dominantes se déploient dans la réalité sociale, dont témoignent les œuvres des écrivaines, qui font écho du développement très progressif (dans l'illégalité et la clandestinité) d'une sexualité féminine plus ou moins précoce en dehors du (ou antérieure au) mariage, transgressive mais non sans risque.

IV. C. Négociations ambiguës d'une « virginité consensuelle » : l'émergence clandestine d'une sexualité féminine hors/avant le mariage à rentabilité incertaine

Objectivement transgressives d'un double point de vue juridique et religieux (cf. *supra* II.C.1), les pratiques hors/avant le mariage émergentes marquent l'accès « par effraction » de certaines jeunes femmes à la sexualité, à distance du regard et de l'encadrement de la parenté et des aîné(e)s. Pour autant, à travers elles, c'est aussi le risque de perdre sa virginité avant l'union matrimoniale qui augmente – tout comme celui, infâmant, d'une grossesse hors mariage (cf. encadré n° 6). En effet, les femmes non mariées mais depuis longtemps sorties de l'adolescence, sont de plus en plus fréquemment confrontées à un dilemme entre l'épanouissement de leurs désirs (et ceux de leurs partenaires) et la crainte du déshonneur. Des indices concordants montrent que, dans de nombreux cas, la virginité est de plus en plus souvent entendue non plus comme une absence totale d'expérience sexuelle (« virginité coranique »), mais comme la présence d'un hymen intact, n'excluant pas les pratiques sexuelles sans défloration (« virginité consensuelle »)[479]. Sanaa El Aji revient en entretien sur cette définition patriarcale, largement admise quoique restrictive, de la virginité, réduite à la non défloration, pour dénoncer « l'hypocrisie » qui l'entoure. Mettant la thématique du corps des femmes et de leur sexualité au cœur de ses divers écrits, la jeune intellectuelle dénonce le tabou de la virginité de manière beaucoup plus explicite que certaines de ses

[479] Sur cette distinction, cf. Dialmy A., « Premarital Female Sexuality in Morocco », *op. cit.*, p. 80 sqq.

consœurs journalistes ou écrivaines, et revendique clairement le droit à une sexualité libre pour les femmes célibataires, notamment l'expression de leur désir et de leur plaisir sexuels en dehors du mariage, leur droit au flirt et à l'initiative dans la relation amoureuse :

> « Même si une femme a encore son hymen, ça ne veut pas dire qu'elle est encore vierge au sens de n'importe quel dictionnaire, c'est-à-dire que ça ne veut pas dire qu'elle n'a jamais eu de rapports sexuels, ça veut juste dire qu'elle n'a jamais été pénétrée dans le vagin ! Mais pour les hommes, si elle garde encore son hymen, c'est que c'est une femme chaste ! […] On tombe dans l'absurde du : elle garde son hymen, donc elle est vierge ! […] J'ai un ami qui a des rapports sexuels superficiels, parce qu'il ne faut pas passer à la pénétration avant le mariage ! Et je trouve que ça, c'est le *summum* de l'hypocrisie, parce que et lui, et elle, ils savent qu'elle n'est plus vierge ! Pourquoi toute cette mascarade ?!! […] [Lier hymen et valeurs] fait aussi que l'on a des pratiques sexuelles pas toujours saines. […] Mais personne ne se pose la question, même celui qui est sorti avec une fille, qui l'a sodomisée parce qu'elle voulait garder sa virginité, il ne se pose pas de question, le jour où il va chercher une fille vierge pour se marier ! […] Est-ce qu'il y a beaucoup de mecs qui vont se dire : "ouais, ça pourrait être ma sœur ou ma fille ou ma femme !" ?... Non ! Enfin… surtout pas ma femme !! […] Le mec veut juste que sa femme ait son hymen ! Elle a peut-être un passé, mais en tout cas, lui, il n'en voit pas la preuve ! […] On sait tous qu'une fille qui garde son hymen n'est pas forcément vierge ! On sait tous que les filles arrivent toujours à contourner les lois de la nature pour rester soi-disant vierges, si on suit évidemment la définition que notre société donne à la virginité, c'est-à-dire qui ne la lie qu'à l'existence d'un hymen intact… mais ça ne veut pas dire qu'elle n'a pas déjà goûté aux plaisirs interdits[480] ! »

Encadré n° 6 : Naissances « illégitimes » et avortements (clandestins) en Algérie et au Maroc

Selon Abdelmalek Sayad, entre 1977 et 1990, le nombre de mères célibataires en Algérie aurait été multiplié par quatre, passant de 30 000 à 120 000 (Sayad A., *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, t. 2. *Les Enfants illégitimes*, Paris, Éd. Raisons d'Agir, 2006), et encore conviendrait-il d'actualiser ces chiffres. Au Maroc, ce sont 500 000 enfants qui seraient nés de mères célibataires entre 2003 et 2010. On notera en outre qu'extrêmement lourde de conséquences familiales, sociales, religieuses (elle équivaut quasiment à une mort sociale), y compris en cas d'inceste ou de viol, même commis sur des mineures – la décennie noire en a encore largement fourni la preuve (cf. *supra* III.C) –, la grossesse « illégitime » l'est aussi du strict point de vue du droit objectif algérien, lequel interdit par ailleurs l'action en recherche de paternité et l'avortement (articles 304, 305 et 306 du

[480] El Aji S., Entretien, *op. cit.*

Code pénal), sauf but thérapeutique « pour sauver la vie de la mère en danger et préserver son équilibre psychologique et mental gravement menacé », après autorisation administrative et… du conjoint (article 72 de la loi sanitaire du 17 février 1985). De même, au Maroc, en dehors du cas prévu pour protéger la santé de la mère, l'avortement relève du crime « contre l'ordre des familles et la moralité publique » dans le chapitre VIII du Code pénal ; il est sévèrement réprimé des articles 449 à 458. Une femme qui a recours à l'avortement, ou tente de le faire, encourt de six mois à deux ans de prison et une amende de 200 à 500 dirhams (17 à 44 €), tout comme quiconque l'aide ou l'encourage (article 454). De même, les médecins, membres du personnel médical, pharmaciens, sages-femmes, accoucheuses traditionnelles [*qablate*] ou « quiconque, par aliment, breuvages, médicaments, manœuvres, violences ou par tout autre moyen » pratiquent ou tentent de pratiquer un avortement risquent de une à cinq années d'emprisonnement, de dix à vingt ans en cas de décès de la patiente (c'est le cas où, en pratique, les poursuites pénales sont le plus fréquentes), et jusqu'à trente ans en cas de récidive.

Déclarées en principe à la police par les services publics hospitaliers (il s'agit d'une obligation légale depuis 1993, même si tous les établissements ne la respectent pas) mais non répertoriées dans les statistiques officielles, les naissances « illégitimes » au Maroc peuvent entraîner pour la mère accusée de « fornication »/« prostitution » une condamnation à une peine d'un à trois mois d'emprisonnement (très souvent prononcée avec sursis) dès 24 heures après l'accouchement – sauf en cas de viol, qui doit encore être prouvé. L'enfant est soit emprisonné avec la mère, soit confié à un orphelinat. Depuis 1996, ces mesures sont parfois (légèrement) « assouplies » selon le bon vouloir des juges : après l'entretien avec le procureur, les mères ne sont alors jugées « que » quelques semaines plus tard. Si, cas fréquent, elles ne se présentent pas à la convocation, elles sont néanmoins condamnées mais, dans les faits, aucune poursuite n'est engagée à leur encontre. Avant la réforme de la *Moudawana* en 2004, même les grossesses survenues lors des fiançailles n'étaient pas considérées comme légitimes. Inutile de préciser que ce contexte répressif a largement contribué à éloigner les futures mères célibataires (en particulier les plus démunies) des hôpitaux, souvent « perçus comme des succursales du commissariat ou du tribunal »… (Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit.*, p. 177 sqq.). Cf. aussi Tinouch-Stucki M., *op. cit.* ; Moutassem-Mimouni B., *Naissance et abandon en Algérie*, Paris, Karthala, 2001 ; et, pour un témoignage d'une responsable associative pionnière prenant en charge les mères célibataires et leurs enfants à Casablanca (Association Solidarité Féminine), Ech-Chenna A., *Miseria*, Casablanca, Le Fennec, 1997.

Pour les mises en récit fictionnelles d'expériences dramatiques de grossesses « illégitimes », cf., pour l'Algérie, *La Chrysalide* d'A. Lemsine (*op. cit.*), les deuxième et cinquième romans autofictionnels de H. Zinaï Koudil, *Le Pari perdu* (Alger, ENAL, 1986) et *Sans voix* (*op. cit.*) ; pour le Maroc, la nouvelle de S. Benchekroun, « Mère abandonnée » (*op. cit.*, p. 83-98), et les deux romans de N. Sbaï, *L'Enfant endormi* (*op. cit.*) et *L'Amante du Rif* (*op. cit.*).

D'où la fréquence des avortements clandestins : selon les estimations de la première étude statistique nationale réalisée en 2007 par l'Association Marocaine de Planification Familiale (AMPF) et l'Association Marocaine pour la Lutte contre l'Avortement Clandestin (AMLAC), environ 600 avortements clandestins seraient pratiqués quotidiennement en milieu médical dans le royaume chérifien, moyennant entre 1 000 et 10 000 dirhams (*i.e.* entre la moitié et cinq fois un salaire mensuel de base marocain, soit entre 90 et 900 €), le tarif variant selon le statut du « praticien », celui de la demanderesse, le stade de la grossesse… Le prix moyen s'établit autour de 4 000 dirhams (soit deux fois le salaire mensuel de base ou 350 €). Il faut y ajouter les quelque 200 avortements effectués en dehors du milieu médical, essentiellement par des accoucheuses traditionnelles [*qablate*] grâce surtout à des décoctions d'herbes, pour un prix certes nettement inférieur (autour de 100 dirhams, soit 9 €), mais dans des conditions sanitaires plus précaires et un résultat incertain. Plus d'une Marocaine sur trois (35 %) âgée de 15 à

49 ans aurait avorté, d'une manière ou d'une autre, au moins une fois (52 % sont mariées, 42 % célibataires, 6 % veuves ou divorcées ; 46 % ont un niveau d'instruction supérieur). Selon l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), 13 % des cas de mortalité maternelle au Maroc seraient liés à un avortement clandestin. Cf. aussi Ferrié J.-N., Boëtsch G. et Ouafik A., « "Vécu juridique", norme et sens de la justice : à propos de l'avortement au Maroc », *Droit et société*, n° 28, 1994, p. 677-689. De même, selon des enquêtes menées par des journalistes algériens, on compterait environ 80 000 avortements clandestins par an en Algérie. Souvent pratiqués de nuit par des médecins et des sages-femmes dans des cliniques privées algéroises, ils sont facturés environ 40 000 dinars (400 €), et le phénomène serait en augmentation, même si on ne dispose d'aucune donnée précise à cet égard.

S'affranchissant (au moins partiellement et dans l'ambivalence) du carcan normatif des interdits, du poids de la famille, du droit positif et de la religion, des jeunes Maghrébines « aménagent » en secret, parfois dans la honte et la culpabilité, leur chasteté : ayant intériorisé dès l'enfance le caractère sacré [*hâram*] de la virginité, le stigmate que sa perte représente et la loyauté due aux valeurs communautaires, certaines acceptent, de plus ou moins bon gré, des pratiques sexuelles substitutives à la pénétration vaginale, qui présentent toutes l'avantage de préserver la fragile membrane : courtes pénétrations, masturbation du partenaire, fellation, « l'amour en gardant la culotte à condition que ça ne passe pas au travers » ou encore « l'amour par derrière », comme le précise en 2007 sous couvert d'anonymat l'une des jeunes romancières algériennes interrogée au cours de l'enquête. Á l'instar de nombreuses autres, elle estime que la sodomie, bien que proscrite [*hâram*] par le droit musulman [*fiqh*] y compris au sein des couples mariés[481], est « une pratique très répandue chez les jeunes filles pour préserver l'hymen tout en vivant une sexualité avant qu'elles ne se marient ! » On trouve plusieurs adeptes de tels comportements (présentés comme « faussement libérés ») dans la galerie de portraits féminins que dresse la romancière franco-algérienne Leïla Marouane dans *La Vie sexuelle d'un islamiste* à l'occasion des rencontres auxquelles elle expose Mohamed, son anti-héros bigot, célibataire inhibé et troublé, encore vierge à 40 ans et avide de nouveaux plaisirs[482]. Ces pratiques sexuelles demeurent bien sûr clandestines – elles supposent notamment de trouver un lieu discret, l'escapade à l'hôtel demeurant aujourd'hui impossible tant en Algérie qu'au Maroc, puisque les couples doivent présenter à la réception un livret de famille attestant du mariage pour pouvoir partager une chambre –, et les jeunes filles qui s'y adonnent

[481] « Seules deux pratiques sexuelles sont interdites [par le droit musulman] : la copulation lors des menstrues et la sodomie. » (Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit.*, p. 156). Cf. aussi Chebel M., *Encyclopédie de l'amour en Islam, op. cit.*, p. 320.
[482] Cf. Marouane L., *La Vie sexuelle d'un islamiste*, *op. cit.*

craignent d'être stigmatisées, si l'on en croit les témoignages des écrivaines interrogées. Ainsi, dans un entretien réalisé à Paris lors de son passage dans un salon du livre en 2007, une romancière « libérale » résidant en Algérie raconte cette anecdote à propos de l'un de ses fils :

> « Maintenant, […] il y a des aventures avant le mariage, mais ça, c'est encore tabou… […] Mon fils, c'est un beau garçon, il a connu pratiquement toutes les filles de X. [l'endroit où elle habite] […] Il est beau garçon, très très… […] Mon fils, il a connu beaucoup de filles… Il les ramenait à la maison quand je n'y étais pas. Pas devant moi, jamais. Et pourtant, il sait que je… C'est elles aussi qui ne voulaient pas… être jugées. Je savais qu'il sortait avec des filles, il m'a jamais dit : "j'ai ramené une fille à la maison", alors qu'il savait très bien qu'il pouvait le faire, quoi. Mais… ça, ce n'est pas encore trop… justement à cause de la virginité. »

L'importance quantitative réelle de telles sexualités hors/avant le mariage demeure cependant très difficile à évaluer, puisqu'il n'existe pour l'instant quasiment pas d'enquêtes sociologiques quantitatives robustes sur les pratiques sexuelles au Maroc, encore moins en Algérie. Malgré la multiplication, dans la majorité des sociétés musulmanes en transition – du Maghreb et au-delà –, des discours sanitaires en vue d'assurer une prévention en matière de transmission du VIH, perdurent en effet des usages sociaux et politiques du sida par les pouvoirs politiques et religieux conservateurs, tournés vers la valorisation de l'abstinence et de la fidélité, et la stigmatisation du « vagabondage sexuel » et de la « débauche »[483]. Malgré l'épidémie et les considérations sanitaires, il existe donc de fortes réticences à encourager des enquêtes visant à investiguer les comportements sexuels concrets en dehors de tout jugement moral, cette première étape risquant inévitablement de déboucher sur le constat chiffré de l'importance des pratiques perçues comme illicites. Dans un tel contexte, il apparaît donc hasardeux d'évaluer notamment l'ampleur de l'activité sexuelle féminine avant/en dehors du mariage. Tout au plus dispose-t-on de quelques données parcellaires, qui nécessiteraient en outre d'être actualisées. Ainsi, dans une enquête menée au début des années 2000 portant notamment sur les valeurs des jeunes Algériennes, Hervé Flanquart relève que pour six femmes interrogées sur dix, la perte

[483] Cf. Dialmy A., *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000.

de la virginité avant le mariage est jugée « normale »… « pour les autres femmes » ou « pour les Françaises[484] », mais pas pour elles-mêmes.

> « Concernant la possibilité pour les filles d'avoir des rapports sexuels prénuptiaux, […] si les deux tiers de celles qui disent que pour elles, la religion est très importante jugent choquant que la jeune fille ne soit plus vierge le jour de son mariage, elles ne sont plus qu'un bon quart à exprimer cette opinion parmi celles qui sont moins attachées à la religion. De même, ces dernières considèrent plus souvent que […] les mineurs ont droit à une vie sexuelle[485]. »

Dès 1985, l'une des rares enquêtes sociologiques quantitatives (réalisée toutefois sur la base d'un échantillon non représentatif) mettait en évidence que parmi les jeunes Marocaines diplômées de l'enseignement supérieur interrogées, 9 % seulement estimaient que la virginité féminine devait être préservée jusqu'au mariage – même si 40 % considéraient qu'elle devait l'être jusqu'aux fiançailles[486]. Dans sa célèbre enquête qualitative sur la sexualité féminine dans le royaume chérifien *Au-delà de toute pudeur* (cf. *supra* encadré n° 1), l'universitaire Soumaya Naamane Guessous affirme que près des deux tiers des jeunes Marocaines non mariées qu'elle a interrogées au milieu des années 1980 ont déjà expérimenté au moins une fois des pratiques sexuelles (n'impliquant pas forcément une pénétration vaginale) avec un garçon et ce, qu'elles soient ou non impliquées dans un projet matrimonial[487]. Dans une autre recherche menée au Maroc en 1995, le sociologue Abdessamad Dialmy fait état de 12 % de jeunes filles portant le voile déclarant avoir (eu) une activité sexuelle avant leur mariage[488]. La journaliste, scénariste et écrivaine Bahaa Trabelsi a fait de l'une d'elles une héroïne de son troisième roman *Slim, les femmes, la mort* : incarnation métaphorique de l'intégrisme et, plus largement, des mécanismes de *double bind* qui travaillent en profondeur la société marocaine, Ihsane [spiritualité en arabe] est, le jour, une pieuse étudiante voilée de la faculté des sciences et une activiste fondamentaliste prônant la chasteté. Mais celle qui a précocement perdu sa virginité devient, la nuit tombée, serveuse et danseuse dans un bar pour payer ses études et faire vivre sa famille pauvre. C'est dans ce bar qu'elle rencontre Slim, journaliste casablancais, déboussolé,

[484] Flanquart H., *op. cit.*, p. 143.
[485] *Ibid*., p. 52.
[486] Dialmy A., *La Femme et la sexualité au Maroc*, Casablanca, Éd. Maghrébines, 1985, p. 134-135.
[487] Naamane Guessous S., *Au-delà de toute pudeur*, *op. cit.*, p. 44.
[488] Dialmy A., *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, Eddif, 1995, p. 183.

velléitaire et alcoolique, se partageant entre trois femmes, dont elle devient l'une des maîtresses :

> « […] C'est dans un bar qu'il [Slim] a rencontré Ihsane. Elle y occupe la nuit seulement et avec une dextérité touchante les fonctions de serveuse. D'autant plus touchante que le matin, elle se réincarne en une des étudiantes voilées de la faculté des sciences. Ihsane lui fait penser à l'héroïne d'un vieux film, un classique du cinéma, *La Femme aux deux visages*. Á la fois ange et démon, un ange corrompu par les vicissitudes de la vie, et un démon séraphique par la grâce de sa foi, une foi totalitaire qu'elle impose autour d'elle à coups de tracts et de racolages volubiles auprès de ses sœurs musulmanes. Foi qu'elle tente de promouvoir au moyen d'une rhétorique ingurgitée à la va-vite, verbiage insipide pour des esprits éclairés, inculqué dans des cellules de formation d'un groupe politique aux mêmes méthodes surannées, mais ô combien efficaces, que certains groupuscules gauchistes d'avant la chute du mur de Berlin. […]. Dieu merci pour Slim, les recommandations que prône la virginale enfant pour ses acolytes ne sont pas toujours valables pour elle. Ihsane n'est pas vierge », s'amuse ainsi Bahaa Trabelsi dans le roman.

Au-delà de ce cas littéraire et de la métaphore qui le sous-tend, les jeunes filles qui développent de tels comportements sexuels hors/avant le mariage se montrent, *in fine*, respectueuses du tabou principal et se conforment en cela, paradoxalement, aux exigences de leur environnement social et religieux. Cette entrée dans la sexualité par des pratiques non vaginales, où elles peuvent trouver du plaisir tout en préservant leur premier (et parfois unique) capital, présente aussi l'intérêt de satisfaire un partenaire avec lequel elles peuvent espérer une relation plus institutionnalisée, et de le faire « patienter ». En ce sens, un tel compromis est parfois envisagé par les femmes comme un élément important de leurs stratégies matrimoniales.

Toutefois, il n'est pas sans risque et sa « rentabilité » n'est pas garantie : en effet, certains hommes voient dans ces « aménagements » avec la chasteté une preuve de la « légèreté » de leur partenaire et/ou une ruse féminine pour les contraindre au mariage. La tactique peut alors s'avérer contre-productive. Ainsi, dans son récit autobiographique publié à titre posthume *Solitude ma mère,* où elle brise plusieurs tabous en abordant frontalement les thèmes des sentiments amoureux et de la sexualité, la chanteuse et romancière Marguerite Taos Amrouche raconte la défloration brutale de l'héroïne, Aména, *alter ego* de l'auteure : jeune Kabyle élevée dans une famille convertie au christianisme, terrorisée par le tabou de la virginité transmis par sa mère inflexible, elle

est séduite par son fiancé français qui lui a promis le mariage avant de l'abandonner[489]. De même, Houda, la jeune enseignante algéroise protagoniste du premier roman de Leïla Marouane, *La Fille de la Casbah*, refuse le mariage arrangé auquel ses parents la destinent et décide de sacrifier sa virginité dans l'espoir d'un mariage qui lui permettrait de gravir l'échelle sociale. Une fois l'acte consommé, elle voit pourtant ses illusions s'envoler. L'une des romancières algériennes interrogée au cours de l'enquête, célibataire âgée de 25 ans, travaillant mais vivant toujours chez ses parents, explique en entretien qu'elle a fréquenté pendant plusieurs mois un collègue de son âge, avec lequel elle a eu des relations sexuelles, avant qu'il lui signifie que pour cette raison même, il n'envisageait pas de l'épouser. Sous couvert d'anonymat, elle déclare, désabusée :

> « Les garçons fréquentent des filles, mais sans être amoureux. […] Á cause du "qu'en-dira-t-on", ils ne les présentent pas à leurs parents. Si ils flirtent juste, pas de problème. Mais si ils veulent aller plus loin et faire l'amour avec elles, c'est qu'ils pensent que les filles sont quelconques, qu'ils ne les aiment pas. Pour eux, ce sont des objets, des chiennes, des putes… Toutes ces filles qui couchent, c'est des *zinâ*, des putes qui ne valent rien. Mais elles, elles croient coucher avec leur futur mari ! […] Les hommes musulmans peuvent, malgré les recommandations du Coran, baiser la terre entière. Mais ils veulent une femme pure, ils ne peuvent pas épouser une fille qui n'est pas vierge, ils veulent être le seul. Ils n'ont pas envie de passer leurs nuits à imaginer le nombre de ses conquêtes. […] Ils pensent aussi qu'une fille qui ne sait pas contrôler ses pulsions avant le mariage ne saura pas le faire après ! Du coup, si elle fait l'amour avec son ami hors mariage, c'est la preuve que c'est une future épouse infidèle... […] Une femme qui n'est pas vierge au mariage peut être potentiellement tentée par d'autres aventures après le mariage. […] Ils sont hypocrites. Même si ils ne pratiquent pas, ils disent qu'ils sont croyants. […] Que la femme de 30 ans n'ait toujours pas eu d'activité sexuelle, ce n'est pas normal. Je suppose que beaucoup de filles veulent perdre leur virginité, mais quand elles voient le sort qui leur est réservé… pas de respect… elles sont marginalisées. Le seul ticket, c'est le mariage. »[490]

C'est le constat auquel aboutit également la Marocaine Sanaa El Aji : « Un homme considère qu'il a le droit d'avoir plusieurs partenaires sexuelles occasionnelles avant le

[489] Cf. Amrouche M. T., *Solitude ma mère*, Paris, Joëlle Losfeld, 1995.
[490] Sur ces représentations encore prégnantes chez les jeunes Algériens, cf. Arezki D., « Conséquences psychologiques de l'éducation sous l'emprise du phénomène d'acculturation dans la famille algérienne », *Études psychanalytiques*, n° 2, 2000.

mariage, mais c'est des filles qu'au fond, il ne respecte pas, qu'il considère comme des prostituées et dont lui, il ne voudrait pas pour se marier ! Lui, il veut une fiancée pure ![491] », s'indigne-t-elle en entretien.

Dans son roman autobiographique *Des Rêves et des assassins*, l'écrivaine franco-algérienne Malika Mokeddem souligne qu'en cette matière, le niveau de diplôme des hommes et des femmes concernés ne constitue pas une ressource efficiente face au poids de codes ancestraux sacralisés. Née à Oran au milieu des années 1970, la protagoniste, Kenza Meslem, a été confiée alors qu'elle était encore bébé à la garde de son père après le divorce de ses parents et le départ de sa mère pour Montpellier. Étudiant le français à l'université, elle tombe amoureuse de Yacef, l'un de ses condisciples, mais apprend que ce dernier est finalement contraint d'accepter le mariage arrangé pour lui par ses parents – cf. encadré n° 2 – et donc de la quitter. Face à cette trahison, Kenza exprime son amertume rageuse :

> « Aucune femme n'est épargnée. Pas même les mieux loties d'entre nous, les étudiantes ! Combien sont-elles, celles que leurs amoureux quittent pour aller épouser des vierges soumises à la tradition ? Combien y en a-t-il de tentatives de suicide et de mélodrames en cité universitaire ? Ces crises laissent les étudiantes anéanties. Diplômes en poche, et avenir devant elles, elles se sentent "finies" parce qu'un homme leur a pris leur virginité et les a trahies[492]. »

Face au risque d'une répudiation honteuse (cf. encadré n° 4), mais aussi de déchaînement possible de la violence familiale et sociale qui peut aller, on l'a vu (cf. *supra* II.F) jusqu'à l'assassinat des « fautives », on comprend mieux dès lors que, craignant de trahir leur passé, certaines jeunes Maghrébines sexuellement expérimentées recourent aux opérations chirurgicales clandestines de réfection d'hymen en prévision d'un prochain mariage, « pour éviter la tragédie de l'honneur perdu[493] » et ses conséquences funestes. Pourtant, une telle tactique s'avère profondément ambivalente, en ce qu'elle menace de consolider l'ordre patriarcal.

---

[491] El Aji S., Entretien, *op. cit*.

[492] Mokeddem M., *Des Rêves et des assassins*, Paris, Grasset, 1995, p. 76. Pour une analyse littéraire de ce récit, cf. Mertz-Baumgartner B., « De la Révolte à la résignation, de l'espoir à la déception : une lecture comparée de *L'Interdite* et *Des Rêves et des assassins* de Malika Mokeddem », in Redouane N. et Mokaddem Y. (dir.), *op. cit.*, p. 187-201.

[493] Sebbar L., « L'Hymen comme butin de guerre », *op. cit.*

IV. D. Hymen perdu, hymen rénové ou les « petits arrangements » avec le tabou : « réparer la nature », se refaire une virginité et… consolider l'ordre patriarcal

Comme le rappelle Abdelwahab Boudhiba, « l'histoire sociale du monde arabo-musulman traditionnel est une constante recherche de compensations, de fuites, de subterfuges pour contourner, dépasser le manichéisme des sexes[494]. » En l'espèce, recourir au subterfuge de l'hyménoplastie repose souvent sur ce qui demeure un non choix absolu : ainsi que le souligne une romancière franco-algérienne dans un entretien, « la jeune femme qui n'est plus vierge n'a pas d'autre choix que celui de mentir, sachant qu'un aveu pareil envoie chaque jour que Dieu fait des jeunes femmes dans le bannissement et l'opprobre. » Après la transgression de l'interdit, il convient donc de « réparer la nature », comme l'évoque à demi mots une poétesse algérienne dans un entretien réalisé à Oran en novembre 2006 : « Les gens sont… excusez-moi, ils sont arriérés, parce qu'on peut faire… mille façons, on peut faire n'importe quoi, après, le jour des noces, y'a plein… de techniques… la médecine et tout ça, on peut… vous savez ce que je veux dire… »

L'hymenorraphie consiste en la suture des séquelles hyménales, tandis que l'hyménoplastie repose sur le décollement d'une partie de la muqueuse du vagin en vue de reconstituer la membrane. Pratiquées sous anesthésie locale, dans des conditions d'hygiène et de sécurité variables, ces opérations prennent une vingtaine de minutes. La réfection dure entre quelques jours et plusieurs semaines, selon le procédé et le type de fils utilisés, et doit provoquer en principe un saignement lors de la « première » pénétration – on notera que certaines filles vierges, après par exemple qu'une accoucheuse traditionnelle [*qabla*] ait estimé que leur hymen n'était pas assez « resserré », demandent aussi parfois un « renforcement » de la membrane ou l'application d'onctions, pour être sûres de saigner « suffisamment » lors de la nuit de noces. Á cette technique médicalisée s'ajoute l'usage rémanent – et moins onéreux – de subterfuges ancestraux qui permettent de simuler l'hémorragie, tels l'introduction dans le vagin de foies de volailles ou le placement sous le drap de fines poches plastifiées contenant du sang de poulet mêlé à un anti-coagulant, souvent réalisés grâce à la mobilisation réprobatrice mais complice des aînées (mères, grands-mères, accoucheuses traditionnelles…), soucieuses de préserver l'honneur du clan. Signe de la sophistication

[494] Boudhiba A., *op. cit.*, p. 241.

des temps, une société chinoise commercialise même depuis 2009, exclusivement sur Internet, un « hymen artificiel » : bon marché, cette poche hydrosoluble d'une valeur de 300 dirhams marocains (26 €) libère un liquide rouge semblable au sang lors du « premier » rapport sexuel. La polémique entourant la vente de cet objet et l'intérêt qu'il semble susciter au Maroc ont pris une telle ampleur que le Conseil des Oulémas de Rabat a déclaré fin 2009 ce produit *harâm*, c'est-à-dire contrevenant « aux principes et aux valeurs de l'islam, qui interdit les relations hors mariage »… Comme cela nous a été rapporté lors de plusieurs entretiens avec des écrivaines, d'autres femmes vont enfin jusqu'à utiliser des méthodes artisanales douloureuses en vue d'assécher le vagin et de fragiliser les muqueuses afin de saigner lors du coït, voire à s'entailler l'anus, provoquant ainsi un saignement sous la pression de la pénétration.

Si ces procédés demeurent répandus, c'est que la réfection chirurgicale d'hymen, illégale, a par ailleurs un coût certain, rares étant les médecins à l'effectuer gratuitement. Généralement dissimulée dans la nomenclature des actes chirurgicaux au titre d'« opération de plastie du périnée » – lorsqu'elle n'est pas purement et simplement occultée –, elle est pratiquée discrètement surtout dans des cliniques et cabinets médicaux privés d'Alger, d'Oran, de Casablanca ou de Rabat, souvent spécialisés dans la chirurgie plastique, pour un prix variant entre 10 000 et 50 000 dinars algériens (soit entre 100 et 500 €) ou entre 2 000 et 3 000 dirhams marocains (soit entre 170 et 265 €, l'équivalent d'un salaire mensuel de base) par des sages-femmes ou des gynécologues, ou même, dans le cas du Maroc, en simple consultation par des médecins généralistes peu scrupuleux pour un tarif parfois dix fois inférieur aux précédents, mais avec une suture plus « grossière » et moins robuste. Dans tous les cas, l'hyménoplastie, dont plusieurs journalistes marocains rencontrés au cours de l'enquête ont affirmé qu'elle constituait actuellement l'intervention chirurgicale la plus fréquemment pratiquée sur les femmes du royaume, représente indéniablement un secteur d'activité florissant et particulièrement lucratif au Maroc, mais aussi de plus en plus en Algérie[495]. Pourtant, les gynécologues que l'on a eu l'occasion d'interroger au cours de l'enquête des deux côtés de la Méditerranée (essentiellement des femmes) apparaissent déontologiquement très partagé(e)s quant à la pratique de l'opération.

[495] Même si de telles pratiques sont réprimées : en mars 2010, deux médecins et une sage-femme d'une clinique privée d'Alger ont ainsi été arrêtés parce qu'ils se livraient, de nuit, à des réfections d'hymen (ils en ont avoué une cinquantaine en deux ans) et à des avortements clandestins de mères célibataires (cf. *supra* encadré n° 6).

En France, où les demandes de réfection d'hymen semblent se multiplier depuis la fin des années 1980, le Collège National des Gynécologues et Obstétriciens Français (CNGOF) est ainsi divisé entre celles/ceux qui acceptent de pratiquer cette intervention de chirurgie réparatrice lorsque les jeunes filles sur le point de se marier semblent courir des risques physiques, et celles/ceux qui, souvent pour des raisons féministes, l'interdisent catégoriquement dans les services des Centres Hospitaliers Universitaires (CHU) dont elles/ils ont la responsabilité, estimant qu'elle constitue une maltraitance du corps « réifié » des femmes toujours considérées comme éternelles fautives, une atteinte à leur dignité, et qu'elle participe de leur « traite ». Elles/ils refusent dès lors de cautionner l'entreprise patriarcale d'asservissement en participant à réparer les hymens déflorés. Certain(e)s insistent en outre sur le caractère moralement condamnable de tirer financièrement profit de la détresse des patientes. L'acte médical est d'autant plus contesté qu'il ne fait l'objet d'aucun enseignement en faculté. Au Maghreb, nombreux(ses) semblent les praticien(ne)s « pragmatiques » qui acceptent de réaliser clandestinement une réfection d'hymen : estimant ainsi contribuer à « répondre aux souffrances et aux angoisses des jeunes filles qui ne peuvent pas se marier si elles ne sont pas vierges[496] », elles/ils affirment que certaines femmes préfèrent rompre sans évoquer la question avec leur partenaire, plutôt que d'assumer leur état, créer un scandale, jeter le déshonneur sur elles-mêmes et leur famille et/ou risquer une rupture avec cette dernière. Mais d'autres médecins refusent une telle intervention, soit en raison de leurs convictions religieuses, soit par peur des sanctions frappant cet acte illégal s'il venait à être découvert, soit enfin pour des motivations plus féministes. Sous couvert d'anonymat, l'une des romancières algériennes interrogée au cours de l'enquête regrette pour sa part ce dernier type de réticences. Même si elle déplore que le mariage soit fondé sur un mensonge, elle estime que l'acte est en lui-même profondément subversif, et va jusqu'à lui attribuer une vertu « révolutionnaire », plus importante à ses yeux pour la libération des femmes que la diffusion de la pilule contraceptive. Selon elle, la banalisation incrémentale de l'opération entraînerait *ipso facto* une désacralisation et une dévaluation du fétiche devenu artificiellement « réparable », et déstabiliserait ainsi en profondeur l'ordre patriarcal. C'est ce qu'elle explique en entretien :

[496] Médecin casablancais, Entretien (avec Charpentier I.), avril 2008.

« J'ai choqué [elle rit]… j'ai choqué un nombre incroyable de copines… de mon âge [proche de la soixantaine], qui ont des filles qui ont l'âge des miennes, et des garçons, et on parlait, on était… c'était dans une association et tout, et on parlait de choses et d'autres, et à un moment, y'a une fille qui dit : "de toute façon, aujourd'hui, la réfection de l'hymen, c'est quelque chose de courant, ça fait partie de… Y'a des médecins qui le font. Y'a pas si longtemps que ça, on était obligé d'aller au Maroc, et maintenant, ça se fait en Algérie, ça coûte tant"… Et moi je dis : "mais c'est vrai, quel bonheur [insistante] !" Elles me regardent : "mais pourquoi tu dis ça ?" Je leur dis : mais vous vous rendez compte qu'un mythe est en train de tomber ! C'est même plus important que la pilule ça ! Alors celles qui ont des filles ont très peur que… qu'on dise que… qu'on va penser que… Elles me disent : "mais quand même, tu exagères", je dis : non, non, je n'exagère pas. Vous imaginez, maintenant que les gens savent qu'on peut se refaire l'hymen, ça y est, c'est fini, y'a plus… Petit à petit, les garçons, même quand ils auront une fille entière le jour du mariage, ils peuvent se poser des questions… Bon, c'est vrai que moralement parlant, fonder sa vie de couple sur un mensonge, c'est terrible, mais qu'importe si ça doit la sauver, la fille !!! Aux yeux du mari, ou je ne sais pas quoi… Je leur dis : vous vous rendez compte, quelle gifle ! Mais ça, c'est la révolution en marche ! Je lisais la fois dernière, c'était dans *Le Monde, Le Monde* je crois… il y a des médecins qui y sont formellement opposés, parce qu'on ne peut pas rentrer dans le jeu de... Mais non… […] Se faire refaire un hymen, […] c'est surtout pour l'acte lui-même, pour le côté : "vous y attachez de l'importance, eh bien voilà. En deux points de suture, personne n'y verra que du feu." Donc ce mythe-là, il est en train de se désagréger… Donc arrêtez avec vos conneries ! Et moi, je pense que tous [insistante] les médecins devraient le faire. Systématiquement [rires] ! En disant : "si vous avez besoin, je suis là !" Pour bien montrer ! […] Y'a des valeurs qui sont en train, vraiment, de vaciller. Moi, pour moi, c'est la révolution en marche, c'est beaucoup plus important que la pilule pour nous ! »

Deux remarques semblent ici toutefois s'imposer. Il convient d'abord de noter que si le nombre annuel d'hyménoplasties réalisées au Maghreb[497] constitue évidemment un « chiffre noir » compte tenu du caractère illégal de telles interventions, aucune statistique médicale n'est davantage disponible concernant les opérations pratiquées en France : protection de la vie privée et du secret médical oblige, la réfection d'hymen n'est pas répertoriée comme telle, mais intégrée dans la nomenclature des actes de

[497] La Tunisie est également concernée par la multiplication des demandes de réfection d'hymen de la part de jeunes filles en détresse, ainsi que le montre le documentaire de Jamel Mokni, *Hymen National – Malaise dans l'islam* (2010), où témoignent plusieurs Tunisiennes.

« chirurgie plastique de la vulve, du vagin ou du périnée » – lesquels englobent des interventions très diverses (post-accouchement, etc.) –, susceptible ainsi de remboursement par la Sécurité sociale – même s'il semble que de nombreuses femmes, désireuses d'assurer totalement leur anonymat et leur protection, n'introduisent pas de demande de remboursement. On sait en outre qu'en France, ces opérations sont beaucoup plus fréquemment effectuées en cliniques privées spécialisées dans la chirurgie esthétique et/ou « intime » (selon des tarifs très variables, oscillant entre 300 et… 2 800 €) qu'en consultation de gynécologie-obstétrique (pour le prix de la consultation de spécialité) ou dans certains CHU où le chef de service les a autorisées. Sous couvert d'anonymat, un plasticien d'une célèbre clinique esthétique parisienne affirme ainsi lors d'un entretien mené en 2008 que si l'on comptait environ 4 ou 5 opérations annuelles de ce type jusqu'en 2000, leur nombre serait monté à 8 à 10 par mois depuis 2005. Soit environ 24 fois plus… sans compter la dizaine de demandes de renseignements hebdomadaire. 30 % des opérations concerneraient des jeunes femmes nées en France d'autres confessions que musulmane : juives, hindouistes, catholiques évangélistes... Comme l'a affirmé lors d'un entretien réalisé à Aix-en-Provence en janvier 2011 la responsable d'une association marseillaise, les professionnels du Planning familial s'inquiètent de l'extension de telles requêtes, de moins en moins marginales. Depuis sa création en 2005, la multiplication des appels au standard de l'association Fil Santé Jeunes en provenance de jeunes musulmanes sur le point de se marier, angoissées à l'idée que leur non virginité soit découverte, témoigne également de la prégnance du tabou au sein des générations de filles issues de l'immigration. Il faut ajouter à cela l'importance des demandes de renseignements sur le sujet envoyées anonymement par les jeunes filles concernées sur les forums spécialisés d'Internet.

Outre qu'il semble irénique de surestimer l'efficacité de ces micro-tactiques de résistance féminine, il faut d'autre part rappeler que dans tous les cas, nonobstant l'information qu'elle nécessite et la honte qui l'accompagne, les conditions financières de possibilité d'une telle « rénovation » ne se répartissent pas socialement au hasard, ainsi que le confirme en entretien, sous couvert d'anonymat encore, l'une des jeunes romancières algériennes interrogée au cours de l'enquête :

> « Les jeunes filles, elles ne peuvent pas tout dire à leur futur mari, même si elles le décrivent comme quelqu'un d'ouvert, de moderne. […] En ville, on sait comment donner le change, les jeunes filles ont recours à des stratégies de ruse pour échapper à la fatalité,

> elles savent comment recourir à la réparation de l'hymen, certains médecins s'en sont fait une spécialité depuis 30 ans […]. Mais elle est pratiquée plutôt par celles qui ont de l'argent et des connaissances, pour les besoins du mariage. »

De même, dans le documentaire *Larmes de sang,* réalisé en 1979 par Ali Akika et Anne-Marie Autissier, une jeune fille témoigne du caractère crucial d'une telle opération, l'hymen constituant, comme on l'a vu, la « meilleure pièce du trousseau » de la fille, et sa première « valeur marchande » :

> « L'hymen, c'est quelque chose de tellement important pour toute la société, c'est un tel investissement que quand les filles le perdent, elles font des choses épouvantables pour le récupérer. Tout le monde connaît à Alger ou à Oran des sages-femmes et des médecins qui font la chirurgie des hymens [...], une fille qui l'a perdu se refait une virginité pour pouvoir se vendre. Ce sont les filles riches qui font ça, celles qui ont les moyens. »

D'autres témoignages laissent à penser que, « la virginité n'ayant pas de prix » si l'on souhaite se marier, les jeunes filles se débrouillent souvent avec leurs amies pour parvenir à réunir la somme nécessaire. Lorsque, cas rare, le fiancé a déjà eu des relations sexuelles avec sa future femme qu'il souhaite néanmoins épouser, et/ou qu'il accepte qu'elle ait eu des expériences antérieures, et que le subterfuge n'a donc pour seuls destinataires que les familles des mariés, le jeune homme peut participer au stratagème et à son financement. Mais effectuée le plus souvent seule ou aidée par une amie, cette démarche demeure, la plupart du temps, cachée à la famille et au futur époux… dont la dot peut néanmoins participer à financer secrètement l'opération.
Cette dernière configuration constitue la trame principale du récit autofictionnel de la journaliste marocaine Sanaa El Aji, *Majnounat Youssef.* Á la vision du monde et des rapports de genre du personnage principal Zineb, romantique célibataire de 20 ans, *alter ego* de l'auteure, engagée dans une passion amoureuse avec un homme marié plus âgé, et socialement considérée comme une débauchée, l'écrivaine oppose celle de sa sœur, de trois ans sa cadette : « c'est la fille qui veut pas choquer, qui veut rester dans le moule, qui veut faire comme tout le monde[498]. » Avisée du projet de mariage socialement avantageux que son père caresse pour elle, cette dernière avoue paniquée à sa sœur aînée qu'elle n'est plus vierge. Zineb lui conseille d'en avertir son futur époux

[498] El Aji S., Entretien, *op. cit*. Cf. aussi, de la même auteure, *Majnounat Youssef*, *op. cit*.

« pour ne pas débuter un mariage sur le mensonge, pour ne pas tricher dans la relation […]. Parce que quand on construit une relation de mariage, d'amour, sur un mensonge, on donne beaucoup d'importance à quelque chose qui ne devrait pas l'être… […] Ce n'est pas la peine de se marier de façon *halal*[499] si c'est pour vivre toute sa vie dans le mensonge[500] », affirme l'écrivaine. Après mûre réflexion, les deux sœurs parviennent toutefois à la conclusion qu'un tel aveu est « impossible, parce que le futur mari […] n'acceptera pas de toute façon un truc comme ça, et que ça risquerait même d'attiser la violence… En plus de la honte, elle risque même pour sa vie ! » La cadette envisage donc une opération de réfection d'hymen. Désargentées, les sœurs décident de faire financer l'hyménoplastie à son insu par le fiancé aisé, en prélevant la somme nécessaire sur la dot déjà partiellement versée. Selon Sanaa El Aji, une telle configuration n'est pas rare, compte tenu des bouleversements déjà évoqués qui affectent depuis une vingtaine d'années le contexte socioculturel marocain : « Ça, ça arrive, que le coût de la réfection d'hymen, […] la fille le prélève sur la dot que son futur mari a déjà payée en partie ! […] C'est vraiment le comble de l'hypocrisie ! […] C'est ce que j'ai osé écrire ! », s'amuse-t-elle, volontiers provocatrice. Pourtant, encore vécu comme une « faute » indigne, le stigmate que représente la perte de la virginité est appréhendé dans la honte et la culpabilité et doit donc être « réparé » :

> « Avoir des rapports sexuels avant le mariage, c'est […] de plus en plus courant chez les filles, mais ensuite, il faut réparer la nature ! Ça, ça reste très violent et très courant ! […] Même si dans la tête des filles, c'est quelque chose de pas bien, c'est vraiment mal ! Y'a vraiment une grande honte, une culpabilité atroce. Elles ont un sens de la culpabilité, vraiment elles se sentent coupables. Si on pouvait ne pas le faire, ce serait mieux ! Elles ont été tellement culpabilisées ! »

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

> « C'est surtout […], à travers les deux mondes, une invitation à remettre en question beaucoup de choses dans la société. […] Zineb, elle, n'avait pas eu de rapports avec un

[499] Le mot arabe *halal* [permis, licite, mais aussi profane] est antonyme de *hâram*. *Halal* définit ce qui est permis pour le musulman et *hâram* ce qui, relevant du sacré, constitue un tabou, un interdit. Cf. Bourdieu P., *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 315-316.
[500] El Aji S., Entretien, *op. cit*. Tous les extraits et citations qui suivent sont issus de cet entretien.

> homme avant de rencontrer celui dont elle est tombée amoureuse, parce que pour elle, elle aurait des rapports sexuels avec un homme qu'elle aimerait, donc elle s'est donnée le temps de rencontrer un homme qu'elle va vraiment aimer. Il était marié, ça ne la dérangeait pas, ils ont vécu une relation d'amour pendant des années. […] Qui est la fille qui est la plus honnête entre guillemets ? Celle qui a des rapports sexuels mais par amour, avec un homme marié, et qu'on considère comme une pute qui se donne à tout le monde, ou celle qui n'est plus vierge avant le mariage mais qui fait une opération de réfection d'hymen en se cachant et même en faisant payer le futur mari pour pouvoir se marier avec un bon parti ? […] Au Maroc, on a une expression pour dire ça, on parle de "bled schizophrène"… C'est une expression souvent utilisée au Maroc pour qualifier les comportements souvent très contradictoires des gens… »

Sanaa El Aji souligne toutefois avec amertume certains malentendus intéressés d'appropriation dont son récit a été l'objet, qui l'ont prestement détourné de son sens initial : « Attention, le message, ce n'était pas de dire non plus que la sœur de Zineb, c'était une fille qu'on pouvait taxer de fille pas bien, comme certains l'ont lu »…

Certes, comme on l'a vu, une sexualité féminine semble donc bien progressivement s'affirmer avant/hors le mariage. Mais on peut considérer que les nouvelles interactions sexuelles, *a priori* transgressives, qu'elle implique apparaissent souvent profondément ambivalentes, dans la mesure où elles demeurent inscrites dans les formes instituées de rapports de genre hiérarchiques. Aucune des deux hypothèses précédemment évoquées (pratiques sexuelles sans défloration ou réfection d'hymen) n'évite en effet la violence symbolique et/ou physique. Toujours déterminées par les prescriptions sociales, les jeunes femmes ne sont pas réellement en situation de se constituer – et d'affirmer – une sphère privée autonome, échappant à l'institution familiale et à la morale religieuse, où leur accès à la sexualité vaginale pénétrative – qui s'inscrit par ailleurs elle-même dans une logique normative hétérosexuelle – serait totalement banalisé et indépendant du mariage, encore moins d'imposer plus largement le droit de disposer librement de leur corps. La plupart des femmes ayant une sexualité prémaritale[501] secrète continue par ces subterfuges, parfois « à leur corps défendant », de se conformer (en les « négociant ») aux injonctions d'un ordre patriarcal plaçant l'impératif absolu de la virginité au cœur

[501] Forgée par la sociologie de la famille américaine, la notion de « sexualité prémaritale » rend bien compte des spécificités du contexte musulman, qui lie toujours sexe et mariage et où la sexualité très contrôlée des jeunes filles ne constitue pas une sphère privée autonome, détachée de l'institution familiale et de la morale religieuse. Pour une mise en perspective, cf. Bozon M., *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan Université, 2002.

du dispositif de régulation de la sexualité féminine et de l'arrangement matrimonial. En ne contrevenant pas, au final, à cette norme hégémonique, les pratiques interstitielles évoquées ne la remettent aucunement en cause – ni même ne la fragilisent-elles ; « aménagée », elle en sort recomposée, et peut-être renforcée[502].

Pour ne pas clore ces réflexions, il convient de souligner toutefois que si les écrivaines (franco-)maghrébines exposent sans fard ces réalités douloureuses dans leurs récits autofictionnels comme dans leurs romans, elles tendent aussi manifestement, au moins pour certaines, à s'éloigner nettement des stéréotypes misérabilistes, orientalistes et/ou genrés souvent dominants dans les représentations occidentales quant au statut des femmes dans les pays de culture arabo-musulmane, en mettant en scène des héroïnes « fortes » qui rejettent radicalement – avec une fortune variable – les codes de l'ordre patriarcal. Ces prises de position politiques des écrivaines en leur nom propre et/ou par la voix de leurs personnages féminins, dans les textes publiés eux-mêmes comme dans les discours publics qui accompagnent la parution des œuvres, permettent aussi aux auteures de construire des postures littéraires différenciées.

[502] Sur ces enjeux, cf. aussi Charpentier I., « Entre Islam et traditions – L'interdit de la virginité féminine (et ses contournements) au Maroc », *Sociologie Santé*, n° 31, 2010, p. 197-219 ; « L'Interdit de la virginité transmis par les mères dans l'aire maghrébine », *op. cit*. ; « Les Nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie – Œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française », *Autrepart* (IRD – Presses de Sciences Po), vol. 2, n° 61, avril 2012, p. 59-80.

Chap. V. La dénonciation de tous les tabous sexuels ? Des écrivaines (franco-)maghrébines entre résistances à la domination masculine et reproduction des stéréotypes

Questionnant tant les pratiques (remise en cause de la division sexuée inégalitaire des rôles sociaux) que les représentations (déconstruction des stéréotypes de genre), plusieurs écrivaines (franco-)maghrébines interrogées et/ou lues au cours de l'enquête, qui ont placé la thématique de l'intime, de la (discipline de la) sexualité et du corps féminins au cœur de leurs œuvres littéraires, dénoncent avec virulence, sous des modalités diverses, le statut réservé aux femmes dans des sociétés androcentrées en général, et les tabous sexuels en particulier, en tentant de s'écarter des stéréotypes misérabilistes et/ou orientalistes (V.A). Toutefois, nonobstant une présentation « sulfureuse » de soi et de ses productions, et malgré l'usage médiatique du « scandale littéraire », d'autres écrivaines, à l'instar de Nedjma, ne parviennent pas à remplir totalement cet objectif, ce qui limite du même coup la portée de la subversion pourtant revendiquée (V.B). Il faut enfin souligner que le traitement littéraire par une femme maghrébine du tabou de l'homosexualité (féminine) est fréquemment considéré comme la subversion politique « ultime » de l'ordre patriarcal hétéronormatif, que peu d'écrivaines semblent, pour l'instant au moins, décidées à tenter (V.C).

V. A. Des écrivaines « à contre-courant »… Des stratégies littéraires de résistance aux assignations genrées et aux stéréotypes orientalistes

Les prises de parole des écrivaines (franco-)maghrébines sur l'intime et la sexualité ont pu entraîner une disqualification esthétique dans l'espace de réception occidental, en enfermant hâtivement les œuvres dans le soupçon de moindre « qualité littéraire » pesant sur le témoignage et dans une écriture autobiographique du corps perçue comme stéréotypée, en particulier lorsque ce sont des femmes de culture arabo-musulmane qui s'y livrent[503]. En outre, elles valent parfois aux écrivaines d'être accusées dans leurs

[503] Discutant les enjeux de « l'opposition entre littérature et témoignage, invention et vécu, l'indexation de la qualité sur le thème et non sur le style » à propos des récits de femmes maghrébines, C. Détrez rappelle que « choix subversif dans la culture d'origine, [l'emploi du "je", souvent assimilé d'emblée à une perspective autobiographique] peut devenir un ghetto, une attente stéréotypée, et ainsi d'emblée être

pays d'origine (confronté qui plus est, dans le cas de l'Algérie pendant la décennie 1990, à la violence islamiste – cf. *supra* III) de diffuser des clichés occidentalo-centrés réducteurs sur le statut – évidemment non homogène – des femmes dans les cultures islamiques et de les enfermer ainsi dans un *fatum* indépassable. On ne peut évidemment exclure que certaines écrivaines cherchant à publier en France aient parfois été tentées d'élire des thèmes perçus comme « porteurs » (l'intime, le corps, la sexualité, les violences faites aux femmes en terres d'islam…) et de (re)produire un certain nombre de stéréotypes sur le monde arabe en général (machiste, intégriste, sclérosé dans des valeurs archaïques, violent, notamment pendant la « décennie noire » en Algérie – cf. *supra* III et V.B) et sur la condition des femmes en particulier, dans l'optique de rencontrer les horizons d'attente plus ou moins fantasmés d'éditeurs – et de lectorats – occidentaux présumés friands d'exotisme (érotisant)[504], d'orientalisme[505] et/ou de

délégitimé dans le champ éditorial français, par l'opposition récurrente entre "vécu" et "création", "témoignage" et "littérature". » Détrez C., « Introduction », in Charpentier I., Détrez C. et Kréfa A. (dir.), *op. cit.* Cf. aussi, de la même auteure, « Dominations et résistances à l'épreuve du terrain : le cas des romancières algériennes », *op. cit.* et « L'Écriture comme résistance quotidienne : être écrivaine en Algérie et au Maroc aujourd'hui », *op. cit.*

[504] Sur les liens entre exigences commerciales de marchés éditoriaux de plus en plus globalisés et contraintes d'exotisation pouvant peser sur l'expression des écrivain(e)s « périphériques », cf. les travaux de Graham Huggan, notamment *The Postcolonial Exotic : Marketing the Margins*, London/New York, Routledge, 2001 et *Extreme Pursuits : Travel/Writing in an Age of Globalization*, University of Michigan Press, 2009. Cf. aussi, du même auteur, avec Law I. (eds.), *Racism, Postcolonialism, Europe*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009.

[505] Sur cette notion, cf. l'ouvrage d'Edward W. Said, considéré comme l'un des fondateurs (controversés) du courant transdisciplinaire (éclaté et hétérogène) des « *Postcolonial Studies* » anglo-saxonnes, *Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident,* Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2005 [e.o. : *Orientalism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978]. D'inspiration foucaldienne et gramscienne, la thèse principale de l'auteur repose sur l'idée que « l'Orient » (islamique) en tant qu'entité géographique et culturelle homogène (et, par extension, « l'Oriental », « les Orientaux », « la femme orientale » etc.) telle que représentée dans certaines productions (pseudo)savantes ou littéraires occidentales représente une formation discursive qui n'existe pas empiriquement. « L'Orient est une idée qui a une histoire et une tradition de pensée, une imagerie et un vocabulaire qui lui ont donné réalité et présence en Occident et pour l'Occident », affirme ainsi E. W. Said. Pour lutter contre la prénotion d'une différence ontologique entre « Orient » (exotique, irrationnel, érotique, despotique, féminin…) et « Occident » (familier, rationnel, moral, démocratique, masculin…), il s'agit donc de déconstruire et de dénaturaliser cette construction discursive réductrice et stéréotypée, inscrite socio-historiquement et relationnellement dans des rapports de pouvoir spécifiques et forgée dans le but politico-idéologique de légitimer la domination coloniale européenne. Plus tard, Homi K. Bhabha développera également une réflexion sur les modalités de construction et les usages du stéréotype dans le discours colonial (cf. en particulier Bhabha H. K., « The Other Question : Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism », in Bhabha H. K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994). Toujours loin d'être unifiées à l'heure actuelle, suscitant maints débats académiques et politiques, les études postcoloniales se sont émancipées des départements de littérature générale et comparée des universités anglo-saxonnes – même si elles peinent à se développer en France –, et se donnent dorénavant pour objectif de saisir globalement « l'empreinte des rapports de pouvoir coloniaux sur les rapports sociaux actuels, quelques décennies après la fin de l'empire. » (Cohen J., Dorlin E., Nicolaïdis D., Rahal M. et Simon P., « Dossier. Le tournant postcolonial à la française », *Mouvements*, vol. 3, n° 51, septembre-octobre 2007, p. 7).

misérabilisme[506]. Mais, conscientes du risque d'enfermement et/ou de marginalisation dans un ghetto « infralittéraire », soucieuses d'être reconnues comme des écrivaines « à part entière », nombre d'auteures font de ces enjeux et des écueils qui peuvent les guetter une préoccupation constante. Refusant de devenir prisonnières du traitement « orienté » de quelques thèmes spécifiques, sans pour autant minorer les violences

[506] De telles considérations renvoient à la pertinence d'une analyse « intersectionnelle » de la littérature. Apparu au début des années 1970 dans une logique militante d'« *empowerment* », ce paradigme postcolonial féministe, pluridisciplinaire et éclaté, cherche globalement à rendre compte des dimensions et modalités multiples de rapports de domination imbriqués, fondés sur différentes catégories de différenciation socialement construites (biosociétales, sociales et culturelles) et indissociablement imbriquées. Articulées au sein de rapports sociaux structurants, ces divisions influencent simultanément – et de manière plus ou moins intense – les identités sociales (liées à la « race », à l'ethnicité, au genre, à la classe sociale, à l'âge, à l'orientation sexuelle, etc.), se cumulent et interagissent dans des enjeux liés au pouvoir. De nombreuses chercheuses féministes contemporaines – souvent d'origine afro-américaine – soulignent ainsi les inégalités entre les femmes, notamment la domination des « *women of color* ». Concentrée premièrement sur l'étude des conditions d'existence des femmes noires, cette perspective de recherche, dans la lignée des *Cultural Studies* britanniques, pourrait valablement être adaptée au contexte maghrébin. Cf. notamment, parmi une abondante bibliographie, l'article pionnier de Crenshaw K. W., « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, p. 1241-1299 [trad. française : « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005, p. 51-82] ; Mc Call L., « The Complexity of Intersectionality », *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, n° 3, Spring 2005, p. 1771-1800 ; Ritzer G., *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots : The Basics*, Boston, McGraw-Hill, 2007 ; Davis K., « Intersectionality as Buzzword – A Sociology of Science Perspective on what makes a feminist Theory successful », *Feminist Theory*, vol. 9, n° 1, 2008, p. 67-85 ; Erel U., Haritaworn J., Gutiérrez Rodriguez E. et Klesse C., « On the Depoliticisation of Intersectionality Talk. Conceptualising multiple Oppressions in critical Sexuality Studies », in Kuntsman A. et Miyake E. (eds.), *Out of Place : Interrogating Silence in Queerness/Raciality*, Raw Nerve Books, 2008 ; Bilge S., « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, n° 225, janvier-mars 2009, p. 158-176 ; *Journal of Intercultural Studies*, 2010 : « Women, Intersectionality and Diasporas » ; *L'Homme et la Société*, n° 176, 2011 : « Prismes féministes. Qu'est-ce que l'intersectionnalité ? » (cf. notamment l'article de Bilge S., « De l'Analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », p. 43-64). Cf. aussi Kergoat D., « Le Rapport social de sexe. De la production des rapports sociaux à leur subversion », *Actuel Marx*, n° 30, 2001 ; Smith S. et Watson J. (eds.), *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992 ; Smith S. et Watson J. (eds.), *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998 ; Collins P. H., *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, London/New York, Routledge, coll. « Perspectives on Gender », 2e éd. 2000 et, de la même auteure, « Gender, Black Feminism, and Black Political Economy », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n° 568, 2000, p. 41-53 ; Yuval-Davis N., *The Situated Politics of Belonging*, London, Sage, 2006 ; Fischer-Tiné H. et Gehrmann S. (dir.), *Empires and Boundaries. Reconsidering Issues of Race, Class and Gender in African and Asian Colonial Settings*, London, Routledge, 2009 ; Dorlin E., « De l'usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études de genre », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005, p. 83-105 et, de la même auteure, « "Performe ton genre, performe ta race !". Re-penser l'articulation du sexisme et du racisme à l'ère de la postcolonie », *Bulletin Sophia*, janvier 2007 [en ligne : http://www.sophia.be/index.php/text/view/47 ?CAKEPHP=870e817eab2d4d88d4694ce6f30cfbf1] ; Dorlin E. (dir.), *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », 2008 et, sous la même direction, *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx confrontation », 2009 ; Berger A. et Varikas E. (dir.), *Genre et Postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2011 ; *Journal of Intercultural Studies*, mai 2012 : « The New Politics of Racialized Sexualities ». Pour une illustration, cf. Bessière C., « Race/classe/genre. Parcours dans l'historiographie américaine des femmes du Sud autour de la guerre de Sécession », *Clio – Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 17, 2003.

commises dans leur pays d'origine, en particulier en direction des femmes, certaines résistent frontalement à cette tentation de la complaisance. C'est le cas par exemple, on l'a vu, de l'écrivaine algérienne Maïssa Bey s'interrogeant sur la manière de rendre compte littérairement de la situation de guerre civile en Algérie pendant les années 1990 (cf. *supra* III), ou encore de la romancière franco-algérienne Leïla Marouane, qui est allée pour cette raison jusqu'à rompre en 2001 avec son premier éditeur, Julliard. C'est ce qu'elle affirme la même année, dans un entretien qu'elle accorde à un quotidien oranais :

> « [La] violence tant refoulée […] trouve dans la littérature un espace de libération, de délivrance. La violence marque le quotidien. Mais nous ne faisons que la refouler, que la dompter en quelque sorte. Écrire, c'est violenter notre propre corps, lui faire exprimer l'inexprimable. La littérature devient, malgré elle, un défouloir, un ersatz de la mémoire, d'une mémoire en pointillés, prompte à se réveiller dès qu'on la triture. Nous sommes quotidiennement sujets à de multiples violences, à diverses meurtrissures. Moi-même, j'ai vécu une violence physique concrète qui m'a longtemps marquée [Leïla Marouane fait ici référence à son agression en 1989 par un commando islamiste, après qu'elle eut réalisé, en tant que journaliste, un reportage sur les femmes abandonnées dans la Casbah d'Alger]. […] [Mais Julliard] veut imposer à ses écrivains une certaine image de l'Algérie et les espaces thématiques à traiter. […] L'une des raisons qui m'a fait quitter l'éditeur Julliard, c'est sa volonté de me pousser à écrire dans un registre précis, défini par lui, c'est-à-dire une écriture féminine, avec en sus Schéhérazade des *Mille et une nuits* et la danse du ventre. On m'obligeait également d'écrire sur l'Algérie[507]. »

Dans un autre entretien réalisé au cours de notre enquête collective, revenant sur le différend tant éthique qu'esthétique qui l'a opposée à l'époque à Julliard, elle précise les attentes alors exprimées par l'éditeur dans les « suggestions » qu'il lui adressait :

> « "[…] Faites-nous quelque chose de très exotique, les *Mille et une nuits*, […] danse du ventre, *Mille et une nuits*"… […] J'aime bien, je renie pas ce qui… mais bon, je suis incapable de parler de ciel bleu, de rose des sables, de… […] J'ai accepté de partir de Julliard parce que je commençais à sentir [aussi] qu'il leur fallait des trucs de guerre, tout ça… On le voit bien avec Yasmina Khadra, là, il a épuisé la guerre en Algérie, il est allé à Kaboul, enfin… il est allé… littérairement… Bagdad […]… Et je peux pas, voilà… Je ne

[507] Marouane L., « Entretien (avec Cheniki A.). L'écriture au bout du désir », *op. cit.*

peux pas… me laisser imposer des choses, je ne saurais pas le faire ! Si je n'ai pas envie de faire un truc[508]… »

Selon l'écrivaine, seul le recours stylistique à l'ironie, au sarcasme, à l'autodérision et à l'humour peut permettre de se distancier littérairement de la violence du réel, sans l'occulter : « je trouve que c'est le meilleur moyen de désamorcer le tragique. Pour pas que ça soit du pathos… Pour alléger… Parce que lire un livre dur dur, sans se dérider une seconde, je pense que c'est intenable, c'est intenable[509]. »

Pendant cette même interview effectuée en 2007, alors qu'elle s'apprête à sortir chez Albin Michel son roman finalement intitulé *La Vie sexuelle d'un islamiste*, Leïla Marouane évoque ensuite l'hésitation qui a procédé au choix du titre, élément clef du péritexte cher à Gérard Genette[510]. Si elle avait initialement pensé à *Le Sultan de Saint-Germain*, elle finit par rejeter ce titre, jugé trop « exotique ». En tant que femme auteure originaire d'un pays du Maghreb, et sous peine de prendre le risque de s'enfermer (autant que d'être cantonnée par la critique et les éditeurs) dans un ghetto, elle affirme plus globalement être tenue de se méfier de la tentation « orientaliste » dans l'écriture, parfois attendue des lecteurs et suggérée par les éditeurs relevant du pôle le plus « commercial », et que n'ont pas su éviter, selon elle, d'autres écrivaines :

> « Il aurait pu s'intituler *Le Sultan de Saint-Germain*, parce que ça se passe à Saint-Germain, mais j'ai donné un titre vraiment… Il s'appelle *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*[511]… […] J'ai refusé *Le Sultan de Saint-Germain* parce que je me suis dit : Leila Marouane, *Le Sultan de Saint-Germain*, finalement, je tombe dans… D'après le titre, on a l'impression que je suis dans *Les Mille et une nuits*, donc c'est pour ça que… Quelqu'un a écrit *Les Amants de Schéhérazade*[512], tout ça et tout… *Le Sultan de Saint-Germain*…

[508] Marouane L., Entretien (avec Détrez C.), *op. cit*.
[509] *Id*.
[510] Cf. Genette G., *op. cit.*, p. 8. « Péritexte » et « épitexte » forment le « paratexte ».
[511] Dans l'entretien qu'elle a réalisé en 2007 à Paris avec L. Marouane dans le cadre de l'enquête collective, la sociologue C. Détrez avoue ne pas être parvenue à déterminer s'il fallait voir dans ce titre un « clin d'œil » volontaire (et peut-être commercialement « intéressé ») de l'écrivaine franco-algérienne au *best-seller* autofictionnel de C. Millet, *La Vie sexuelle de Catherine M*., paru aux éditions du Seuil six ans auparavant, en 2001. Succès littéraire à scandale, l'ouvrage, écrit par une critique d'art contemporain reconnue (elle dirige la revue *Art Press*) et commissaire d'exposition parisienne, traduit en une trentaine de langues et vendu à 700 000 exemplaires en France, raconte à la première personne, de manière détaillée et non chronologique, les expériences sexuelles multiples de son auteure, parfois assorties de tentatives de théorisation. Si le thème est cru, la langue, elle, adopte un registre soutenu et quasi clinique.
[512] Sans éviter le contresens sur la nature même des ouvrages – qui cherchent aussi à subvertir l'orientalisme –, L. Marouane fait sans doute référence ici à la trilogie romanesque d'une autre intellectuelle féministe franco-algérienne, L. Sebbar : *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*

> donc c'est pour ça que j'ai opté pour un titre qui a l'air… qui peut paraître provocateur mais… […] C'est difficile de sortir en tout cas [de cette catégorie d'exotisme], je connais des auteurs qui sont partis là-dedans, surtout les femmes… et pour certaines, elles ont réussi à en sortir et d'autres non. […] Certaines, j'ai l'impression de lire du Pierre Loti… ou De… ou Delacroix, s'il avait écrit, il aurait écrit comme ça. C'est très beau, ce sont de très beaux textes, une belle langue et tout ça, mais c'est pas mon... truc. Pour parler simplement, c'est pas mon… […] Il faut écrire son époque je pense, sans être dans le journalisme non plus… […] Parce que quand même, on est dans une autre ère, enfin je veux dire… Vous connaissez l'Algérie, je ne sais pas pour le Maroc, mais en Algérie, il n'y a aucun exotisme. On ne boit pas le thé… comme ça, on n'a plus de *kanoun*[513] dans les maisons, ce sont des gens qui vivent leur époque, qui sont dans leur époque quoi, et en Algérie plus qu'ailleurs, […] l'artisanat [a] disparu à un moment donné, y'a rien d'exotique à Alger. Pour moi, c'est une ville neutre, une ville universelle… […] Elle est ce qu'elle est, il n'y a pas de fioritures… Donc je n'allais pas inventer un exotisme comme ça… Et puis même, je veux dire, dans *La Jeune fille et la mère* [quatrième roman de Leïla Marouane, paru aux éditions du Seuil en 2005], ça se passe dans une oasis qui est très [insistante] exotique, j'ai passé huit ans de ma vie là-bas [Leïla Marouane a grandi à Biskra, une grande oasis du Sahara algérien dépendant du département de Constantine jusqu'à l'âge de 9-10 ans], c'était merveilleux, j'ai pas ressenti le besoin de décrire une dune qui bouge, les animaux… Je suis dans l'intériorité des personnages… Mais c'est pas non plus… je veux dire, je ne me le suis pas imposée, c'est venu comme ça[514]. »

Á travers de tels témoignages, on perçoit en creux qu'en contrepartie de « l'octroi d'un permis de circulation universelle[515] », l'ethnocentrisme littéraire français, manifestation spécifique d'impérialisme culturel[516], peut chercher à s'exercer plus ou moins

(Paris, Stock, 1982), *Les Carnets de Shérazade* (Paris, Stock, 1987) et *Le Fou de Shérazade* (Paris, Stock, 1990).

[513] Le *kanoun* est un ensemble de pierres posées sur le sol formant souvent un triangle, entre lesquelles on allume un feu, les pierres servant d'appui pour poser un récipient afin de cuire des aliments. Outil de cuisson dans les pays du Maghreb et de l'Afrique de l'ouest, le *kanoun* peut aussi désigner une poterie creuse en terre cuite, utilisée comme un brasero pour cuire les aliments au charbon de bois. Sa forme aux bords échancrés permet d'y poser des récipients pour la préparation des plats, ou des produits à cuire directement sur les braises, comme le maïs ou l'encens. Le *kanoun* est enfin un instrument de la musique arabe, sorte de cithare qu'on pose horizontalement sur une table, mais il est probable que L. Marouane utilise ici le mot dans la première (ou la deuxième) acception.

[514] Marouane L., Entretien (avec Détrez C.), *op. cit*.

[515] Casanova P., « Consécration et accumulation de capital littéraire », *op. cit*., p. 20.

[516] Que P. Bourdieu et L. J. D. Wacquant définissent comme « le pouvoir d'universaliser les particularismes liés à une tradition historique singulière en les faisant méconnaître comme tels », alors « qu'ils ont pris leur origine dans les réalités complexes et controversées d'une société historique particulière, tacitement constituée en modèle et en mesure de toutes choses. » (Bourdieu P. et Wacquant L. J. D., « Sur les Ruses de la raison impérialiste », *op. cit*., p. 109 et 100.

directement sur les conditions de production et de diffusion des littératures dominées de l'aire francophone (notamment du Maghreb et d'Afrique sub-saharienne), qui dépendent structurellement de la France pour leur légitimation et leur consécration[517], en tentant d'imposer une normativité esthétique de forme comme de contenu. Évoquant « ce mécanisme d'annexion » par le centre, Pascale Casanova estime ainsi que « pour accéder à la reconnaissance littéraire, les écrivains dominés doivent […] se plier aux normes décrétées universelles par ceux-là mêmes qui ont le monopole de l'universel. Et surtout trouver la "bonne distance" qui les rendra visibles[518]. » Pourtant, posé ainsi, le conflit entre les deux régimes normatifs de valeurs esthétiques hiérarchisées qui nous retiennent ici (occidental *versus* maghrébin) peut s'avérer insoluble : dès que des écrivaines tendent à subvertir et/ou à s'opposer frontalement à l'un, elles prennent le risque de voir cette stratégie subversive inaperçue, niée ou restreinte par le régime de réception qui a cours dans l'autre contexte. Leur marge de résistance face à cette *doxa* « déparcularisante » paraît donc particulièrement étroite.

Cependant, et de manière générale, en s'exprimant publiquement sur le tabou de la virginité, la plupart des auteures que nous avons lues et/ou interrogées au cours de l'enquête ont cherché et cherchent encore des voie(x)s médianes pour mettre en récit une réalité complexe, hétérogène et contrastée, souvent paradoxale, ainsi que les aspirations nouvelles (notamment en matière de rapports sociaux de sexe) qui commencent à se faire jour dans les sociétés algérienne et marocaine contemporaines[519]. Elles s'efforcent ainsi (avec une fortune certes variable) de tenir à distance et/ou de résister aux clichés orientalistes/exotisants qu'elles connaissent bien, ayant été imprégnées, pour la plupart, de littérature et/ou de peinture française lors de leur socialisation adolescente.

Comme on l'a déjà montré, cherchant à s'éloigner de tout culturalisme, de nombreux ouvrages génériquement divers (autobiographies plus ou moins romancées, autofictions, fictions) rédigés par des auteures (franco-)maghrébines décrivent les trajectoires de femmes agissantes, éprises de liberté, qui décident, pour leur salut, de rompre avec leur environnement socio-familial. Á cette occasion, des écrivaines tentent de mettre à mal

[517] Pour des mises en perspective, cf. Bourdieu P., « Existe-t-il une littérature belge ? », *op. cit.* ; Pinhas L., « La Francophonie face à la globalisation éditoriale », *op. cit*., p. 117-132.
[518] Casanova P., *La République mondiale des lettres*, *op. cit*., p. 218. Cf. aussi, de la même auteure, « Consécration et accumulation de capital littéraire », *op. cit.*, p. 20.
[519] Pour une mise en perspective sur ces enjeux, cf. notamment Kristianasen W., *op. cit.*

les stéréotypes misérabilistes de « la femme arabe/musulmane »[520] ou « orientale », éternelle victime, opprimée, soumise, voilée, cloîtrée, violée, battue, agressée, séquestrée, mais aussi lascive etc., qui entachent souvent les représentations occidentales quant au statut et à la condition (pourtant bien hétérogène) des femmes en terres arabo-musulmanes. Sans occulter en rien les violences physiques et/ou symboliques genrées spécifiques qui persistent dans l'Algérie et le Maroc contemporains, nombreuses sont alors celles qui cherchent (avec plus ou moins de succès) à s'éloigner des catégories essentialistes du « discours orientaliste » tel que déconstruit par Edward W. Said[521] dans la manière dont elles (et/ou leurs personnages féminins) définissent leur identité et leurs aspirations en dehors des représentations stéréotypées.

Directement en leur nom propre et/ou, plus fréquemment, par la médiation complexe (diffractions, contre-projections, etc.) de leurs héroïnes, construites ou pas, explicitement ou non, comme des doubles de la figure auctoriale, dans les récits eux-mêmes comme dans les métadiscours autoproduits (entretiens, interviews dans la presse, etc.) qui accompagnent leur publication, des écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines[522] rompent avec un certain nombre d'interdits et revendiquent pour leurs semblables, sous des modalités diverses, une autonomie individuelle. Cette dernière passe notamment par le droit à une sexualité épanouie, libre et active, serait-ce (parfois) en dehors du mariage. Dans une telle démarche, aux personnages féminins des auteures déjà mentionnés jusqu'à lors, peut-on encore associer par exemple Reine, jeune Française d'origine kabyle, chrétienne et vivant en Tunisie, l'héroïne *alter ego* de Marguerite Taos Amrouche dans son roman autobiographique *Jacinthe noire*[523], la figure fière, forte et sage de la « Dada » Yitto, l'esclave noire affranchie qui se réapproprie son destin et prend sa vie en main dans le roman de Halima Hamdane, *Laissez-moi parler !*, « Khalti Monopoly », la parente brillante et intrépide que la nouvelliste casablancaise Souad El Alaoui Ben Hachem met en scène dans la nouvelle

[520] Sur l'importance tant épistémologique que politique d'une telle démarche et ses enjeux, cf. notamment Donadey A., *Recasting Postcolonialism*, *op. cit.*

[521] Cf. Said E. W., *Orientalisme*, *op. cit*.

[522] Á l'instar, par exemple, de Souad Bahéchar (cf. notice n° 18), Siham Benchekroun (cf. notice n° 20), Souad El Alaoui Ben Hachem, Sanaa El Aji, Halima Hamdane et Bahaa Trabelsi pour le Maroc, Najia Abeer (cf. notice n° 1), Maïssa Bey, Aïcha Lemsine (cf. notice n° 9), Fadela M'Rabet, Leïla Marouane, Malika Mokeddem et Hafsa Zinaï Koudil (cf. notice n° 16) pour l'Algérie.

[523] Cf. Amrouche M. T., *Jacinthe noire*, Paris, Charlot, 1947.

éponyme de son recueil *Lalla Khalti ou la vie au féminin*[524], ou encore la métamorphose libertine de Mama, la belle-mère docile et effacée de Laïla, l'héroïne de Bahaa Trabelsi dans *Une Femme tout simplement*, qui découvre les plaisirs de l'adultère dans les bras de Fadel, le jeune amoureux de sa fille adoptive, inspirée par le modèle libéré qu'incarne la figure de son extravagante cousine Zakya. Il est possible d'adjoindre à cette cohorte Shérazade, la jeune beurette insoumise et fugueuse, lectrice d'Assia Djebar (en quête d'identité et de liberté, elle se défend d'être une odalisque), de la trilogie romanesque de l'intellectuelle féministe franco-algérienne Leïla Sebbar[525], mais aussi la Dalila des *Impatients*[526] d'Assia Djebar, Nadjia dans *La Disparition de la langue française*[527] de la même auteure ou encore Isma, la narratrice d'*Ombre sultane*, second volet du « quatuor algérien » de l'académicienne : confrontée à la polygamie de son époux, Isma ne voit pas dans Hajila, la seconde femme, une rivale, mais une semblable, avec laquelle elle partage une communauté de destin. La mise en avant du principe de sororité/solidarité permet aux deux femmes de se protéger mutuellement, de

[524] Tante de l'auteure, « Khalti Monopoly » est une femme médecin, divorcée, qui a décidé de « devenir non point une esclave moderne mais une réussite sociale et financière […] avec comme objectif l'acquisition des trois V : voiture, villa, vacances. [Elle nous disait :] Je réussirai là où les femmes ont peu de chance, je deviendrai riche et une grande pionnière. Pourquoi toujours laisser le monde des affaires aux hommes ? Á partir de ce moment-là, elle commença à faire des placements et à jouer en bourse. » Cette tentative amènera toutefois l'imprudente, naïve et mal conseillée, à la ruine… Cf. El Alaoui Ben Hachem S., « Khalti Monopoly », in *Lalla Khalti ou la vie au féminin*, *op. cit*., p. 101.

[525] Cf. Sebbar L., *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*, *op. cit.* ; *Les Carnets de Shérazade*, *op. cit.* et *Le Fou de Shérazade*, *op. cit*. Pour des analyses du premier roman, cf. Girardini É., « Leïla Sebbar : *Shérazade* », *Cahiers d'Algérie*, n° 1, 1986, p. 57-69 ; Brahimi D., « Shérazade, d'après *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*, de Leïla Sebbar », in Brahimi D. et Belloc G., *op. cit.*, p. 165-174 ; Orlando V., « À la Recherche du "devenir femme" dans le Troisième Espace de culture : *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts* de Leïla Sebbar », *Women in French Studies*, n° 2, automne 1994, p. 19-31 ; Talahite A., « Odalisques et pacotille : Identity and Representation in Leïla Sebbar's *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts* », *Nottingham French Studies*, vol. 2, n° 37, automne 1998, p. 62-72. Pour une analyse du deuxième roman, cf. Lionnet F., « Narrative Strategies and Postcolonial Identity in Contemporary France : Leïla Sebbar's *Les Carnets de Shérazade* », in Brinker-Gabler G. et Smith S. (dir.), *op. cit.*, p. 62-77 et, de la même auteure, « Narrative Journeys : The Reconstruction of Histories in Leïla Sebbar's *Les Carnets de Shérazade* », in Lionnet F., *Postcolonial Representations, op. cit*. Pour des analyses de la trilogie, cf. Marx-Scouras D., « Mapping new Territory : a Study of physical Displacement in Leïla Sebbar's *Shérazade* », *Journal of Maghrebi Studies*, vol. 1-2, n° 1, printemps-automne 1993, p. 58-62 ; Sherzez D., « Effets d'intertextualité dans *Shérazade*, et *Les Carnets de Shérazade* de Leïla Sebbar », in Brami J. (dir.), *Regards sur la France des années 1980 : le roman*, Stanford, Anma Libri, 1994, p. 21-31 ; Coulon-Bentayeb M. de, « L'Écriture du métissage : le tableau comme miroir de l'altérité dans *The Holder of the World* de Bharati Mukherjee et dans la trilogie des *Shérazade* de Leïla Sebbar », *Cahiers suisses de littérature générale et comparée*, n° 22, 1995 ; Nunley C., « From Shérazade to Shérazade : Self-fashioning in the Words of Leïla Sebbar », in Bishop M. (dir.), *Thirty Voices in the Feminine*, Amsterdam, Rodopi, 1996, p. 238-248 ; Ricciardi G., « Shérazade and Female Freedom », *Women in French*, n° 4, automne 1996, p. 111-118 ; Donadey A., « Cultural Metissage and the Play of Identity in Leïla Sebbar's *Shérazade* Trilogy », in Barkan E. et Shelton M.-D. (dir.), *Borders, Exiles, Diasporas*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 257-273 ; François C., « En Rupture d'Orient : Leïla Sebbar et *Shérazade* », in Chaulet-Achour C. (dir.), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, *op. cit*., p. 149-172.

[526] Cf. Djebar A., *Les Impatients*, Paris, Julliard, 1958.

[527] Cf. Djebar A., *La Disparition de la langue française*, Paris, Albin Michel, 2003.

préserver leur monde intérieur de la « loi du harem[528] », et de s'éveiller enfin à l'action et à la parole. La résistance au pouvoir masculin passe ainsi par des symptômes psychosomatiques (aphasie) et par la participation à des rituels féminins cathartiques qui engagent le corps (transes, danses, vociférations, réunions entre femmes…). Ce langage du corps, qui retourne la violence subie en pouvoir[529], rapproche les femmes entre elles, quels que soient leurs âges et leurs conditions sociales. Si, au final, Isma restera enfermée, Hajila, elle, sortira du harem[530]. Notons toutefois ici, à la suite d'autres commentateurs[531], que si ces deux dernières écrivaines franco-algériennes, Leïla Sebbar et Assia Djebar, détournent et subvertissent en permanence dans leurs œuvres les clichés orientalistes du harem[532] et de ses odalisques passives et silencieuses, leurs personnages féminins (et les auteures elles-mêmes comme elles en conviennent d'ailleurs) n'en demeurent pas moins fascinées, dans l'ambivalence, par ces représentations orientalistes. Leïla Sebbar le reconnaît explicitement dans un entretien de mars 2008 :

> « L'Algérie est pour moi emblématique de l'Orient. C'est, en Algérie, ce qui est en lien avec l'Orient qui m'intéresse et non pas l'Algérie algérienne. C'est cet ailleurs oriental que je connais mal qui me fascine. Quand je mets en scène Shérazade dans ma trilogie romanesque, je la fais partir dans un Orient où je ne suis pas allée, un Orient musulman, et qui correspond à la rive sud de la Méditerranée. La fiction me redonne la liberté que je n'ai pas, y compris celle de me confronter avec l'éducation religieuse musulmane que je n'ai moi-même jamais reçue[533]. »

---

[528] Djebar A., *Ombre sultane*, *op. cit*.
[529] Cf. Landry D., MacLean G. et Spivak G. C. (eds.), *op. cit.*, notamment p. 175-202.
[530] Sur ces aspects spécifiques, cf. aussi, pour une analyse, Cheref A., *op. cit.* et Donaday A., *Recasting Postcolonialism*, *op. cit*.
[531] Notamment Donadey A., *Recasting Postcolonialism*, *op. cit.*, p. 95 sqq. ; cf. aussi Lewis R., *Gendering Orientalism – Race, Femininity and Representation*, London/New York, Routledge, 1996 ; Orlando V., « Who's Covering Who in the Postmodern 90's ? Subverting the Orientalist Image in the Contemporary North African Francophone Text », *Romance Languages Annual*, n° 8, 1997, p. 97-103 ; François C., « En Rupture d'Orient », *op. cit.* ; Talahite A., « Odalisques et pacotille », *op. cit.* ; Huughe L. C., « Déconstruction du regard panoptique orientaliste. La contribution narrative d'Assia Djebar et de Leïla Sebbar », *Études francophones*, vol. 2, n° 15, automne 2000, p. 89-99.
[532] Pour un témoignage « de l'intérieur » d'une Française immergée au cœur d'un harem égyptien dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, cf. D'Ivray J., *Au Cœur du harem*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Longs courriers », 2011 [1re éd. 1911]. Pour une approche historique, cf. notamment Dakhlia J., « Entrées dérobées : l'historiographie du harem », *Clio – Histoire, femmes et société*, n° 9, 1999 [en ligne : http://clio.revues.org/index282.html] et, de la même auteure, « Harem : ce que les femmes, recluses, font entre elles », *Clio – Histoire, femmes et société*, n° 26, 2007, p. 61-88 [en ligne : http://clio.revues.org/index5623.html].
[533] Sebbar L., « "Je ne parle pas la langue de mon père". Entretien (avec Makhlouf-Cheval G.) », *op. cit.*

L'indissociable processus de réappropriation/distanciation de tels stéréotypes joue ainsi un rôle clef dans la construction identitaire des héroïnes. Comme le note Anne Donadey évoquant le travail des deux écrivaines, « rejecting manichean analyses of resistance, postcolonial literature often portrays subjects who negotiate hybrid identities through, and in spite of, multiple systems of exploitation[534]. »

Rappelons encore l'évolution originale de la trajectoire de Farida, l'héroïne du premier roman de la journaliste algérienne Hawa Djabali, *Agave*. Longtemps soumise à la morale bourgeoise et patriarcale de sa famille, haïssant son propre corps abusé sexuellement par son père pendant l'enfance, cette jeune « médecin pour femmes », instruite, a néanmoins tenu à tout prix – *i.e.* contre l'avis même de son époux, ingénieur agronome éclairé – à prouver sa virginité le soir de son mariage au clan détesté, espérant s'en libérer après avoir accompli ce « devoir de bonne conduite ». Vécue dans l'inhibition et la frustration, source de vives tensions au sein du couple, la nuit de noces a tourné au cauchemar, Farida finissant par reprocher à son mari ce qu'elle considère comme un « viol légalisé ». Plus tard, elle prendra finalement l'initiative de reconquérir son époux dans un endroit insolite. Elle choisit un « terrain moissonné » en pleine nature, symbole de renouveau, pour consommer « sa » « vraie » nuit de noces, loin du clan et des conventions sociales aliénantes qui ont longtemps emprisonné le jeune couple. Lorsque les deux corps nus des époux, enfin exhibés l'un à l'autre, « se rejoignent, le soleil se remet à saigner », non plus pour un sacrifice, mais pour célébrer une (re)naissance à soi et à l'autre. Par cet acte libérateur du désir refoulé, Farida parvient à se réconcilier avec son corps souillé par les attouchements incestueux de son père, corps qu'elle a longtemps haï et rejeté, parce que sa famille ne l'avait jamais considéré que comme un bien précieux, à monnayer en vue d'un bon mariage. Elle s'émancipe du même coup de l'emprise communautaire[535].

Force est ainsi de constater que dans nombre de récits – à défaut de toujours survenir dans le réel –, la contestation des rôles sociaux sexués et la transgression des interdits de genre et des tabous sexuels se traduisent symboliquement dans la réappropriation d'un corps longtemps nié/viol(ent)é, ainsi que dans la (ré)habilitation du désir féminin et de l'initiative des femmes dans la passion amoureuse/charnelle. Rompues aux stratégies de

[534] Donadey A., *Recasting Postcolonialism*, *op. cit.*, p. 143.
[535] Djabali H., *op. cit.*, p. 149-150.

présentation de soi[536] et aux règles du jeu d'un espace médiatique dont elles sont aussi parties prenantes professionnellement en tant que journalistes, certaines auteures assument pleinement leur mise en scène publique en tant qu'écrivaines, en se positionnant délibérément « à contre-courant[537] » des valeurs conservatrices, communes dans leur aire socioculturelle d'appartenance. Fortes d'une légitimité acquise dans l'espace journalistique, ces intellectuelles n'hésitent pas, tant dans leur construction d'une image hétérodoxe d'elles-mêmes que dans leurs présentations médiatiques de leurs œuvres, à susciter sinon des scandales, au moins de fortes polémiques, en vue « de braver/de faire la peau à/tous les tabous[538] » – en particulier sexuels. Dans le prolongement de leurs prises de position journalistiques subversives, une telle posture distinctive leur permet aussi d'assurer leur visibilité médiatique et leur autopromotion littéraire, d'affirmer leur autonomie en tant qu'écrivaines et leur « modernité » esthétique, et donc de constituer ou d'accroître ainsi leur capital symbolique dans l'espace littéraire national, mais aussi sur un marché éditorial international de plus en plus globalisé[539].

Le parler franc et cru sur le corps et la sexualité apparaît ainsi très présent dès le premier roman de la journaliste et scénariste marocaine Bahaa Trabelsi, *Une Femme tout simplement*, publié chez l'éditeur casablancais Eddif en 1995[540]. Souvent reçu dans la presse – abusivement selon l'écrivaine – comme une autobiographie (il est écrit à la première personne du singulier par la narratrice autodiégétique), il devient rapidement un *best-seller* – en 2002, il en est à sa troisième réédition. Écrit en français, il est ensuite traduit en arabe et diffusé au Maroc par une maison d'édition libanaise[541]. La subversion principale y réside dans la description de la quête identitaire d'une jeune adolescente. Révoltée quant au sort réservé aux femmes dans sa société, et sexuellement

[536] Cf. Collovald A., « Identité(s) stratégique(s) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 73, juin 1988, p. 29-40.
[537] El Aji S., Entretien, *op. cit*.
[538] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*. et El Aji S., Entretien, *op. cit*. Cf. Charpentier I., « Écrire pour "braver tous les tabous" », in Grenier-Torres C. (dir.), *L'Identité genrée au cœur des transformations, op. cit.,* p. 143-161.
[539] Sur ces aspects, cf. les travaux de G. Huggan, notamment *Extreme Pursuits, op. cit.* et *The Postcolonial Exotic, op. cit.* Cf. aussi Brouillette S., *Postcolonial Writers in the Global Literary Marketplace*, Hampshire/New York, Palgrave Macmillan, 2007 ; Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale, op. cit.*
[540] Pour une analyse littéraire de ce roman, cf. notamment Redouane N., « Au Cœur de la métamorphose humaine ou *Une Femme tout simplement* de Bahaa Trabelsi », in Redouane N., *Écritures féminines au Maroc, op. cit*., p. 251-273.
[541] Sur les conditions de tels transferts littéraires du français à l'arabe, cf. Mermier F., *Le Livre et la ville, op. cit.* ; Jacquemond R., « Les Flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 », *op. cit.*

provocatrice, Laïla va s'affirmer au travers de pratiques amoureuses libérées des normes de genre. Déterminée à se débarrasser des interdits de l'ordre patriarcal qu'incarne son père, elle transgresse frontalement toutes les règles de soumission, d'obéissance, de docilité et de discrétion inculquées par sa mère adoptive, Mama – qui les respecte elle-même scrupuleusement dans ses relations avec son époux, au grand dam de la jeune fille. Ainsi, n'accordant aucune valeur à la virginité, l'hymen ne représentant pour elle « qu'un obstacle à franchir pour accéder au monde des adultes[542] », Laïla choisit d'avoir ses premières relations sexuelles à 15 ans avec un homme d'âge mûr, habitué à draguer de très jeunes filles à la porte des écoles. Depuis longtemps intéressée par la problématique de la construction des identités de genre et de celle des rapports sociaux de sexe, Bahaa Trabelsi évoque en entretien le comportement de cette héroïne fictionnelle – qui incarne des valeurs chères à sa créatrice –, et décrit la partie du livre qui va alimenter la polémique médiatique :

> « Laïla va choisir avec lui une piaule et là, elle le provoque, mais lui débande, il est un peu castré face à cette jeune fille dans la gloire de sa féminité, qui est là, en train de le provoquer, et qui essaie de braver tous les tabous qui sont autour d'elle, elle essaie de banaliser ce passage à la sexualité. Mais en fait, c'est lui qui n'y arrive pas, car ce qui lui plaisait en cet acte, c'était de se retrouver face à une fille complètement virginale afin de faire exalter sa virilité. Or cette fille existe tellement, que sa virilité à lui n'existe plus[543] », s'amuse l'écrivaine.

Bien davantage qu'à une banalisation, assumée par le personnage féminin principal, de l'accès à la sexualité pour les (jeunes) femmes en dehors de la norme dominante du mariage, c'est bien ici à une inversion du modèle ancestral de division sexuelle du travail (et de division du travail sexuel) à laquelle on assiste, au moins dans les prémices du roman. Car, par la suite, la subversion va peu à peu s'estomper : après avoir connu une première déception amoureuse avec Fadel qui a fini par lui préférer une jeune fille chaste – tout en étant l'amant de la belle-mère de l'héroïne, Mama –, Laïla part étudier en France où, livrée à elle-même et fascinée par le modèle occidental enchanté d'une féminité libre, moderne et indépendante, elle fait la connaissance d'un compatriote, Omar, jeune étudiant séduisant et libéral. Ce dernier est déjà engagé dans une liaison

[542] Trabelsi B., *Une Femme tout simplement*, *op. cit*., p. 37.
[543] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*.

avec une Française, Estelle, à qui il n'a toutefois rien promis, puisqu'il dit ne pas croire au mariage mixte. Le jeune homme s'affirme d'ailleurs plus généralement contre l'institution du mariage, et considère comme illusoire la notion de fidélité conjugale. Il va incarner, au sens premier du terme, la rébellion et la métamorphose de Laïla, qui souhaite dorénavant « concrétiser cette soif de vivre et d'exister, d'aller au bout de [ses] désirs[544]. » Avec Omar, la jeune fille s'épanouit pleinement dans une relation amoureuse libre, où le plaisir sexuel décomplexé tient une place majeure. Pourtant, Laïla ne peut afficher publiquement cette liaison et souffre de sa nécessaire clandestinité. Omar, qui ne s'est pas séparé d'Estelle et entretient d'autres liaisons[545], impose aux deux filles une « alternance » d'allure bigamique, mais n'hésite pas à gifler Laïla lorsqu'il apprend que celle-ci a pris simultanément un autre amant marocain établi en France. Á son retour au Maroc, la jeune fille est confrontée à ses propres contradictions lorsqu'elle s'avère, contre toute attente, très déstabilisée par la métamorphose radicale qui affecte sa belle-mère, jusqu'à lors docile et soumise, résolument engagée dans la voie de la rébellion : « Toute mon enfance, j'avais vu Mama vivre dans l'ombre de mon père, attentive à ses désirs, soumise à ses volontés. Je souhaitais ardemment qu'elle change, qu'elle se révolte, et maintenant qu'elle s'apprêtait à le faire, j'en étais perturbée. Une façade de notre existence s'écroulait[546]. » Surtout, après avoir découvert la double trahison de sa belle-mère et de son premier amour qu'elle se préparait pourtant à épouser, Laïla accepte de se marier avec un collègue de travail, déjà père d'une fille, avec lequel elle a un fils, et s'épanouit (pour un temps…) dans sa nouvelle vie… d'épouse dévouée et de mère parfaite, avant d'expérimenter à son tour les affres de l'échec conjugal. Malgré ces limites et nuances – sérieuses –, la prise de parole de Bahaa Trabelsi, même si elle s'incarne par ailleurs dans un personnage romanesque de fiction et non dans un récit autobiographique, peut néanmoins être analysée, au moins sous certains aspects, comme une entreprise de résistance plutôt audacieuse à la domination masculine.

De manière sans doute encore plus radicale, en langue française ou en arabe dialectal [*dârija*], la jeune journaliste casablancaise Sanaa El Aji développe depuis plusieurs années dans des composantes différenciées de l'espace public médiatique (littérature, chroniques, articles et interviews dans la presse et à la radio, blog etc.) une réflexion sur

[544] Trabelsi B., *Une Femme tout simplement*, *op. cit*., p. 110.
[545] Pour qualifier ses conquêtes non vierges, Omar utilise néanmoins des expressions réifiantes et péjorativement connotées : il évoque ainsi des filles « d'occasion », « pas neuves », « déjà utilisées » (*Id*.)
[546] *Ibid*., p. 66.

les représentations du corps « honteux » des femmes – auquel elles sont à la fois réduites et dont elles sont dépossédées - et de leur sexualité - que les pouvoirs religieux et laïcs masculins n'ont de cesse de contrôler - et, plus largement, sur les rapports sociaux de sexe dans le Maroc contemporain :

> « Le corps de la femme relève de la *hchouma* [honte] dans notre société. Dans notre imaginaire, le corps de la femme est un objet qui fait plaisir à l'œil, mais qui peut aussi déshonorer une famille. Donc on le cache ! C'est ce qu'on nous apprend quand on grandit, c'est comme ça qu'on est élevé, femmes et hommes ! Et du coup, les femmes sont dépossédées de leur corps, elles en ont même peur ou alors elles en ont honte, parce que leur corps peut être la cause de beaucoup de problèmes ! […] Déposséder la femme de son corps comme on le fait, c'est faire aussi du corps de la femme un simple objet de désir qu'il faut cacher. […] Ici, tu as un corps, tu dois le cacher, tu ne peux pas garder ta poitrine carrément nue sur une plage, tu ne peux pas porter de décolleté osé etc., tu n'existes pas en tant que telle. Comme si les hommes ne pouvaient regarder la femme qu'en tant qu'objet sexuel... […] Et du coup, la femme est réduite à son corps, elle n'existe qu'à travers son corps[547] », affirme ainsi l'écrivaine en entretien.

Illustrant les effets du « long travail collectif de socialisation du biologique et de biologisation du social »[548], Sanaa El Aji interroge notamment la (re)production des identités sociales de genre par la socialisation primaire différenciée des garçons et des filles au sein de la famille. Le principe de la division sexuelle du travail y repose non sur des compétences formellement acquises et certifiées, mais sur des apprentissages fondés sur des modèles, normes et valeurs sexués d'identification, des représentations intériorisées des rôles familiaux et domestiques socialement et historiquement construits et assignés, apprentissages d'autant plus efficaces qu'ils passent inaperçus. Cette caractéristique de la sphère privée, qui institutionnalise de manière discrète les différences de sexe en faisant la part belle aux habitudes héritées, aux « qualités » supposées naturelles qui s'imposent donc avec la force de l'évidence plutôt qu'aux « qualifications », constitue un frein plus puissant à l'égalisation des statuts que tout autre domaine de la vie sociale. C'est ce que la jeune femme analyse en entretien, évoquant notamment l'absence de répartition des tâches domestiques :

---

[547] El Aji S., Entretien, *op. cit*.
[548] Bourdieu P., *La Domination masculine*, *op. cit.*, p. 9.

> « C'est à la fille de faire le ménage et pas au garçon, y compris dans le Maroc d'aujourd'hui, de la part de jeunes femmes et de jeunes hommes qui ont fait des études ! Pourtant, […] ça s'apprend par l'exemple, de faire le ménage ! Ce n'est pas inné chez la fille, ça, c'est une histoire de croyance ! […] Mais c'est l'idée que le garçon, il rentre le soir de l'école, il voit son père qui rentre du boulot, il se met en face de la télé alors que sa mère, elle, elle va en cuisine ! C'est ça qui est ancré dans sa tête ! C'est ça que le garçon enregistre ! C'est ça les valeurs orales qu'on lui apprend ! […] Il faudrait remettre en question les principes d'éducation qui se transmettent de père en fils et de mère en fille, et qui vont contre l'émancipation de la femme dans notre société[549]. »

Dans la suite de l'entretien, la jeune journaliste écrivaine donne un autre exemple saillant de cette socialisation différenciée des filles, transmises par les mères, qui les éduquent dans la peur des hommes (cf. *supra* II.B) et leur enseignent notamment avec fatalité qu'elles n'ont d'autre choix que de subir la violence masculine, posée comme « naturelle » et « inévitable » dans le cadre conjugal :

> « Avant… et même aujourd'hui, pendant les mariages, la maman de la mariée disait aux femmes : "celle qui n'a jamais été battue par son mari n'existe pas"… La manière dont on en parle fait que c'est normal [insistante] d'être battue par le mari. Toutes ces femmes ont déjà été battues par le mari. Et donc […] jusqu'à aujourd'hui… […] si la fille revient chez ses parents pour dire : "mon mari me frappe", sa mère va lui dire : "tu sais, ton père aussi m'a… me… il me bat ou il me trompe, mais tu sais ma fille, tous les hommes le font ! Faut que tu acceptes ! Ton père l'a toujours fait et moi je l'ai accepté !" Et du coup, dans la tête de beaucoup de filles… de moins en moins heureusement… c'est normal que son mari la frappe et la trompe, c'est dans leurs gênes ! Surtout le fait de la trahir[550] ! »

En s'appuyant sur l'exemple marocain contemporain, Sanaa El Aji cherche ainsi à mettre en évidence les mécanismes par lesquels les individus, hommes et femmes, quittent l'enfance pour l'âge adulte durablement dotés de dispositions incorporées, *i.e.* de catégories de perception, de pensée et d'action posées comme caractéristiques de leur sexe du point de vue du groupe familial, de la classe sociale et, plus largement, de la société dans laquelle ils évoluent. Les systèmes de croyances, sous la forme de stéréotypes, de ritualisations et d'attentes sociales définies par l'aire socioculturelle de

[549] El Aji S., Entretien, *op. cit.*
[550] *Id.*

référence, viennent ainsi renforcer les caractéristiques liées au sexe. Comme d'autres écrivaines, Sanaa El Aji insiste sur le fait qu'en cette matière, au-delà des discours prophétiques sur la « modernité », les mères jouent un rôle crucial dans la transmission des normes et des interdits (cf. aussi *supra* II.B) et, partant, dans la reproduction de la domination masculine. C'est aussi aux thèmes « sensibles » de la place des femmes dans l'islam[551], du divorce à la demande des épouses, du harcèlement sexuel (présenté comme « l'une des plus évidentes manifestations de la maladie masculine d'abus de pouvoir[552] »), de la prostitution, du viol, de l'inceste et de la pédophilie – non reconnus comme tels en droit musulman -, que la journaliste s'attache, interrogeant les certitudes et pointant de manière récurrente « l'hypocrisie » des discours patriarcaux convenus.

En outre, elle cherche à dessein à assurer à ses prises de position un large retentissement, au risque assumé de choquer certains lecteurs, en particulier lorsqu'elle écrit, contre toute tentation légitimiste, dans sa langue maternelle, l'arabe. Même si la journaliste écrivaine dénie toute perspective stratégique, cette posture « sulfureuse »[553] hétérodoxe (et donc distinctive)[554] lui assure sans conteste des profits symboliques, à l'instar de la couverture médiatique élargie dont bénéficie en 2003 la publication de son premier récit autofictionnel, *Majnounat Youssef*, par la jeune maison d'édition casablancaise Argana[555].

---

[551] Ainsi de ses prises de position subversives favorables aux femmes imams : « à l'époque [en juin 2006], y'avait la polémique sur les femmes imams au Maroc, où des hommes disaient : "la femme, elle peut pas être imam, parce que quand elle se prosterne, on peut voir son derrière !" C'est hallucinant, ces arguments des hommes ! Moi, ça m'avait révoltée, et je disais : mais c'est ridicule, même en faisant leur prière, ils ne regarderaient que le corps de cette femme, alors qu'ils sont censés être dans un moment de prière ! » (*Id.*).

[552] *Id.*

[553] Encore marginale d'un point de vue littéraire (même si son texte a été remarqué par les instances critiques pour sa crudité, la jeune femme n'est encore l'auteure que d'un seul roman – cf. *infra*), mais bien « visible » médiatiquement, S. El Aji se présente volontiers (quoique dans la dénégation) – autant qu'elle est présentée par nombre de ses confrères marocains -, comme « celle par qui le scandale arrive ».

[554] Pour une analyse précise de la trajectoire et de la posture de la journaliste écrivaine, cf. Charpentier I., « "Á contre-courant…" », *op. cit.*

[555] Cf. El Aji S., *Majnounat Youssef, op. cit*. Ce premier récit a été, en effet, positivement relayé dans plusieurs supports de presse écrite nationaux et internationaux. Pour les magazines francophones marocains, on peut citer le mensuel féminin *Femmes du Maroc* (cf. *supra* encadré n° 5) qui en fait, à sa sortie, son « livre du mois », la célèbre rubrique « Interrogatoire » en juin 2006 de l'hebdomadaire *TelQuel* (cf. *supra* encadré n° 5) – où la journaliste est chroniqueuse –, titrée « "On ne fait pas de politique avec ses organes génitaux" », ou encore l'hebdomadaire économique *Challenge*. Pour les magazines francophones internationaux, il faut évoquer le portrait réalisé en mai 2006 par Y. Mouaatrif, journaliste marocaine installée en France, pour le mensuel *Jeune Afrique*, intitulé « Haro sur les tabous », et une interview dans *L'Express* (France, mai 2007). En outre, plusieurs quotidiens en ligne marocains, tels *La Marocaine, Emarrakech, Magharebia* (arabophone) ou encore *Le Journal Hebdomadaire* (principal concurrent en ligne, jusqu'à sa fermeture en février 2012, de *TelQuel* – cf. *supra* encadré n° 5) ont également relayé cette publication.

> « Que j'écrive en arabe sur la situation des femmes au Maroc, leur corps, la sexualité, c'est ce qui choque le plus en fait ! […] Je ne l'ai pas fait exprès, ce n'était pas une stratégie… On me dit que je suis osée dans ce que j'écris, ce n'était pas voulu, et à un moment, je me suis rendue compte que c'était le regard que portaient les autres sur mes écrits, j'étais donc la femme qui écrit de manière osée… impudique. Je dis des choses qui existent dans la société, j'écris sur le corps des femmes… Je suis vraiment révoltée par les choses que je vois dans la société, et j'écris sur ça. […] Moi, je refuse de me noyer dans la masse ! Je préfère nager à contre-courant ! Parce que je crois que c'est important qu'il y ait toujours des gens qui cherchent à changer des choses dans une société. Je crois qu'il faut profondément remettre en question des lois et des règles de vie qui ne nous conviennent pas, des choix qui ne nous ressemblent pas… […] [Évoquant ses chroniques en arabe dans le quotidien arabophone « progressiste » du groupe Maroc Soir *Assahra al Maghribiya*] Je publiais régulièrement des chroniques que certains appelaient un numéro de *strip-tease*, ce n'était pas du goût de tout le monde ! Y'en a qui m'ont félicitée pour ma franchise, mais y'en a d'autres qui m'ont insultée, qui m'accusaient de faire une apologie du libertinage, et même du dévergondage. […] J'ai été très souvent taxée de pute, de fille sans valeurs, de *zinâ*… […] Ça m'a inquiétée un moment, mais je n'exprime pas mes opinions pour provoquer, c'est mes opinions, c'est tout ! […] Mais… à partir de cette chronique-là, en arabe, oui… j'ai réalisé que je choquais. Et j'ai commencé à le faire avec délectation [sourire] parce que je voulais un peu bousculer les gens. […] Mon truc, c'était de faire la peau aux tabous ! Et […] en arabe, […] c'est plus drôle [sourire][556] !», affirme ainsi la journaliste en entretien.

Et de ce point de vue, si l'on y regarde de plus près, la principale transgression du récit autofictionnel *Majnounat Youssef* ne se trouve peut-être pas tant dans la « transaction » (pourtant déjà « scandaleuse ») à laquelle se livre la sœur cadette (faire financer la réfection de son hymen par son futur époux à son insu en prélevant l'argent sur la dot qu'il a déjà versée – cf. *supra* IV.D). Elle semble plutôt à rechercher dans la (ré)habilitation frontale de l'initiative et du désir féminins dans la relation amoureuse à laquelle se livre Sanaa El Aji, par la voix dissonante de son personnage principal, Zineb, son double dans le récit, qui assume pleinement sa relation érotique avec son amant marié : « dans le livre, je décris des scènes d'amour, la passion charnelle. Parce que c'est une jeune fille qui assume cette passion charnelle et sa relation illégitime avec son amant. Ce n'est pas pornographique, mais on n'a pas eu l'habitude de voir des femmes

[556] El Aji S., Entretien, *op. cit*. Les extraits qui suivent sont tous issus de cet entretien.

décrire un rapport passionnel, charnel, de cette façon », estime-t-elle en entretien. Par la médiation du personnage de la sœur aînée, l'écrivaine revendique clairement le droit à une sexualité libre pour les femmes célibataires, notamment l'expression de leur désir et de leur plaisir sexuels en dehors du mariage – à condition toutefois que ces derniers s'accompagnent d'un sentiment d'amour « vrai ». Sanaa El Aji n'échappe pas ici en effet à la valorisation du lien « nécessaire » entre sexualité et sentiments amoureux :

> « Zineb, elle, n'avait pas eu de rapports avec un homme avant de rencontrer celui dont elle est tombée amoureuse, parce que pour elle, elle aurait des rapports sexuels avec un homme qu'elle aimerait, donc elle s'est donnée le temps de rencontrer un homme qu'elle va vraiment aimer. Il était marié, ça ne la dérangeait pas, ils ont vécu une relation d'amour pendant des années. »

Ce dernier thème explique jusqu'au titre même du récit, inspiré d'une subversion de genre d'une double source mythico-religieuse : un épisode de la vie du Prophète Youssef, repris dans une sourate[557] du Coran, et une légende du VII^e^ siècle, qui a exercé une forte influence sur la littérature arabe ultérieure, évoquant les amours mystiques de Majnoun et de Layla [*Majnoun Layla - Le Fou de Layla*]. Dans *Majnounat Youssef*, la passion amoureuse et le désir féminin sont écrits et assumés dans les yeux et par la voix libre de la (décidément très romantique) Zineb, qui revendique sa position d'amoureuse « folle de Youssef », son amant. L'objectif semble ici clairement de déconstruire une identité féminine figée et stéréotypée, et de subvertir l'ordre de la domination. S'autoproclamant à l'occasion porte-parole « des femmes », c'est ce qu'explique l'écrivaine en entretien :

> « C'est Zineb qui assume son histoire. Pour toutes ces histoires d'amour de type Roméo et Juliette, dans leur version arabe classique, on a aussi des hommes amoureux de femmes. Ce sont les hommes qui aiment, ce sont les hommes qui déclament et qui écrivent leur amour. Là, dans ce roman, c'est mon personnage principal Zineb, c'est la femme qui raconte l'histoire d'amour vécue par elle, et assumée par elle ! C'est elle qui assume sa passion charnelle et sa relation illégitime parce qu'elle est hors mariage, contre l'hypocrisie ambiante au Maroc ! C'est une façon de donner la parole aux femmes ! […] Parce que dans la tête de beaucoup, femmes comprises, la femme ne doit pas exprimer son désir et le besoin de son corps ! Y'a beaucoup de filles actives qui me disent : "je n'ai

[557] Une sourate est une unité du Coran formée d'un ensemble de versets.

> jamais pris l'initiative… vis-à-vis de mon mari […] !" Même avec leurs maris, elles en sont incapables… C'est dévalorisant… Le mari la rejetterait, il la respecterait plus[558]… […] [C'est pour ça que j'évoque] l'affaire des relations sexuelles hors mariage dont nous devons, société et droit, admettre l'existence. Jusqu'à quand allons-nous affirmer que nous sommes un pays musulman dans lequel ce genre de choses n'existe guère ? Cela ne donnera d'autres résultats que d'aggraver les frustrations des uns, les relations confuses des autres et l'hypocrisie de tous, dans un souci de taire les besoins de nos corps […][559]. »

Dans tous les cas que nous venons de rappeler comme dans nombre d'autres précédemment évoqués, l'expression (nouvelle) de soi, la réflexion personnelle et le rôle actif joué par les personnages féminins dans leur refus de soumission au pouvoir patriarcal, leurs tentatives d'émancipation des superstitions, des contraintes et des oukases qui les aliènent depuis l'enfance – qu'incarnent notamment les fuites et les fugues des héroïnes[560], mais aussi leurs relations adultères ou leurs amours « illégitimes » –, constituent autant de remises en cause, au moins symboliques, des assignations genrées et des espaces impartis[561]. Le salut féminin passe ainsi toujours par la colère et le défi, qui mènent à une révolte salvatrice contre l'ordre androcentré et, fréquemment, à la rupture avec le clan. Mais de telles transgressions ont des coûts, souvent élevés : solitude, célibat, précarité, marginalisation ou exclusion sociale, déchéance physique et psychique ou folie, voire renoncement, réenfermement, basculement dans la délinquance (prostitution – Leïla Marouane, Nedjma), le crime (notamment chez Leïla Marouane) ou la mort (Leïla Marouane et Assia Djebar) – sans compter la culpabilité, récurrente. Car, comme le rappelle Marc Préjean, « toute femme dérogeant à l'attribut de docilité face à l'environnement social en général et aux hommes en particulier, en se montrant agressive, rebelle, libre ou autonome, s'expose à

[558] On voit bien dans cet exemple qu'y compris au sein d'un couple légitime, les femmes n'occupent pas de position discursive à partir de laquelle elles pourraient directement s'exprimer sur leur sexualité. La satisfaction de leur désir sexuel demeure contingente et contrainte, elle ne peut être atteinte qu'en réponse au désir exprimé par le seul époux. Dans la lignée des analyses de G. C. Spivak, on pourrait dire qu'elles demeurent dépossédées de leur parole sur soi et de leur désir (cf. Spivak G. C., *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, *op. cit.* et Landry D., MacLean G. et Spivak G. C. (eds.), *op. cit.*, notamment p. 185). On retrouve un écho analogue chez la sociologue marocaine S. Naamane Guessous, qui affirme dans un entretien accordé à l'hebdomadaire francophone *TelQuel* en mai 2012 : « Certaines jeunes femmes, même lorsqu'elles arrivent à se libérer, se sentent toujours un peu coupables. Parfois, même lorsqu'elles se marient, elles refusent, par exemple, certaines positions sexuelles, parce qu'elles ont grandi avec l'idée qu'elles étaient dégradantes pour la femme. » (Naamane Guessous S., « Décryptage », *op. cit.*).

[559] El Aji S., Entretien, *op. cit.*

[560] La fugue des héroïnes constitue ainsi une topique récurrente dans les textes de L. Sebbar. Pour une analyse, cf. Marx-Scouras D., « On the Road : Leïla Sebbar's fugitive Heroines », *Research in African Literatures*, vol. 2, n° 23, été 1992, p. 195-201.

[561] Cf. Naudier D., « Les Écrivaines et leurs arrangements avec les assignations sexuées », *op. cit.*

des jugements impitoyables, d'où le sentiment de culpabilité[562]. » De fait, il apparaît clairement *in fine* dans les récits que, dans la mesure où elle transgresse les assignations genrées, la marge de manœuvre d'une narratrice désirant sortir du chemin tracé pour vivre sa propre vie en tant qu'individu à part entière s'avère souvent très étroite, et le parcours semé d'embûches. Ce qui ne signifie pas que toute tentative de subjectivation et de résistance à la domination (masculine, sociale…) soit forcément vouée à l'échec, et encore moins vaine.

S'éloignant de tels engagements, les « contes » érotiques de Nedjma, loin de ce que suggère leur mise en scène publique jouant sur le registre du « scandale », n'évitent guère l'écueil orientaliste et tendent plutôt, au final, à reproduire des stéréotypes de genre.

V. B. Amande amère… Nedjma (*L'Amande* et *La Traversée des sens*) ou l'anti-vierge ? Une posture littéraire « scandaleuse », entre résistance à la domination masculine, écueil orientaliste et reproduction des stéréotypes de genre

En 2004, l'éditeur français Plon, filiale du Groupe de la Cité, 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 (« aux trois-quarts ») 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 de l'éditeur. Présumée contenir, selon une médiatisation habile, de nombreux éléments de la vie personnelle de son auteure, cette autofiction érotique 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. »

[562] Préjean M., *Sexes et pouvoir. La construction sociale des corps et des émotions*, Québec, Presses Universitaires de Montréal, 1994, p. 107.

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 [étoile en arabe] 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 a eu l'opportunité. Le choix du prénom Nedjma comme pseudonyme n'est évidemment pas neutre : titre du premier roman éponyme de l'Algérien Yacine Kateb publié en 1956[563], il évoque la femme fatale, mythique et énigmatique, de la poésie algérienne, amazone passionnée aux multiples amants. De même, la connotation du titre, autre élément clef du paratexte, est clairement sexuelle : symbole musulman de douceur et de féminité, mais aussi fruit réputé aphrodisiaque, l'amande renvoie au sexe féminin[564], ce « deuxième cœur[565] » 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 française 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 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 – cf. *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

[563] Cf. Kateb Y., *Nedjma*, Paris, Seuil, 1956.
[564] Chebel M., *Dictionnaire des symboles musulmans – Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 36.
[565] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*

parfum de soufre : l'intertextualité est clairement lettrée, qui revendique explicitement une filiation avec une littérature érotique de langue arabe pluriséculaire.

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 réducteurs sur la condition féminine – évidemment non homogène – dans les pays du Maghreb et ainsi à activer l'islamophobie[566], en mettant en scène, au moins au début du récit, l'itinéraire ba(na)lisé d'une jeune musulmane martyre, victime d'une société patriarcale archaïque, violemment machiste. Pourtant, alors que les auteur(e)s maghrébin(e)s peinent souvent 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.* (cf. note 511), 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 d'une création littéraire féminine donnant la part belle à l'expression du corps et de la sexualité qui touche, non sans ambivalence, les pays occidentaux[567], mais aussi, depuis une vingtaine d'années comme on l'a vu, les pays arabes et en particulier le Maroc, 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 – cf. encadré n° 2 – 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 »,

[566] Pour une mise en perspective, cf. Morgan G. et Poynting S. (dir.), *Global Islamophobia : Muslims and Moral Panic in the West*, London, Ashgate, 2012.

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

La Traversée des sens, qui présente de très nombreuses similitudes avec *L'Amande*. Tout comme le précédent en effet, le roman, dont l'intrigue est cette fois située dans l'Algérie coloniale, décrit dans une langue crue l'initiation sexuelle d'une jeune musulmane, Leïla Omran. Au fil d'un parcours initiatique, elle découvre le plaisir et la liberté grâce aux conseils de sa tante affranchie, Zobida[568], narratrice du récit. Quadragénaire analphabète, épicurienne et libertine, cette dernière est devenue après un heureux veuvage « experte du sexe » et « cantatrice du désir[569] », grâce notamment à la liaison clandestine qu'elle entretient avec Ali, l'instituteur du village et qu'elle présente ainsi :

> « 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[570]. »

Battue tout au long de son union par Sadek, l'époux brutal qui lui avait été imposé et qui évoquait régulièrement versets du Coran et *hadîths*[571] pour justifier les mauvais traitements qu'il lui infligeait, ne voyant depuis lors dans les hommes que lâcheté, bigoterie et machisme, Zobida 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* [désordre, chaos social et moral]. Gagnant hypocritement 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, « blindée » à l'adolescence, malencontreusement non « dénouée » avant

---

[568] 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 ! » (Nedjma, *La Traversée des sens*, *op. cit*.).

[569] *Id*.

[570] *Id*.

[571] Un *hadîth* désigne des récits oraux, généralement courts, du Prophète et, par extension, un recueil qui comprend l'ensemble des traditions relatives aux actes et aux paroles de Mahomet et de ses compagnons, considérés comme des principes de gouvernance personnelle et collective pour les musulmans. Cf. Mervin S., *op. cit*., p. 35 et 49.

le mariage et chassée par son époux qui n'a pu la pénétrer lors de la nuit de noces (cf. *supra* II.C.2 et II.E.1). Zobida est donc censée accompagner la jeune femme dans la quête de sa « blindeuse » qui doit lever le sortilège.

Au-delà du sort qui « cadenasserait » la jeune mariée, Zobida estime surtout que sa nièce est une nouvelle victime d'une culture où le plaisir est un péché et la sexualité conjugale 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[572] », martèle ainsi Zobida quand sa protégée, qui a intériorisé depuis l'enfance le caractère sacré [*hâram*] 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 comme on l'a déjà souligné, dans le monde arabo-musulman, les notions de pudeur, d'honneur, de honte, de péché associées à l'interdit de la virginité contraignent drastiquement les corps, soumis aux prescriptions religieuses, aux pressions familiales et à la surveillance polymorphe du clan[573]. 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[574]. » Le voyage initiatique sensuel des deux femmes, métaphore du processus de (re)construction identitaire de Leïla, emprunte 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, la jeune femme découvrira aussi que sa tante, depuis le début, a utilisé le sortilège du « blindage » pour régler ses comptes avec la communauté…

On l'aura compris : à l'instar de *L'Amande*, *La Traversée des sens* dénonce avec virulence la condition réservée aux femmes dans une société androcentrée, présentée comme féodale et théocratique, tout en se référant aux codes érotiques des contes

[572] Nedjma, *La Traversée des sens*, *op. cit*.
[573] Cf. aussi Chebel M., *Le Corps en Islam*, *op. cit.*
[574] Nedjma, *La Traversée des sens*, *op. cit*.

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[575], en particulier par le biais de la référence, obsédante dans chacun des récits, à l'interdit rémanent de la virginité féminine.

Au-delà du « coup » éditorial manifeste, les deux « contes intimes » de Nedjma en disent beaucoup sur les constructions sociales et les contrôles polymorphes du corps et de la sexualité des femmes dans une société arabo-musulmane où le primat est donné au masculin. Mais s'ils dénoncent indéniablement les tabous sexuels fondant l'ordre patriarcal et s'ils remettent en question la domination masculine, ils contribuent aussi, dans le même temps, à renforcer un certain nombre de stéréotypes orientalistes et/ou genrés. La subversion qu'ils opèrent apparaît ainsi profondément ambivalente.

D'abord, aucun des deux romans n'évite les clichés orientalistes érotisants, dont la plupart des éditeurs français et étrangers font d'ailleurs largement écho et usage dans les différents visuels photographiques illustrant les premières de couverture, autres marqueurs clefs du paratexte et indices du pouvoir de représentation occidental. Certains figurent une femme voilée dont on ne voit, par contraste, qu'un œil fardé (Italie), les yeux baissés mais ostensiblement nue sous son voile (France, Espagne), ou dont on n'aperçoit que les seules mains jointes dans un voile niché au creux des cuisses (Pays-Bas). Plus explicitement érotiques, d'autres visuels dévoilent à demi, à l'ombre suggestive des moucharabiehs, un corps féminin de face, dénudé au moins jusqu'à la taille, dont les yeux clos ou baissés suggèrent la pudeur et/ou la soumission (France, Canada) ou parfois même dépersonnalisé, sans tête (Allemagne, Italie). Plusieurs photographies présentent un dos féminin plus ou moins dénudé, droit (France) ou courbé (États-Unis), orné de dessins orientaux tracés au henné, avec (France) ou sans visage (États-Unis), ou tenant des fleurs ou un voile rouges, couleur symbole de la passion amoureuse, devant une longue chevelure brune dénouée, autre attribut classique de séduction féminine (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 orientaliste : 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

[575] Cf. Charpentier I., « Amande amère… », *op. cit.*

position sexuellement explicite. Seule une édition japonaise innove en exposant uniquement la partie inférieure de deux corps nus, sans têtes, l'un féminin, l'autre masculin, couchés et enlacés face à face sur un lit parsemé de pétales de roses rouges. Non moins orientalistes, d'autres premières de couverture présentent le porche 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 lascive une fois le seuil du foyer franchi[576]. 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 *La Traversée des sens* apparaît peuplée d'hommes machistes et jaloux, de femmes lubriques et rusées, de gynécées où épouses légitimes et concubines lascives complotent pour s'attirer les faveurs masculines. L'imagerie orientaliste fantasmatique du harem fonctionne à plein, sans que Nedjma ne cherche à détourner ou subvertir les stéréotypes – comme ont pu le faire, avant elle, Assia Djebar ou Leïla Sebbar dans leurs œuvres.

Au-delà de ces éléments du paratexte éditorial pour lesquels Nedjma n'a pas nécessairement été consultée, il convient de reconsidérer plus précisément l'argument premier de *L'Amande* : après cinq années du « hideux mariage[577] » forcé avec Hmed, caractérisées par la soumission, la violence et la frustration sexuelles, Badra va quitter époux, foyer et village natal. Elle est traquée par Ali, son « coquelet de frère cadet […] que la mort récente de [son] père désignait d'office comme [son] tuteur[578]. » Plaçant « son honneur dans la culotte des femelles de la tribu[579] », le jeune homme veut en effet venger cette fugue qui le déshonore. Mais Badra parvient néanmoins à se réfugier 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

[576] Pour une mise en question de ce cliché, cf. Mernissi F., *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.
[577] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*, p. 121.
[578] *Id.*
[579] *Id.*

fassie d'origine andalouse fortunée et peu conventionnelle[580]. Avec lui, Badra expérimente la sensualité et vit une passion charnelle dévorante. Menée par son « con, le plus beau de la terre[581] », 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 (cf. *supra* II.E.1). Subjuguée par son Pygmalion, initiateur érotique vénéneux, expérimenté et raffiné, Badra, muette et soumise, 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[582], vierge et neuve, sans espoir, sans mots. Il a attendu que je me livre à lui et je l'ai fait […]. 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. Il a vu que j'avais mal, m'a caressé le dos, y semant des coups de langue et de morsures, a aspiré longuement mes nymphes. […] Combien de

[580] « Peu conventionnelle » ne signifie pas irrespectueuse de certains codes. 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. Elle a déposé un baiser sur le front de la jeune épouse et glissé un bracelet en or enfoui dans un foulard sous son oreiller. » (*Ibid*., p. 170-171).

[581] *Id*.

[582] Nedjma opère 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 XI^e^ 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.

> fois suis-je revenue à la bouche de Driss 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[583]. »

Tout se passe comme si le corps auparavant nié de Badra connaissait, lors de cette première véritable 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 et genré) de s'offrir « vierge et neuve[584] » 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 (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 d'une part 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 sans qu'il n'en tienne compte. 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 une distribution inégale des ressources sociales et culturelles au profit de Driss, Badra s'avérant, sur tous les plans, totalement dominée par celui qu'elle nomme d'ailleurs son « maître et bourreau[585] ». Ainsi, Driss, pourtant célibataire, refuse-t-il catégoriquement d'épouser sa maîtresse, condamnant ainsi leur liaison à la clandestinité et Badra à

[583] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*, p. 91 et 110.
[584] *Ibid.*, p. 91.
[585] *Id.*

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 hétérosexuels – sodomie, orgies, 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[586]. 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 »[587]…

Á la fin du récit, Badra, après avoir revu une dernière fois un Driss repentant et mourant, rentre, « lavée des désirs[588] », 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[589] : de manière assez convenue, un tel parcours libertin au féminin se devant bien d'avoir une « morale », celle qui a voulu se libérer socialement et sexuellement finit seule, sans amour ni sexualité de retour à Imchouk où, grâce à l'initiation culturelle de son ancien amant, elle découvre les bienfaits de certaines valeurs dans la littérature des Anciens léguée par Driss. Elle se rapproche alors, « pacifiée », de sa culture arabo-musulmane[590]. Une sorte de retour du refoulé en somme… La suite de *L'Amande*, parue en mars 2012, toujours chez Plon, sous le titre *Toi l'Arabe !*, n'éloigne en rien 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

[586] Pour une analyse littéraire, cf. Destaix A., « 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.
[587] Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*, p. 195.
[588] *Ibid*., p. 104.
[589] Pour des conclusions analogues sur des récits d'autres écrivaines francophones, volontiers présentés comme subversifs mais rendossant, *in fine*, un certain nombre de stéréotypes, cf. Détrez C. et Simon A., *op. cit*.
[590] Cf. aussi les remarques fines de Rao S., « Corps, exil et temporalité dans *L'Amande* », in *Poexil. Temporalités de l'exil*, Montréal, Université de Montréal, 2007.

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 semble décidément pas prête à sortir des thématiques stéréotypées « dans l'air du temps »…

Si un certain nombre de tabous sexuels, tel celui de la virginité, sont progressivement en passe d'être levés dans la littérature écrite par des femmes (franco-)maghrébines – à défaut d'être toujours bravés dans le réel –, il nous a semblé intéressant de souligner, pour ne pas conclure, qu'il y en a au moins un qui tarde à tomber littérairement : celui de l'homosexualité (féminine).

V. C. Le dernier tabou ? Aborder l'homosexualité (féminine) en littérature au Maghreb quand on est une femme : une subversion politique de l'ordre patriarcal hétéronormatif

Il semble en effet, si l'on tient compte des préventions et hésitations recueillies à ce propos au cours de divers entretiens menés en Algérie et au Maroc de 2006 à 2011, que la subversion politique « ultime » de l'ordre patriarcal des sociétés arabo-musulmanes consisterait, pour les écrivain(e)s maghrébin(e)s interrogé(e)s, à contester et transgresser l'hétéronormativité dont l'islam est garant. La proscription islamique se traduit en droit positif, qui rend également les sexualités non-hégémoniques illicites.

V. C. 1. Un contexte institutionnel (religieux et juridique) répressif, des pratiques indicibles et invisibles

En Algérie, où la sexualité n'est officiellement envisagée, comme l'exige la *charî'a* islamique, que dans le cadre du mariage et dans sa finalité procréatrice, et où la croissance démographique est encouragée, l'homosexualité, socialement stigmatisée, est qualifiée d'« acte contre nature ». Criminalisée par les articles 333 et 338 du Code pénal (peu appliqués toutefois dans les faits), elle est passible d'une peine d'emprisonnement de deux mois à deux ans, et de 500 à 2 000 dinars (5 à 20 €) d'amende. Au Maroc, toujours au nom de la morale musulmane juridiquement garantie par l'État, l'homosexualité est un délit, passible de peines d'emprisonnement de six mois à trois ans et d'amendes allant de 120 à 1 200 dirhams (10 à 100 € – article 489 du Code

pénal), et ces dernières années, plusieurs arrestations d'homosexuels sont effectivement survenues (une quarantaine par exemple à Tétouan en 2004, lors d'une fête d'anniversaire). Et même s'il y a souvent loin de la loi aux pratiques, il faut souligner que le sujet est tellement tabou dans le monde arabe qu'il n'existe pas de mot spécifique pour nommer l'homosexualité en général[591], alors même que la séparation rigoureuse entre les sexes[592] semble objectivement la favoriser[593]. Une (relative) tolérance sociale semble néanmoins exister à l'égard de l'homo-érotisme en tant que « sexualité subalterne », à condition toutefois qu'aucune « identité gay » ne soit publiquement revendiquée[594] et que les hommes concernés acceptent de se marier.

Enquêter sociologiquement sur cet objet dans le Maghreb contemporain, en particulier lorsque cette orientation sexuelle se décline au féminin, paraît ainsi, pour l'instant au moins, extrêmement difficile. L'importance quantitative réelle de telles sexualités non-hégémoniques, condamnées à la clandestinité, demeure d'ailleurs largement inconnue, en la (quasi) absence d'investigations menées sur les pratiques homosexuelles au Maroc[595] et, *a fortiori*, en Algérie. Malgré le développement, dans la majorité des sociétés musulmanes en transition – du Maghreb et au-delà –, des discours sanitaires en vue d'assurer une prévention en matière de transmission du sida[596], les pouvoirs politiques conservateurs, sommés de composer avec les instances religieuses les plus fondamentalistes, peinent en effet à encourager des enquêtes visant à investiguer les comportements sexuels (et donc aussi homosexuels) en dehors de toute considération morale, cette première étape risquant inévitablement de déboucher sur le constat chiffré

[591] Le mot « *zemmel* » (ou « *zamel* ») [« pédé »] est une insulte, qui peut également être adressée aux hétérosexuels.

[592] Cf. Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.*

[593] Cf. Whitaker B., *Parias : gays et lesbiennes dans le monde arabe*, Paris, Demopolis, 2008 ; Kugle S., *Homosexuality in Islam : Islamic Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, London, Oneworld, 2010. Pour des mises en perspective historique, cf. El-Rouayheb K., *L'Amour des garçons en pays arabo-islamique. XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Éd. Epel, 2010 et Roscoe W. et O'Murray S., *Islamic Homosexualities : Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press, 1997.

[594] Sur ces enjeux, on pourra se reporter à l'enquête qualitative (fondée sur de l'observation participante et des entretiens) de Gianfranco Rebucini, effectuée à Marrakech entre 2002 et 2005. Pour des synthèses, cf. Rebucini G., « Lieux de l'homoérotisme et de l'homosexualité masculine à Marrakech – Organisation et réorganisation des espaces dédiés », *L'Espace politique*, n° 13, 2011 [en ligne : http://espacepolitique.revues.org/index1830.html] et « À pertes et profits. Économie des plaisirs et des échanges "sexuels" entre hommes au Maroc », in Broqua C., Deschamps C. et Kraus C. (dir.), *op. cit*. Ces articles sont issus d'une thèse d'anthropologie sociale : *Les Masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, Thèse de Doctorat, Paris, EHESS, 2009. Cf. aussi Roscoe W. et O'Murray S., *op. cit.* ; Patanè V., « Homosexuality in the Middle East and North Africa », in Aldrich R. (ed.), *Gay Life and Culture – A World History*, New York, Universe, 2006.

[595] Si l'on excepte les travaux anthropologiques de G. Rebucini précités.

[596] Cf. Dialmy A., *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, *op. cit*.

de l'importance de pratiques juridiquement illicites et religieusement transgressives au sein d'un univers de sens androcentré et hétéronormé.

Condamnée tant par le droit positif que par le droit musulman [*fiqh*], l'homosexualité, qu'elle soit masculine ou féminine, relève dès lors de pratiques socialement invisibles, tout comme elle apparaît littéralement indicible. Elle ne fait d'ailleurs localement l'objet de (presque) aucune revendication ou militantisme affiché (y compris au sein des associations féministes), et ce d'autant moins que le Code pénal marocain par exemple interdit la fondation d'associations sur la base de l'orientation sexuelle (article 489). Malgré cette restriction de la capacité d'agir (*agency*) des individus, on notera toutefois qu'en avril 2009, la première association laïque de défense des Lesbiennes, Gays, Bisexuels, Transgenres et Queers (LGBTQ) marocains, fondée en 2004 à Tanger et basée à Madrid, Kif kif, comptant une cinquantaine de membres actifs dans le royaume chérifien et 500 à l'étranger, a émergé dans l'espace public, en tentant d'organiser à Marrakech une conférence sur les sexualités dominées contre l'avis des autorités. Á cette occasion, le Ministère de l'Intérieur a réaffirmé dans un communiqué sa « ferme détermination à lutter, dans le cadre des lois en vigueur, contre tous les agissements visant à porter atteinte [aux] valeurs religieuses et morales. » Il a ajouté que « les services de police et les autorités administratives [veillaient] inlassablement à lutter contre toutes les manifestations de dérive morale [...] et [intervenaient] au quotidien en cas de besoin pour réprimer les auteurs de tout acte attentatoire aux coutumes et aux mœurs. » Le site Internet de l'association a ensuite été « *hacké* », et la page d'accueil remplacée par des versets du Coran, accompagnés d'une image de pendus. En arabe, un message menaçant prévenait : « Quand on fait ce genre de choses, il faut s'attendre à être châtié par Dieu. »

Mais il faut souligner que ce genre d'activisme homosexuel demeure encore très rare, même si, en avril 2010, a vu le jour le premier magazine mensuel « altersexuel » du monde arabe, *Mithly*[597], fondé par le Marocain Samir Bergachi, également coordinateur général de Kif kif, et dont la rédaction est basée à Madrid. Alors que le magazine n'a pas d'existence officielle au Maroc, 200 exemplaires des deux premiers numéros ont été imprimés et diffusés clandestinement à Rabat, mais les concepteurs du projet souhaitent concentrer leurs efforts sur la version Internet du magazine, pour des raisons de

[597] Dans une logique d'« *empowerment* », le mot *mithliyya*, traduction savante récente en arabe du terme « homosexualité », vise depuis peu à désigner les homosexuel(le)s de manière non normative, en insistant sur « l'amour du même (sexe) ». Cf. Massad J., *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, notamment p. 172.

commodité et d'accessibilité élargie. La naissance de ce magazine a fait l'objet d'une campagne médiatique de dénigrement de la part de responsables du Parti de la Justice et du Développement (PJD), principal parti politique islamo-conservateur marocain – et grand vainqueur des élections législatives de novembre 2011 avec plus d'un quart des suffrages exprimés (27,08 %), ce qui lui a permis d'obtenir près du quart des sièges de la nouvelle Assemblée et un nouveau chef de gouvernement issu de ses rangs, Abdelilah Benkirane[598] –, qui y voit une « incitation » à l'homosexualité. Pour les gays au moins, des réseaux informels, des « communautés en pointillés » semblent donc progressivement émerger, grâce notamment aux ressources permises par Internet, dans des lieux discrets de rencontre (salons de thé, (cyber)cafés, restaurants, bars et boîtes de nuit « mixtes », hammams, places, boulevards et jardins publics…), au cœur des grandes villes comme Marrakech, Casablanca, Tanger, Rabat, Agadir, Oujda, mais aussi Alger ou Constantine. C'est ce qu'explique en entretien l'universitaire marocaine Soumaya Naamane Guessous, qui s'est pourtant intéressée par le passé, comme on l'a vu, à d'autres enjeux socialement et religieusement très « sensibles », comme la sexualité féminine (cf. *supra* encadré n° 1)[599], les grossesses illégitimes et les mères célibataires[600], et qui déplore de ne pouvoir travailler actuellement sur l'homosexualité, en particulier féminine :

> « Je voulais travailler sur l'homosexualité au Maroc à maintes reprises. Et… je ne l'ai pas fait. [Elle réfléchit] D'abord parce que les femmes… homosexuelles… ne parlent pas. Elles sont difficiles à repérer, leur r-… elles ne vivent pas en réseau, contrairement aux homosexuels hommes qui, eux, vivent en réseau, un réseau très solidaire, et il suffit de connaître deux-trois homosexuels hommes pour être réellement admis dans le réseau. J'ai longtemps essayé d'introduire… de m'introduire dans le monde homosexuel féminin, je n'y suis pas du tout arrivée. Euh… je suis admise dans des réseaux homosexuels hommes

[598] Dans l'une de ses premières interviews avec des journalistes français après sa nomination, A. Benkirane a annoncé qu'il ne permettrait aucune manifestation d'homosexuels dans le royaume. Il faut noter qu'après sa large victoire aux législatives de novembre 2011, où il a remporté 107 sièges sur 395 – avec une participation toutefois assez faible : 45,4 % –, le PJD a du s'allier pour gouverner avec la *Koutla*, une union qui regroupe l'Istiqlal, l'ancien parti conservateur de gouvernement proche du Palais royal, et deux partis de gauche en perte de vitesse : Le Mouvement Populaire (MP) et le Parti du Progrès et du Socialisme (PPS). Le PJD contrôle dorénavant près d'un tiers (dix) des trente postes ministériels, dont certains ministères « sensibles » (justice, famille et solidarité – tenu par la seule femme du gouvernement –, équipement et transports, enseignement supérieur, recherche scientifique et formation des cadres, commerce, industrie et nouvelles technologies, mais aussi affaires étrangères, communication et budget), mais pas les principaux portefeuilles économiques (économie et finances, énergie et mines, artisanat) ni celui de l'éducation nationale, dévolus aux six Ministres de l'Istiqlal.

[599] Cf. Naamane Guessous S., *Au-delà de toute pudeur*, *op. cit.*

[600] Cf. Naamane Guessous S., *Grossesses de la honte*, *op. cit*.

> […]… J'ai commencé un travail avec eux, mais je ne l'ai pas terminé, parce que dans la situation actuelle, ce serait véritablement leur porter atteinte. Et je suis frustrée de ne pas l'avoir fait[601]. »

Les choses ne paraissent guère plus simples en littérature, qu'elle soit produite par des hommes ou par des femmes[602].

V. C. 2 L'homosexualité masculine dans les œuvres d'écrivains maghrébins d'expression française depuis les années 1950 : les prémices d'une prise d'écriture

Depuis les années 1950, de nombreux romanciers maghrébins d'expression française publiés dans l'Hexagone ont évoqué dans leurs œuvres littéraires la fréquence et l'« ordinarité » des pratiques sexuelles entre mineurs et adultes de sexe masculin. Si l'islam condamne la sodomie, le péché est en effet considéré comme moins « grave » et, finalement, toléré socialement, s'il est pratiqué sur un enfant impubère, auquel la religion ne reconnaît pas d'identité sexuelle. Si l'on en croit tant les anthropologues que les écrivains, compte tenu de la séparation stricte des espaces entre les sexes[603] et de la contention sexuelle, de telles pratiques seraient fréquentes[604], en particulier dans deux lieux masculins où les corps enfantins et adultes se côtoient, l'école coranique et le hammam. Ainsi, dans *Le Passé simple* du Marocain Driss Chraïbi (1954), sont évoquées trois scènes de pédophilie homosexuelle présentées comme « ordinaires », auxquelles l'écrivain n'est pas mêlé et qu'il condamne[605]. Dans son court récit autobiographique *Le Pain nu*[606], rédigé en arabe, l'écrivain tangérois sulfureux Mohamed Choukri relate de

[601] Naamane Guessous S., Entretien, *op. cit*.
[602] Cf. Hayes J., *Queer Nations : Marginal Sexualities in the Maghreb*, Chicago, University of Chicago Press, 2000. Cf. aussi Charpentier I., « Figures ambivalentes d'un masculin non hégémonique. Représentations de l'homosexualité masculine dans la littérature maghrébine », in Gronemann C. et Gebhard M. (dir.), *Masculinités maghrébines à négocier : conceptions littéraires et cinématographiques du masculin*, Amsterdam, Rodopi, 2012 et, de la même auteure, **«** Le dernier tabou ? L'homosexualité dans la littérature (franco-)maghrébine écrite par des femmes », in Baïda A. et Zaganiaris J. (dir.), *op. cit*.
[603] Cf. Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.*
[604] Plus surveillées et moins « accessibles », les filles, qui fréquentent les bains féminins avec leurs mères, semblent relativement moins exposées au risque que les garçons, d'autant que les enjeux d'honneur liés à la préservation de leur virginité avant le mariage sont particulièrement saillants.
[605] L'écrivain rapporte ainsi une scène où un marchand, le Père Abbou, s'adresse à un jeune garçon : « – Je te baise à toutes les prières du soir, c'est entendu. Mais tu manges plus de sauterelles que n'en valent ton derrière et tes yeux de gazelle. […] Écoute, mon fils. Tu es impossible. J'ai été plus qu'un père pour toi. Je t'ai recueilli, sauvé de la rue et des mauvaises fréquentations. » Chraïbi D., *Le Passé simple*, Paris, Gallimard, 1954, p. 51.
[606] Cf. Choukri M., *Le Pain nu*, Paris, Points Seuil, coll. « Littérature », 1980 [e.o. : 1972].

manière crue sa première expérience homosexuelle lorsque, adolescent, il viole un enfant plus jeune que lui, qui le dénonce. De même, dans *L'Écrivain public* (1983), Tahar Ben Jelloun assène : « Dans notre quartier, il y avait deux catégories de gosses : les faibles, ceux qui donnent leur cul, et les autres, ceux qui le prennent. Tout tournait autour de cette division[607]. » Notons cependant avec Georges-Henri Bousquet que ces pratiques, communes, ne paraissent susciter à l'époque que peu d'émoi, surtout si elles surviennent au sein d'une même classe d'âge : « La pédérastie entre enfants ou jeunes gens ne soulève pas d'indignation bien grande ; s'il s'agit d'enfants, elle n'est d'ailleurs pas théoriquement un *zina*[608] » [*i.e.* relevant, selon l'islam, de pratiques sexuelles illicites]. Dans les écoles coraniques, il ne semble pas rare que les enfants plus âgés initient les plus jeunes, ou bien que ce soit, sur le modèle de la Grèce antique, les maîtres religieux qui assurent, en toute impunité, « l'apprentissage sexuel des disciples », ainsi que l'a rapporté Driss Chraïbi dans *Le Passé simple*[609]. Le climat de peur, de soumission subi par les garçons varie selon le degré de violence des agressions sexuelles. Dans son premier roman autobiographique, *La Répudiation* (1972), le romancier algérien Rachid Boudjedra a également évoqué l'apparente banalité des actes sexuels imposés par les maîtres aux élèves dans les écoles coraniques, avec le silence, voire la bénédiction des parents. L'écrivain suggère même dans cet extrait que, minorant la violence de telles pratiques, les garçons peuvent faire un usage tactique des faveurs qu'ils accordent à leurs maîtres :

> « En hiver, j'aime beaucoup somnoler et le maître n'y peut rien car je lui fais du chantage : l'année dernière il m'a fait des propositions malhonnêtes et je les ai acceptées afin qu'il me laisse en paix [...]. Tout le monde accepte les propositions du maître coranique ! Il nous caresse furtivement les cuisses et quelque chose de dur nous brûle le coccyx. C'est tout ! Je sais que ce n'est pas grave [...]. Les parents généralement ferment les yeux pour ne pas mettre en accusation un homme qui porte en son sein la parole de Dieu…[610] »

[607] Ben Jelloun T., *L'Écrivain public*, Paris, Seuil, 1983, p. 32.
[608] Bousquet G.-H., *L'Éthique sexuelle de l'islam*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1990 [1re éd. 1966], p. 72.
[609] Cf Chraïbi D., *Le Passé simple*, *op. cit*.
[610] Boudjedra R., *La Répudiation*, *op. cit*., p. 94. Cf. aussi Hayes J., « Approches de l'homosexualité et de l'homoérotisme chez Boudjedra, Mammeri et Sebbar », *Présence francophone*, n° 43, 1993, p. 149-180.

Dans ses textes autobiographiques *Messaouda* (1983)[611] et *Les Enfants des rues étroites* (1986)[612], l'universitaire et écrivain marocain exilé Abdelhak Serhane, politiquement et socialement engagé, décrit également les écoles coraniques, mais aussi les hammams, comme des terrains de chasse privilégiés des amateurs de mineurs.

Concernant l'homosexualité masculine, dès les années 1950, des romanciers marocains d'expression française publiés dans l'Hexagone, revendiquant toutefois une sexualité majoritairement hétérosexuelle, ont évoqué, de manière incidente, de telles expériences dans leur jeunesse, les deux premiers, qui plus est, dans des récits clairement autobiographiques. Ainsi, dans *Le Passé simple*, Driss Chraïbi suggère la relation homosexuelle liant son narrateur au personnage du colon français Roche[613], et on trouve aussi de telles allusions dans son autre roman autobiographique *La Civilisation, ma Mère !...*[614] Dans *Le Pain nu*, Mohamed Choukri relate sa seconde (et dernière) expérience homosexuelle, dans un cadre prostitutionnel – il se donne à un vieillard à Tanger[615]. En 1985, dans son roman *L'Enfant de sable*, Tahar Ben Jelloun a également évoqué les rencontres homosexuelles entre masseurs et clients dans les « coins sombres » des hammams, et « l'extension de la prostitution masculine », essentiellement entre touristes européens et adolescents marocains[616]. Plus récemment et dans le cadre algérien cette fois, il faut citer le roman du journaliste au *Quotidien d'Oran* Kamel Daoud, *Ô Pharaon*, paru aux éditions oranaises Dar-El-Gharb en 2005, qui, sous couvert d'une fable, fait œuvre de critique politique. Il dénonce avec causticité les agissements entre 1994 et 1997 du riche maire analphabète et homosexuel d'une ville moyenne de l'Ouest algérien, devant sa nomination à ses réseaux corrompus d'amitiés politiques. Dans ce bourg déchiré par les rivalités opposant deux tribus, la population craint le « maire pharaon » et sa milice, soutenus par les quatre personnalités

[611] « Dans le bain des hommes, tout m'invitait à l'homosexualité. J'avais toujours peur de m'y rendre seul. Les hommes nus étaient aux aguets. Ils attendaient l'arrivée de l'enfant pour tracer sur son corps les signes violents de leur désir. » Serhane A., *Messaouda*, Paris, Seuil, 1983, p. 38.
[612] « Tu as de la chance avec les gamins, dit le boutiquier d'en face à l'Éléphant. Moi, je ne sais pas leur parler. Mon truc, c'est le hammam. C'est là que je procède à l'exécution de ma stratégie. D'abord, je déniche l'enfant solitaire. » Serhane A., *Les Enfants des rues étroites*, Paris, Seuil, 1986, p. 23.
[613] Chraïbi D., *Le Passé simple*, *op. cit.*, notamment p. 14 et 16.
[614] Chraïbi D., *La Civilisation, ma mère !...*, *op. cit.*
[615] Choukri M., *Le Pain nu*, *op. cit.*, p. 82. On notera que si, officiellement, l'érotisme cru dans l'évocation des expériences sexuelles multiples du narrateur, ainsi que son addiction à l'alcool, ont valu au roman d'être interdit au Maroc pendant près de vingt ans – sur décision, en 1983, du Ministre de l'Intérieur D. Basri, jusqu'en 2000 –, c'est très certainement aussi l'âpre dénonciation des injustices sociales criantes rongeant la société marocaine que comporte *Le Pain nu* qui contribue à expliquer cette longue censure.
[616] Ben Jelloun T., *L'Enfant de sable*, *op. cit.*, respectivement p. 36 et p. 138.

les plus puissantes de la ville : un colonel également corrompu, un *wali* [préfet] fantasque, un chef de *daïra* [sous-préfet] sans scrupules et un commissaire principal pervers. Ces cinq personnages ont été réunis dans ce lieu par la décision d'un haut responsable politique national, qui cherchait à punir les habitants dont nombre d'enfants avait rejoint les maquis islamistes. Dès le début du récit, le maire fait l'objet d'une plainte envoyée au gouvernement central – lui-même miné par les conflits internes – par un garde communal qu'il a abusé sexuellement dans son bureau orné du drapeau national et du portrait officiel du Président de la République, mais demeurera protégé par la police politique du régime. Dans le roman, l'homosexualité masculine, accompagnée de violence, est implicitement présentée comme l'une des manifestations caractéristiques des abus de pouvoir fréquents de la part d'une caste dirigeante corrompue.

Sur un tout autre registre, depuis le milieu des années 1990, la dénonciation et la transgression frontales de l'hétéronormativité demeurent essentiellement le fait d'auteurs marocains gays trentenaires, exilés après leur *coming out* – et la rupture familiale qui en a fréquemment résulté – en France, où ils vivent, travaillent et sont désormais publiés. D'origine sociale souvent (très) populaire, brillants diplômés du supérieur (en littérature française la plupart du temps) et souvent intellectuels de première génération, ces déclassés par le haut revendiquent publiquement leur homosexualité dans des œuvres autobiographiques ou autofictionnelles rédigées en français[617]. Parmi ces écrivains, il faut citer Rachid O., publié depuis 1995 chez Gallimard[618], Karim Nasseri, dont les œuvres paraissent chez Denoël depuis 1998[619], Abdellah Taïa initialement publié chez Séguier à partir de 2000, puis aux éditions du

[617] Pour des analyses de cette littérature (franco-)marocaine homosexuelle qui développe frontalement depuis les années 1990 le thème de « l'attirance du même », cf. Zekri K., *Fictions du réel*, *op. cit.* et, du même auteur, « Littérature marocaine et transgression de l'hétéronormativité », in Zoberman P. (dir.), *Queer : autres temps, autres lieux*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 165-185 ; « Récits homoérotiques et récits au féminin dans la littérature marocaine », in Gronemann C. et Pasquier W. (dir.), *Scènes des genres au Maghreb*, *op. cit.*, p. 231-247. Cf. aussi Zaganiaris J., « La Question Queer au Maroc : identités sexuées et transgenre au sein de la littérature marocaine de langue française », *Confluences Méditerranée*, n° 80, février-mars 2012, p. 145-161. Pour des mises en perspective, cf. Patanè V., *Arabi e noi – Amori gay nel Maghreb*, Rome, Deriveapprodi, 2002 ; Dakhlia J., « Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 5, septembre-octobre 2007, p. 1097-1120 et Habib S., *Islam and Homosexuality*, Praeger Publishers, 2009.

[618] Cf. O. R., *L'Enfant ébloui*, Paris, Gallimard, 1995 ; *Plusieurs vies*, Paris, Gallimard, 1996 *; Chocolat chaud*, Paris, Gallimard, 1998 ; *Ce qui reste*, Paris, Gallimard, 2003.

[619] Cf. Nasseri K., *Chroniques d'un enfant du hammam*, Paris, Denoël, 1998 ; *Noces et funérailles*, Paris, Denoël, 2001.

Seuil depuis 2006[620], mais également diffusé au Maroc par les éditions Tarik[621] et traduit en espagnol et néerlandais, ou encore Mohamed Leftah, plus âgé que les premiers, exilé en Égypte de 2000 à sa mort en 2008 et publié aux Éditions de La Différence[622]. Mais même dans ce contexte d'exil, l'autocensure reste forte, qui explique le recours au pseudonyme (Rachid O.) et la réticence des auteurs gays à évoquer directement la nudité des corps homosexuels, encore moins les actes sexuels proprement dits auxquels ils se livrent. Dénonçant radicalement la phallocratie, la masculinité hégémonique viriliste[623] et l'hétérosexisme[624], défendant le droit de chacun de disposer de son corps, seul Mohamed Leftah (qui ne revendique pourtant publiquement aucune orientation homosexuelle) célèbre ainsi le plaisir du partenaire dit « passif », *i.e.* le plus méprisé et dégradé qui soit dans les représentations[625].

Dans ce panorama, il convient également de faire une place à l'autobiographie d'une transsexuelle algérienne, première littéraire dans le monde arabe. Publié à Beyrouth en 2010 par l'éditeur Dâr al-Sâqi, le récit cathartique *Mémoires de Randa la trans* a été co-écrit sous le pseudonyme de Randa avec l'aide de l'écrivain et journaliste politique libanais Hazem Saghieh. Il raconte la trajectoire de Randa, née Fouad, de sexe masculin

---

[620] Cf. Taïa A., *Mon Maroc*, Paris, Séguier, 2000 ; *Le Rouge du tarbouche*, Paris, Séguier et Casablanca, Tarik, 2005 ; *L'Armée du salut*, Paris, Seuil, 2006 ; *Une Mélancolie arabe*, Paris, Seuil, 2008 ; *Le Jour du roi*, Paris, Seuil, 2010 (Prix de Flore).

[621] Les rappels à l'ordre religieux et hétérosexistes que déclenchent dans la presse marocaine arabophone les récits et les prises de position publiques en faveur de l'homosexualité du jeune écrivain originaire de Salé peuvent être extrêmement violents, comme en témoigne l'une des chroniques quotidiennes de Rachid Nini, directeur de la publication d'*Al Massae*, le quotidien le plus diffusé au Maroc. Considérant les homosexuels comme des « êtres anormaux » qu'il convient de ne surtout pas « exhiber » en public, ce dernier a quasiment appelé au lynchage d'A. Taïa après le passage de ce dernier durant l'été 2005 sur le plateau de *Grand angle*, l'émission phare de la seconde chaîne nationale de la télévision marocaine, 2M, émission où le mot d'« homosexualité » n'a pourtant jamais été prononcé. « Comment accepter qu'un tel individu passe sur la deuxième chaîne de télévision nationale, qui est financée par l'argent du contribuable marocain ? », s'insurge par exemple R. Nini. De même, *Attajdid*, le quotidien du PJD, principal parti politique islamo-conservateur marocain condamnant fermement l'homosexualité – et dont le directeur de publication, Mustapha El Khalfi, est devenu depuis 2011 Ministre de la communication et porte-parole du nouveau gouvernement où le PJD est majoritaire –, s'interroge : « Pourquoi Taïa bénéficie-t-il de tous ces passages à la télévision marocaine et pas les autres ? » En 2009, Mohamed Asseban, membre du Conseil des Oulémas de Rabat-Salé, n'hésite pas à demander dans la presse « le bûcher pour les homos ». On rappellera enfin que des groupes islamistes sont parvenus à faire interdire la tenue, en avril 2012, d'un colloque consacré à A. Taïa à l'Université de Marrakech. Pour une analyse psychosociologique des prises de position homophobes, cf. Fraïssé C. (dir.), *L'Homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.

[622] Cf. par exemple Leftah M., *Au Bonheur des limbes*, Paris, Éd. de La Différence, 2006 et *Le Dernier combat du capitaine Ni'Mat*, Paris, Éd. de La Différence, 2010. Publié à titre posthume (ingénieur informaticien, critique littéraire et journaliste, M. Leftah est mort au Caire en 2008), ce dernier roman, qui relate les aventures homosexuelles d'un ancien militaire égyptien, a reçu le Prix de la Mamounia en 2011.

[623] Cf. Tazi N., « Le Désert perpétuel », *op. cit*.

[624] Soit « un système de domination qui hiérarchise les sexualités et fait de l'hétérosexualité la marque exclusive de la normalité » (Rocchi J.-P., « Hétérosexisme », in Éribon D. (dir.), *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, 2003, p. 243).

[625] Cf. Chebel M., *L'Esprit de sérail*, *op. cit.*, notamment p. 29.

il y a une trentaine d'années dans une famille algérienne très aisée, son enfance troublée en tant que garçon, ses premières expériences sexuelles avec un homme, sa culpabilité, ses tentatives de suicide avortées, le naufrage de son mariage et la naissance de son fils, puis son combat pour briser les interdits en devenant transsexuelle. Randa précise qu'elle ne se considère ni comme homosexuel(le) ni comme bisexuel(le), mais comme une femme « emprisonnée dans un corps d'homme », dotée, pour son malheur, d'un pénis. « Cela n'a rien à voir avec l'orientation sexuelle. C'est un problème de genre », affirme-t-elle. En 2009, elle reçoit des menaces de mort de la part, dit-elle, de « groupes islamistes », qui l'amènent à quitter l'Algérie pour le Liban, où elle est accueillie par Helem, une association tolérée sans pour autant être légalement reconnue, qui lutte pour les droits des Lesbiennes, Gays, Bisexuels et Transgenres (LGBT). Elle vit actuellement à Beyrouth, dans l'attente de la finalisation du processus chirurgical de « réattribution de sexe » qui la transformera en femme.

V. C. 3. « Les voyeuses interdites »[626] – Constructions littéraires féminines de figures d'homosexuels masculins

Du côté des écrivaines (franco-)maghrébines, le traitement du thème de l'homosexualité masculine est très rare, même si on peut évoquer trois romans écrits en français et publiés, pour les deux premiers, dans le pays d'origine des auteures : celui de l'Algérienne Fériel Assima, *Rhoulem ou le sexe des anges*, celui de la journaliste et scénariste marocaine Bahaa Trabelsi, *Une Vie à trois*, enfin celui de la romancière franco-algérienne Nina Bouraoui, *Avant les hommes*.

Second roman de Fériel Assima publié à Alger en 1996, *Rhoulem ou le sexe des anges*[627], s'il aborde la prostitution masculine, évoque surtout la trajectoire d'un personnage à l'identité sexuelle ambiguë, sorte de « mignon » androgyne/hermaphrodite, Rhoulem, que les femmes moqueuses surnomment « l'homme coupé ». D'origine sociale très modeste, il se prostitue, alors qu'il est juste pubère, contre quelques légumes, pour subvenir aux besoins de la vieille femme qui a accouché sa mère, avant que cette dernière ne lui abandonne son nourrisson trop « différent ». Introverti et sombre, il subit sans réagir les railleries des filles avec lesquelles il travaille dans un atelier de confection textile. En décidant de quitter Oran

[626] On se permet un clin d'œil au titre du premier récit autofictionnel de Nina Bouraoui, *La Voyeuse interdite*, *op. cit.*
[627] Cf. Assima F., *Rhoulem ou le sexe des anges*, Alger, Marsa Éd., 1996.

pour Alger, Rhoulem se détache du monde des femmes. Dans le monde des hommes où il échoue, il découvre la violence à l'état brut. Très vite, il vit dans la peur, assistant chaque soir au viol collectif de l'enfant du boulanger qui l'héberge et qui abuse aussi régulièrement de lui. Il finit par se réfugier dans un cabaret sordide, où l'une des danseuses le prend en amitié, acceptant sa différence. Il se découvre des talents de danseur et forme sur scène avec elle un duo animant les nuits du bouge. S'il a une rapide liaison avec cette femme, c'est avec un homme qu'il satisfait ses fantasmes homosexuels dans un cimetière. On le voit, l'univers est glauque, mais le roman résiste nettement à la normativité genrée et sexuelle, en investissant nombre de thématiques chères au mouvement « post-structuraliste » et « déconstructiviste » *queer* relatives à la performativité des identités de genre et des orientations sexuelles[628]. Mais surtout, dans *Rhoulem ou le sexe des anges*, la domination sociale initiale du personnage central double la domination par l'orientation sexuelle, elle est même première et peut contribuer à expliquer, au moins en partie, la seconde.

Publiant exclusivement en France, la Franco-algérienne Nina Bouraoui, elle-même homosexuelle revendiquée, a également traité directement du thème de l'homosexualité masculine dans son dixième court roman *Avant les hommes* (2007)[629]. Situant l'action en France et écrit à la première personne, il raconte l'histoire de Jérémie, adolescent solitaire et tourmenté de 17 ans, en pleine confusion des sentiments, qui s'ennuie dans le petit pavillon proche d'une cité où il vit avec sa mère, (trop) séduisante hôtesse de l'air souvent absente et peu aimante. Au cours d'un été caniculaire, le jeune homme fiévreux fait l'apprentissage, dans la culpabilité[630], du désir frustré pour un autre lycéen hétérosexuel et indifférent, Sami, et fantasme sur cette passion charnelle obsédante, sensuellement mais poétiquement décrite[631]. Mais les corps des hommes qui l'entourent, presque interchangeables, lui rappellent tous celui de Sami dont il est secrètement amoureux, et Jérémie désire aussi la virilité adulte d'Alex, le nouvel amant de sa mère, celle de Ralph, son dealer de shit de la cité voisine, ou les corps masculins nus exposés dans les magazines.

---

[628] Cf. par exemple Zoberman P. (dir.), *op. cit*. Cf. aussi Dorlin E., « "Performe ton genre, performe ta race !" », *op. cit.* ; Gronemann C. et Pasquier W. (dir.), *Scènes des genres au Maghreb*, *op. cit*.

[629] Bouraoui N., *Avant les hommes*, Paris, Stock, 2007.

[630] « Parfois je pense que dieu me regarde et ça m'empêche de me donner du plaisir, puis, si je réfléchis, c'est toujours ma mère qui me regarde. » *Ibid*., p. 3.

[631] « J'ai rêvé de ta peau qui passait à la mienne, je me sentais bien en toi, sur toi, tout autour de toi, j'étais dur, j'étais doux, j'étais le monde et l'absence du monde, nous n'avions plus de temps, plus d'espace. » Extrait d'une lettre de Jérémie à Sami, qu'il n'enverra finalement pas. *Id*.

Dans ce panorama, il convient enfin de s'arrêter plus précisément sur le second roman de la Marocaine Bahaa Trabelsi, *Une Vie à trois*, publié à Casablanca en 2000. La journaliste et scénariste y aborde en effet pour la première fois dans un roman publié au Maroc l'homosexualité masculine au travers des liens amoureux et charnels clandestins qui unissent Adam – la référence de ce prénom au premier homme de la tradition biblique est parfaitement volontaire de la part de l'écrivaine (cf. *infra*) –, fils unique d'une famille conservatrice aisée, ayant effectué des études supérieures en France où il a découvert et assumé son orientation sexuelle, tenu de rentrer à Casablanca pour reprendre les affaires de son père, et Jamal (qui signifie « beauté » en arabe). D'origine modeste, « sans éducation ni famille », ce dernier, qui s'est retrouvé très jeune à la rue après avoir été répudié par son père lorsque celui-ci l'a découvert dans les bras d'un homme, se prostitue. Méprisé par sa mère, il est décrit comme « doux, romantique […] et candide[632] ». « Pour sauvegarder les apparences », Adam cède aux pressions de sa famille, qui ignore tout de son homosexualité, et épouse Rim, jeune fille chaste, « naïve » et « docile ». Il lui impose chez eux « la présence de Jamal, qu'il […] présente comme un ami de passage à la recherche d'un appartement », sans lui révéler « la véritable nature de leur relation. » Alors investie dans une association de lutte contre le sida, Bahaa Trabelsi a aperçu dans un bar deux jeunes homosexuels qui vont lui inspirer l'histoire d'Adam et de Jamal. Au tout début du roman, elle insiste sur son entreprise de fictionnalisation : « j'ai préféré garder d'eux cette vision fugitive. En faire des personnages. Pour qu'ils m'appartiennent. Les réinventer[633]. » La romancière revient plus précisément en entretien sur le contexte qui l'a amenée à écrire cette fiction dans laquelle s'entremêlent quêtes identitaires, conflits de genres, d'orientations sexuelles mais aussi de classes (cette dernière dimension est très présente dans le roman), tout en valorisant son propre travail de création romanesque :

> « *Une Vie à trois* est né de rencontres personnelles. J'avais envie d'écrire une histoire d'amour, il se trouve qu'à ce moment-là, j'étais plus inspirée pour raconter une histoire entre deux garçons […]. Quand j'ai écrit ce roman, je faisais de la prévention dans une association de lutte contre le sida, j'étais dans le milieu de l'homosexualité et de la prostitution masculines, pour faire de la prévention sur l'utilisation des préservatifs, et il y avait à ce moment-là une enquête dans le milieu de la prostitution masculine, et c'est à

[632] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*. Les deux citations suivantes sont également issues de cet entretien.
[633] Trabelsi B., *Une Vie à trois*, *op. cit*., p. 5.

travers cette enquête et à ce moment qu'*Une Vie à trois* est né dans ma tête… […] C'est par cette enquête que j'ai découvert ce milieu homosexuel, que je ne connaissais pas ! […] C'est comme ça que j'ai pris conscience de beaucoup de choses, que j'ai rencontré des gens, des personnages qui ressemblent à Jamal, l'un des héros, qui est un jeune prostitué. […] Adam aussi ressemble à des gens que j'ai connus, le jeune Marocain homo qui a envie de s'assumer au fond de lui, mais qui cherche des dérivatifs, le mariage par exemple, et qui vit très mal cette situation. […] Mais bien que je me sois inspirée de rencontres personnelles, l'histoire reste une œuvre de fiction ! Les personnages de mon roman sont des vrais personnages de composition. C'est une histoire d'amour entre deux hommes. Le personnage d'Adam, c'est un gosse de riches, il est fils unique, issu d'une famille marocaine aisée, élevé dans les traditions, qui est parti faire des études supérieures en France. Il est amené à revenir au pays, bardé de diplômes, pour diriger les sociétés de son père. Il s'est peut-être découvert à Paris, notamment sexuellement, mais il revient au Maroc par la force des choses. Évidemment, tous les repères qu'il a pu se construire ailleurs ne fonctionnent plus ici. Ici, c'est un peu le retour aux sources, c'est un peu le regard des autres, de son père et de sa famille. Donc quand il arrive ici, il est obligé de se reconstruire dans son propre contexte. C'est évidemment très facile de se découvrir émotionnellement à Paris et sexuellement aussi. C'est beaucoup plus difficile ici. Il traîne avec lui un chagrin d'amour et il a l'espoir utopique d'exister au Maroc tel qu'il est, c'est-à-dire homosexuel. Mais c'était sans compter sur les valeurs traditionnelles, et sur sa propre autocensure qui sommeillait à Paris. Il y assumait pleinement son identité sexuelle, alors qu'aujourd'hui, elle doit être clandestine. […] Je pense que le roman *Une Vie à trois* est une recherche de construction, d'existence d'Adam. Adam était un privilégié, et je pense qu'on a du mal à se dépêtrer des privilèges. Retourner au Maroc, c'était la continuité de ces privilèges-là. Il savait qu'en revenant au Maroc, il allait diriger des sociétés, et avoir une place importante dans ce pays. Il devait avoir une espèce de conflit intérieur entre son existence homosexuelle et la réussite sociale en revenant dans son pays où toutes les voies étaient déjà tracées. C'est un véritable voyage intérieur qu'il entreprend. […] Donc il rentre à Casablanca, il s'installe dans un appartement cossu du boulevard Moulay Youssef, et il tombe amoureux de Jamal, un jeune prostitué, un enfant des rues au visage d'ange, qui tapine, entre autre, au Parc de la Ligue arabe. Entre les deux hommes, c'est une passion dévorante. Leurs milieux sociaux les séparent. L'un est accablé par des valeurs puritaines et l'espoir parental d'un mariage, l'autre est sans éducation ni famille, à part une prostituée adoptée lors de mésaventures crasseuses. Mais comme le dit le proverbe populaire, le cœur a ses raisons que la raison n'a pas. […] Les parents d'Adam veulent voir leur fils marié. Pour sauvegarder les apparences, il accède malgré tout à leur désir. Il est tiraillé entre son désir de vivre son homosexualité librement

> et les réalités sociales et familiales, et il accepte finalement le mariage tant souhaité par ses parents. Il entre dans le rang, mais il cherche à préserver ses amours clandestines. Donc sous la pression de sa famille, qui ignore tout de son orientation sexuelle, il est obligé de se marier, mais il choisit consciencieusement l'heureuse élue entre guillemets, il épouse une gamine, Rim, qui est une belle jeune fille… C'est une petite oie blanche, elle est candide et docile, effacée et naïve, elle est dévouée et amoureuse de lui, et il espère pouvoir la manipuler à sa guise. […] Elle a été éduquée dans la chasteté, […] et elle va se laisser entraîner dans les machinations d'Adam […]. Parce qu'Adam va lui imposer la présence de Jamal, qu'il lui présente comme un ami de passage à la recherche d'un appartement, et il l'installe chez lui sans rien révéler à Rim de la véritable nature de leur relation. C'est donc une vraie vie à trois qui commence. Adam est plongé dans les conventions, mais son amant vient s'installer avec eux. Bon, la jeune femme ne comprend pas très bien ce qui se passe, mais en fait, c'est un vrai ménage à trois. C'est une vie à trois comme ça qui est dans les ombres… le caché, le non-dit. […] [Mais] cette mascarade sordide ne tient qu'à un fil, et […] le passé va ressurgir inévitablement[634]. »

En racontant cette histoire d'amour, peu conventionnelle dans le contexte marocain, entre Adam et Jamal, substitut *a priori* hétérodoxe et assumé de celle d'Adam et Ève, Bahaa Trabelsi brave indéniablement un double tabou, celui de la prostitution et de l'homosexualité masculines, notamment en citant nommément les lieux réels de sociabilités, de rencontres et de prostitution homosexuelles de Casablanca (tel le Parc de la Ligue Arabe) et de Marrakech, ces deux villes étant les autres « personnages » centraux du roman. Ces éléments socio-topographiques explicitement dévoilés, les seuls vraiment réalistes dans le roman, sont aussi ceux parmi les plus commentés par les instances critiques, et ont contribué à lancer une (petite) polémique médiatique. Soulignant le fait qu'elle a cherché à anticiper et à encadrer la réception du roman, Bahaa Trabelsi revient en entretien sur l'aspect volontaire d'une telle démarche de dévoilement, dans l'optique de faciliter l'identification lectorale, mais aussi, indissociablement, dans l'espoir (finalement infondé – cf. *infra*) d'alimenter débats et controverses dans l'espace public :

> « Quand j'ai écrit le roman *Une Vie à trois*, je l'ai senti fidèle à la réalité, au niveau du cadre. Par exemple, quand je parle de Casablanca ou des lieux de Casablanca, je n'ai même pas changé les noms des lieux ni des quartiers. Le parc de la Ligue arabe est le lieu

[634] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*.

de la prostitution masculine à Casablanca. C'est pour ça que j'ai écrit ce livre. Lorsque j'ai décrit le parc de la Ligue arabe, c'est pour situer le lieu où se déroule la prostitution masculine à Casablanca. […] Je donne les vrais noms, les vrais lieux, les vraies rues [de Casablanca]… Après on peut se balader aussi ! […] Même chose en ce qui concerne Marrakech. C'est un peu comme si on se baladait dans une réalité, je savais que ce roman allait avoir un effet miroir et que beaucoup de gens allaient s'y reconnaître[635]. »

Mais pour espérer tant être publiée que contribuer à banaliser socialement cette orientation sexuelle contre les représentations stéréotypées très négatives qui lui sont attachées dans une société particulièrement viriliste[636], l'écrivaine choisit par ailleurs de s'éloigner du réalisme et en vient à réinvestir subrepticement d'autres clichés genrés et hétéronormatifs. Elle dote ainsi le jeune prostitué Jamal de dispositions physiques et psychiques socialement considérées comme « féminines »[637] et/ou d'adolescent androgyne, impubère (la « beauté », le « visage d'ange », le caractère « enfantin », la « douceur », le « romantisme », la « candeur », etc.) – attributs qu'il partage d'ailleurs, au moins au début du roman avec Rim, l'épouse d'Adam. Pourtant, l'écrivaine reconnaît que ces propriétés semblent peu répandues parmi les prostitués masculins qu'elle a pu côtoyer, souvent confrontés dans le réel à la violence et au racket, notamment policiers[638]. Mais un tel portrait « efféminé » de Jamal, le renvoyant du côté du féminin, déstabilise moins l'ordre social établi, dans la mesure où il s'éloigne radicalement des représentations virilistes et où, par conséquent, l'assimilation du jeune prostitué à un « homme véritable » n'est pas possible. Jamal, pauvre et quasiment analphabète, apparaît par ailleurs également dominé, socialement et culturellement, par le partenaire « actif », Adam, riche et diplômé. Les hiérarchies sexuelles et sociales sont sauves. Bahaa Trabelsi estime en outre nécessaire d'insister littérairement sur le caractère sentimental de la rencontre, et édulcore la dimension proprement sexuelle des

[635] *Id.*
[636] Cf. Kandiyoti D., « The Paradoxes of Masculinity », *op. cit.* et Tazi N., « Le Désert perpétuel », *op. cit.*
[637] Dans le roman, B. Trabelsi fait dire à Jamal : « Ma mère m'a aimé au féminin. Au masculin, elle me méprisait. » (Trabelsi B., *Une Vie à trois, op. cit.*). Souffre-douleur de sa génitrice, Jamal ne se voyait confier que des activités ménagères considérées comme exclusivement féminines : pétrir le pain, cuisiner, laver le linge et les sols…
[638] Si le roman euphémise globalement la violence qui entoure la prostitution masculine, une scène rapporte néanmoins le viol de Jamal par un policier, dans le parc de la Ligue Arabe, parce que le jeune homme ne s'est pas acquitté du *bakchich* attendu. La virilité du violeur, qui symbolise le pouvoir de l'État, n'est aucunement remise en cause après cette agression homosexuelle (*Ibid*., p. 13).

rapports entre les deux personnages masculins, décrite de manière très chaste dans le roman.

> « J'ai voulu raconter leur rencontre puis leur histoire d'amour sans tabous. Il n'y a pas d'histoire d'amour qui ne soit pas entourée de tabous, qu'elle soit homo ou hétéro ! Nous vivons dans une société figée qui est très hermétique à ce genre de questions. Dans mon roman, je n'ai pas trop voulu parler de cette société, tout le monde connaît son hypocrisie. […] L'hypocrisie sociale a toujours existé. Elle n'a fait de cadeau ni aux hommes ni aux femmes. Dès lors qu'il y différence, il y a peur, jugement de valeur, condamnation, bêtise… […] J'ai simplement voulu que mes personnages vivent de l'intérieur leurs sentiments. En revanche, le processus intérieur par lequel ils passent permettra à la société de se dire à la fin : c'est une belle histoire, c'est ce qu'il y a de plus ordinaire ! Pour moi, Adam est le premier homme et le premier homme n'a pas forcément la sexualité qu'on croit. C'est Adam et Jamal et pas Adam et Ève. J'ai choisi le prénom Jamal car Jamal veut dire beauté. Jamal est un personnage qui est extrêmement beau. J'ai voulu Jamal moins *hard* et moins réactif que les prostitués que j'ai pu rencontrer en réalité. […] Je l'ai voulu doux, romantique, bon enfant, candide, s'assumant pleinement dans son homosexualité... C'était un peu la découverte de la beauté, de l'existence par Adam, son existence en tant qu'homosexuel[639]. »

Même si, au final, la subversion est indéniable (la réception critique marocaine en témoigne suffisamment – cf. *infra*), elle apparaît toutefois relative en raison de l'autocensure perceptible qui parcourt le roman (description pudique des rapports physiques homosexuels, euphémisation de la violence de la prostitution masculine…), de la valorisation de la « sentimentalité » amoureuse dans la rencontre homosexuelle et du (ré)investissement de stéréotypes genrés et hétéronormés. Publiant exclusivement au Maroc, Bahaa Trabelsi revendique pourtant pleinement la dimension transgressive et « provocatrice » de son récit, ce qui contribue à visibiliser sa « modernité » littéraire. Insistant de manière essentialiste sur le caractère « naturel » et immuable de l'homosexualité tout en pointant les « ressemblances » entre les relations amoureuses hétéro- et homosexuelles, l'écrivaine souhaite en effet que le roman participe, « à terme », de la « dépathologisation » et donc de l'acceptation et de la « banalisation » sociales de l'homosexualité dans le royaume chérifien. Ce faisant, elle poursuit aussi sa construction d'une posture distinctive dans l'espace littéraire marocain, marquée par son

[639] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*.

« parler franc », ses prises de position « libérales » quant aux tabous sexuels et aux « questions de société », le parfum de « scandale » médiatique qui entoure toujours la publication de ses créations :

> « C'est un peu une provocation car c'est la première fois qu'un romancier parle d'homosexualité au Maroc de bout en bout, qui dit que l'homosexualité est une orientation sexuelle au même titre que l'hétérosexualité, que l'homosexualité a toujours fait partie de notre réalité sociale. Elle a été plus ou moins bien vécue, elle n'est pas facile à assumer au Maroc, en particulier pour les femmes. Le regard de l'autre n'est pas tendre, pour ne pas dire déstructurant. C'est vrai qu'ailleurs, le problème n'est pas tout à fait réglé non plus, mais au moins, il y a une culture gay, des espaces gays, on peut exister en tant qu'homosexuel et asseoir son identité plutôt sereinement. Ici, l'interprétation des textes coraniques fait qu'on condamne sans appel l'homosexualité masculine. Mais l'homosexualité fait partie des droits élémentaires de l'homme, choisir son orientation sexuelle… Le droit à l'orientation sexuelle fait partie des droits de l'homme. Si autrefois, on a pensé que ça pouvait être une perversion ou une maladie, aujourd'hui il est clair que personne n'est parvenu à déterminer le profil psychologique type de l'homosexuel, permettant d'établir des généralités ou de le cataloguer dans un schéma particulier. Ce qui est sûr, c'est qu'on est homosexuel ou hétérosexuel. C'est un état de fait. Parler de pathologie à ce propos est désuet, et sans fondement. Certaines explications relèvent aujourd'hui du sens commun, comme affirmer que les garçons homosexuels ont fatalement eu des mères castratrices ou dominantes, ou que les filles préfèrent les filles parce que les hommes les déçoivent. […] Ce qui m'amuse, c'est que de manière générale, on dit qu'un homme qui se déclare bisexuel est forcément homosexuel, alors qu'une femme qui se déclare bisexuelle est forcément hétérosexuelle. Autrement dit, une femme homosexuelle serait une femme déçue par ses expériences avec les hommes[640]. […] Il y a tout simplement des hommes qui aiment les hommes et des femmes qui aiment des femmes, pas seulement sur le plan sexuel, mais aussi comme dans n'importe quelle histoire hétéro, avec des sentiments, des rêves, une projection dans l'avenir, une envie de former un couple. Donc quand je parle d'un couple homosexuel, j'en parle au même titre qu'un couple hétérosexuel. Pour moi, il n'y a pas de différence et je pense que la sérénité est là-dedans. Il ne s'agit pas de tolérance, d'ailleurs je déteste ce mot, mais d'acceptation. Le mot acceptation implique un travail sur soi. Accepter l'homosexualité

[640] De tels arguments sont en effet classiques dans le discours patriarcal, qui suggère aussi que les lesbiennes les plus « féminines » dans leur apparence et leurs comportements seraient susceptibles d'être converties aux relations hétérosexuelles, à condition d'être « correctement » « initiées » par un amant « adroit ».

> comme une donnée sociale incontournable, c'est être honnête avec soi-même et la reconnaître comme faisant partie de nous, de notre environnement, de notre vécu et de nous-même. L'homosexualité fait partie de chacun de nous et l'accepter, c'est arriver à en parler avec sérénité. Elle fait partie de l'ordre des choses. L'homosexualité fait partie des tabous comme ailleurs. En ce qui me concerne, c'est quelque chose que je n'arrive pas à comprendre. Je veux dire que c'est quelque chose qui fait tellement partie de l'ordre des choses que je ne peux même pas comprendre que l'on puisse encore en faire quelque chose de tabou, mais voilà ! Il y a le poids de la religion, évidemment, il y a le poids des traditions, mais j'ai confiance en l'avenir, car je suis sûre que c'est quelque chose qui finira par ne plus poser problème. C'est pour tout ça que je savais que le roman allait être lu. […] J'ai fait tomber je ne sais combien de préjugés. Parce qu'on en a aussi des préjugés sur l'homosexualité ! […] Alors ça, c'est le livre qui a eu le plus de succès public, c'est une *Vie à trois*[641]… »

Outre ce succès de librairie, les profits symboliques en terme de visibilité et de couverture médiatiques, mais aussi de reconnaissance littéraire, ont été bien réels, au Maroc et dans nombre de pays francophones, où les romans de l'écrivaine sont de plus en plus diffusés. C'est là, d'ailleurs, le principal (et non des moindres) bénéfice qu'elle a retiré de son roman. Car sur le fond, les prises de position idéologiques de Bahaa Trabelsi n'ont guère produit les effets escomptés. Les instances critiques marocaines, par ailleurs peu professionnalisées, se sont révélées extrêmement frileuses, au grand dam de l'écrivaine. S'ils ont bien parlé du livre et salué ses qualités esthétiques en évoquant par exemple une filiation avec le style « libéré » de Colette, les commentateurs ont peu relayé la thématique hétérodoxe qu'il aborde, et le débat n'a pas vraiment gagné l'espace public comme Bahaa Trabelsi l'espérait. La traduction prévue de l'ouvrage en arabe, susceptible de lui assurer un écho plus large dans des milieux sociaux diversifiés, n'a finalement jamais vu le jour, malgré le remarquable succès public de l'édition originale en français et les projets d'adaptation pour le cinéma et le théâtre. C'est contre cette (auto)censure médiatique silencieuse qui a occulté le thème pionnier de l'ouvrage (et que certains médias radiophoniques et télévisuels de large audience auraient manifestement voulu aussi lui imposer lorsqu'ils l'ont invitée à intervenir, sous conditions, dans leurs émissions lors de la promotion du roman) que l'écrivaine s'insurge en entretien :

[641] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*.

« *Une Vie à trois* a été accueilli de façon assez bizarre par la presse marocaine. Tout le monde a voulu en parler ou en a parlé, mais sans pour autant assumer jusqu'au bout, c'est-à-dire en abordant au fond le sujet du livre, l'homosexualité des personnages ! Les articles ont plus porté sur mes talents entre guillemets de romancière […]. On m'a comparée à Colette parce qu'à son époque, elle avait fait scandale en racontant l'amour illicite d'une femme mûre avec un jeune homme, ou l'homosexualité de son héroïne Claudine. Mais rien n'a été dit sur le sujet inédit de mon livre. Personne ne m'a remise en question sur ce roman. Tout le monde semblait l'avoir apprécié. Avec juste une petite allusion à l'homosexualité des personnages de temps à autre, mais sans aller plus loin. Presque aucune interview, à part celle que j'ai donnée pour le magazine féminin *Citadine* [cf. *supra* encadré n° 5] des mois avant la sortie du livre en librairie, n'a parlé de ça. On a voulu m'inviter à des émissions radio et télé, à condition que je ne parle que de mon premier roman [*Une Femme tout simplement,* publié en 1995] et du troisième qui était en cours [*Slim, les femmes, la mort,* qui paraîtra en 2004] avec seulement un petit mot sur celui-ci... J'ai refusé ! On m'a contactée pour une traduction en arabe, maintenant ils n'en veulent plus ! Le livre, malgré tout, continue de faire son petit chemin. J'ai travaillé avec le réalisateur Nour-Eddine Lakhmari[642] pour son adaptation au cinéma. Il y a également un projet avec un metteur en scène pour le théâtre. Une maison d'édition belge veut le republier et le distribuer en Europe. J'espère avoir cette fois l'occasion de parler ouvertement de mon livre dans les médias. De toutes les façons, tout le monde au Maroc a accès aujourd'hui aux médias étrangers grâce à la parabole et à Internet[643]… »

On le voit, au Maghreb, même si le sujet reste globalement tabou, l'homosexualité, lorsqu'elle est évoquée, est surtout envisagée au masculin et souvent pathologisée, comme une « anomalie », une « anormalité », une « déviance », une « dépravation », une « perversion » ou une « maladie de la virilité ». Et comme Bahaa Trabelsi le reconnaît elle-même, la subversion politique majeure de l'ordre patriarcal

[642] Né en 1964 à Safi où il passe son enfance et son adolescence, Nour-Eddine Lakhmari quitte le Maroc pour la France en vue de suivre des études de pharmacie, qu'il abandonne rapidement pour se consacrer à la réalisation cinématographique. Primés pour certains aux États-Unis, ses premiers courts-métrages remarqués, tournés en Norvège à partir de 1986, lui valent d'entrer à l'Académie de Cinéma d'Oslo. Plusieurs fois récompensé, son premier long-métrage, *Le Regard*, sorti en 2005, commence à le faire connaître essentiellement dans les pays scandinaves et au Maroc. De retour dans son pays d'origine, le cinéaste s'essaie à la production télévisée et tourne les quatre premiers épisodes de la série policière *El Kadia* pour la deuxième chaîne de télévision marocaine 2M. C'est là qu'il rencontre B. Trabelsi. Son second long métrage en forme de chronique sociale, *Casanegra*, lui vaut en 2009 une reconnaissance nationale et internationale élargie, et fait de lui l'un des « fers de lance » du « renouveau » du cinéma marocain. Brossant un portrait sans concession d'une jeunesse urbaine populaire désœuvrée et sans repères, vivant d'expédients dans la capitale économique du royaume chérifien, *Casanegra* a été choisi pour représenter le Maroc lors de la cérémonie américaine des Oscars en 2010.

[643] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*.

hétéronormatif qui, elle, serait sans doute davantage relayée et commentée médiatiquement au Maroc, consisterait à mettre en scène littérairement une relation homosexuelle féminine assumée.

V. C. 4. « Les mauvaises pensées »[644] (tues) de « ces filles-là »[645]… L'introuvable homosexualité féminine dans les œuvres des écrivain(e)s maghrébin(e)s

Si, dans *L'Enfant de sable* (Seuil, 1985), le romancier marocain Tahar Ben Jelloun décrit des scènes de relations sexuelles explicites entre femmes, c'est en distillant un « trouble dans le genre[646] » : il utilise en effet le prisme d'un héros/héroïne, Ahmed/Zahra, née de sexe féminin mais travestie et élevée dès sa naissance comme un homme selon la volonté de son père, inapte à engendrer un fils – cf. *supra*. Á vingt ans, revendiquant avec cynisme une identité masculine qui lui procure des privilèges, Ahmed/Zahra exige de son père qu'il le/la marie, par vengeance, avec Fatima, une cousine boiteuse et épileptique, fille d'un oncle qui voulait accaparer l'héritage de son frère. Si il/elle ne peut évidemment « honorer » sa femme, il/elle lui témoigne parfois de la pitié tendre en la serrant dans ses bras « pour la consoler de sa détresse, pas pour exprimer un quelconque désir sexuel[647]. » Ahmed/Zahra va même jusqu'à préciser **:** **«** Elle [Fatima] devait penser que j'étais un homosexuel qui avait besoin d'une couverture pour faire taire les médisances ; ou bien un impuissant qui voulait sauver les apparences[648] ! » Après la mort de sa femme, Ahmed/Zahra s'ouvre furtivement au désir et au plaisir sexuels, en « tâtonnant », compte tenu de son identité de genre équivoque : si il/elle envisage, dans un premier temps, d'« enlever un bel adolescent[649] », ce sont finalement des femmes (peu désirables) qu'il/elle rencontre, sur des « malentendus ». D'abord « une vieille femme, mendiante ou sorcière, vagabonde rusée, enveloppée de haillons », qui lui caresse la poitrine et lui suce un téton. Ahmed/Zahra ressent du plaisir, mais repousse violemment sa partenaire, pour finir, troublé(e) et honteux(se), par se masturber : « […] j'ai honte. […] La sensation

[644] Nouveau clin d'œil cette fois à l'autobiographie de N. Bouraoui, qui a reçu le Prix Renaudot en 2005, *Mes Mauvaises pensées* (Paris, Stock, 2005).
[645] Le clin d'œil porte ici sur le récit de M. Bey, *Cette Fille-là* (Paris, Éd. de l'Aube, 2001).
[646] Cf. Butler J., *Trouble dans le genre – Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005 [e.o. : *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990].
[647] Ben Jelloun T., *L'Enfant de sable*, *op. cit*., p. 72.
[648] *Ibid*., p. 73.
[649] *Ibid*., p. 101.

physique que j'éprouvai aux caresses de cette bouche édentée sur mon sein fut, même si elle ne dura que quelques secondes, du plaisir. J'ai honte de l'avouer. […] Je me suis longuement caressé les seins et les lèvres du vagin. J'étais bouleversée. J'avais honte[650]. » Plus tard, Oum Abbas, la directrice d'un cirque forain où Ahmed/Zahra va ensuite se produire comme travesti(e), persuadée qu'elle a en fait affaire à une femme, va introduire un « médium dans [son] vagin[651] ». Devenue enfin Zahra, l'accès à sa véritable identité sexuée n'est pas synonyme d'émancipation, bien au contraire, puisque, dans l'une des versions du conte, la jeune femme est violée « avec un vieux morceau de bois » par Abbas, le fils brutal et bisexuel de la directrice du cirque, qui a d'abord cherché à la sodomiser[652]. Dorénavant barbue, exhibée à demi nue comme une « bête de cirque […] dans une cage », elle subit aussi les attouchements sexuels d'Oum Abbas, présentée comme une bisexuelle dépravée quasi incestueuse, à l'occasion de la toilette que cette dernière lui prodigue une fois par semaine[653]. On le voit, si des scènes de sexe lesbien explicites (mais rarement érotisées) figurent bien dans *L'Enfant de sable*, l'un des conteurs précise qu'Ahmed/Zahra « n'est surtout pas un être attiré par le même sexe.[654] » De fait, dans le roman, l'orientation homosexuelle du personnage demeure instable – tout comme son identité de genre –, peu valorisée et finalement vécue dans la honte. Ahmed/Zahra l'expérimente toujours en se présentant initialement à ses partenaires féminines – plus ou moins dupes – comme un homme.

Jusqu'à présent, seul le romancier marocain Mohamed Leftah a évoqué directement une homosexualité féminine assumée au travers des figures des deux prostituées d'un bordel de Casablanca, Rose et Louisa, et surtout d'une douanière s'affichant explicitement comme lesbienne dans son premier roman, *Demoiselles de Numidie*[655].

Mais si l'on excepte le cas de la romancière d'origine algérienne Nina Bouraoui, qui vit désormais et publie exclusivement en France (cf. *infra*), aucune écrivaine maghrébine n'a encore, à notre connaissance, publié une autobiographie évoquant sa propre homosexualité, ni même un roman sur ce thème, qu'elle soit ou non lesbienne[656].

---

[650] *Ibid*., p. 107-110.
[651] *Ibid*., p. 113.
[652] *Ibid*., p. 134-135.
[653] *Ibid*., p. 135-136.
[654] *Ibid*., p. 153.
[655] Leftah M., *Demoiselles de Numidie*, Paris, Éd. de L'Aube, 1998 et La Différence, coll. « Minos », 2006.
[656] Pour une étude éclairante de la présence « fantomatique » mais récurrente des lesbiennes dans la littérature et les arts depuis le XVIII[e] siècle, cf. Castle T., *The Apparitional Lesbian – Female Homosexuality and Modern Culture*, New York, Columbia University Press, 1995.

L'écrivaine et productrice féministe marocaine Noufissa Sbaï, dans son second roman fondé sur une « histoire véridique », *L'Amante du rif* (2004), évoque toutefois, de manière allusive et plutôt chaste, de telles relations entre femmes mariées dont les époux, engagés dans l'armée, sont absents du domicile conjugal. Ainsi s'exprime l'une des héroïnes, Amina :

> « Quelques jeunes femmes de Tétouan, dont les maris étaient tous engagés dans l'armée au Sud, nous invitaient parfois à partager avec elles des après-midi de thé. […] Cette ambiance féminine de charme, sur un fond de notes d'el oud[657], attirait nos amies qui arrivaient chacune avec un petit "mouchoir d'amour" brodé pour l'élue de leur cœur… Des mots doux circulaient, au milieu de chants poétiques et de danses suggestives. En fin d'après-midi, de petits groupes se formaient […], d'aucunes racontaient leurs rêves comblés par leur nouvelle amitié, d'autres se promenaient dans le verger, enlacées par la taille. Toutes les femmes étaient superbement altières dans leurs somptueux caftans ; d'autres encore se jurant fidélité sous le feuillage touffu du figuier centenaire portant, comme une femme enceinte embellie, de belles figues juteuses. Des jus d'amandes et des thés à la menthe rafraîchissaient leurs cœurs épanouis de joie et les corps assoiffés de caresses. Évidemment, les fillettes et les jeunes filles étaient exclues de ces "jeux interdits" ; mais derrière les moucharabiehs et le froufrou des rideaux en satin, des chuchotements et des rires étouffés circulaient bon train, dans une complicité bon enfant[658]. »

Mais on le voit, presque tous les clichés orientalistes (thé à la menthe et jus d'amandes, « figues juteuses », « somptueux caftans », el oud, « chants poétiques » et « danses suggestives », moucharabiehs…) se succèdent dans cette description érotisante de ce qui est avant tout présenté comme une occupation « bon enfant » de femmes hétérosexuelles trop longtemps privées d'hommes. Car dans ces vergers à l'exotisme enchanteur, appelant la fantasmagorie du gynécée, où le « charme » et la « douceur » règnent en maître, si « les corps sont assoiffés de caresses », ce sont d'abord « l'amitié » et la « complicité » qui sont mises en scène au fil de jeux sensuels « interdits », mais sans conséquences. Se jouant des références orientalistes cette fois[659], on trouve

[657] L'auteure introduit une note ici, précisant que l'el oud est un instrument de musique en bois à cordes pincées, une sorte de luth.
[658] Sbaï N., *L'Amante du rif, op. cit.*, p. 167-168.
[659] Comme dans sa trilogie romanesque antérieure autour du personnage de Shérazade, la jeune beurette qui entretient une « relation particulière avec la peinture orientaliste et ce qu'elle cherche à représenter » (cf. Sebbar L., *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*, *op. cit.* ; *Les Carnets de Shérazade*, *op. cit.*

également quelques allusions aux amours saphiques dans le roman *Les Femmes au bain* de Leïla Sebbar, où une jeune femme décrit, par le procédé du monologue intérieur, les sociabilités féminines dans le lieu collectif clos de l'intime féminin, le hammam, soustrait au contrôle patriarcal[660]. Surveillées toutefois par « une vieille nourrice », ces jeunes amantes qui assouvissent des « caprices érotiques » sont présentées comme ne perturbant « pas l'ordre domestique ni l'ordre public ».

Bahaa Trabelsi, qui revendique clairement son hétérosexualité, a, pour sa part, déjà traité beaucoup plus frontalement de l'homosexualité féminine en tant que journaliste de presse écrite, et a été confrontée, au moment de la parution d'*Une Vie à trois*, à des rumeurs portant sur sa supposée lesbianité. Elle hésite pourtant encore à faire de cette thématique l'objet principal d'un roman. Dans ce cas, le risque d'assimilation autobiographique radicale par les commentateurs masculins de l'auteure à ses héroïnes, même si ces dernières sont clairement présentées comme fictionnelles, lui paraît trop lourd socialement à assumer, et la prévient, pour l'instant au moins, de relever un tel défi :

> « Toujours ce truc de penser que c'est mon histoire ! Après [la publication d'*Une Vie à trois*], on a dit que j'étais lesbienne, ce qui n'est franchement pas vrai. Pour écrire sur l'homosexualité, ça veut dire que j'en suis. Ce qui est faux. […] Après, on a dit que j'étais une militante de la cause homosexuelle… […] Mais l'homosexualité féminine fera sûrement l'objet d'un autre roman un jour. Je ne l'ai pas traitée dans *Une Vie à trois*, mais j'ai beaucoup écrit là-dessus en tant que journaliste […]. J'ai fait des dossiers sur l'homosexualité au Maroc, féminine et masculine. […] J'ai commencé dans la presse écrite, dans *Masculin*. […] *Masculin*, c'était le deuxième magazine mensuel pour hommes, qui est né en 2002 [cf. *supra* encadré n° 5] […] J'avais apprécié l'audace du directeur de la publication et la liberté de la ligne éditoriale. […] Il n'y avait pas de sujets tabous. Tous les sujets pouvaient être traités *a priori*, en matière sexuelle par exemple […]. Le cahier *Oxygène* était entièrement consacré à la sexualité, et il faisait la quasi-unanimité chez les lecteurs. Pour parler de sexualité, avant *Masculin*, il y avait bien les pages noires de *Femmes du Maroc*. Mais on avait souhaité aller plus loin. Et parler d'homosexualité, de prostitution masculine… C'est vrai que c'est des sujets qui ont

et *Le Fou de Shérazade*, *op. cit.*), L. Sebbar déclare avoir voulu, dans *Les Femmes au bain*, s'« amuser avec les références littéraires d'un monde de l'Orient musulman en opposition parfois avec la représentation du corps des femmes dans la peinture occidentale. » (Sebbar L., « *Les Femmes au bain* ou une écriture du mélange et de la brume », *op. cit.*).

[660] Cf. Hayes J., « Approches de l'homosexualité et de l'homoérotisme chez Boudjedra, Mammeri et Sebbar », *op. cit.*

quelquefois été traités notamment dans la presse féminine, mais ils ont bien souvent été mal traités entre guillemets, sous un angle moraliste. Comme on ne voulait pas se mouiller, on invitait des psys, qui parlent encore de perversion… Il était temps de réhabiliter certaines choses et de parler de façon rigoureuse et scientifique. *Masculin* parlait sans crainte […] de sexualité. […] De la même manière que l'homosexualité masculine, [l'homosexualité féminine], ça fait partie de l'ordre des choses et même de moi. […] Parce que c'est une orientation sexuelle qui a existé de tout temps au Maroc, c'est une donnée sociale incontournable qu'il faut accepter, même si les textes coraniques n'en font pas clairement mention. Mais pour la société marocaine, la logique est qu'un homme épouse une femme pour fonder une famille. La réaction d'une mère, quand elle apprend que sa fille a une relation avec une autre femme, c'est de la marier au premier venu. Ou quand elles sont d'une autre génération, elles demandent à leurs filles de sauver les apparences et de ne pas s'afficher en tant qu'homosexuelle quand elles se trouvent au Maroc. Elles pensent que leurs filles vont s'en sortir entre guillemets en intégrant les schémas sociaux classiques, celui du mariage, ou celui de la clandestinité… Les homosexuelles n'ont pas de visibilité sur le plan social. Peut-être parce que dans une société de type patriarcal où l'homme est considéré comme le futur chef de famille et l'acteur principal de la marche de la société, il demeure le point de mire. Les filles ne sont pas prises au sérieux. Deux filles en train de faire l'amour, ça représente simplement un fantasme pour un hétérosexuel. Si une femme a une expérience extraconjugale avec une autre femme, son mari ne se sent même pas menacé dans son couple. Et les filles sont plus discrètes. Parce qu'elles ont été confinées pendant des siècles dans les maisons, elles sont effectivement, par la force des choses, plus discrètes. Mais l'homosexualité féminine a existé de tout temps. Dans le nord du Maroc, à Fès, ou même à Salé, les fêtes familiales, le hammam ou les après-midi entre amies étaient des espaces propices aux rencontres entre femmes. On a même chanté certaines liaisons féminines. On chuchotait qu'elles étaient des *hakkakate*[661], c'est un mot imagé qu'on pourrait traduire par "frotteuses", et c'était ressenti comme moins péjoratif que *zamel*, c'est-à-dire "pédé" pour les hommes. *Hakkakate*, c'est un mot qui a fait sourire pendant des générations[662]… »

Condamnée par les autorités religieuses, pénalement répréhensible, socialement invisible, occultée, ignorée, « pathologisée », stigmatisée et/ou tournée en dérision dans

[661] En arabe moyen-oriental, le terme de « *suhaqiyya* » est également utilisé pour désigner les relations sexuelles entre femmes de manière péjorative (*i.e.* misogyne et homophobe) : par de tels actes, les femmes se nieraient en tant que telles – le substrat « *suhaq* » signifie « annihilation ». Au XIII[e] siècle, il semble que les lesbiennes s'auto-désignaient comme « *tharifat* », ce qui signifie « femmes spirituelles ». Cf. Habib S., *Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations*, London, Routledge, coll. « Routledge Research in Gender and Society », 2007.
[662] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*.

le sens commun (parfois savant), l'homosexualité féminine semble donc bien difficile à traiter littérairement par des écrivaines évoluant dans des sociétés patriarcales fortement hétéronormatives.

Cet avis est partagé par une autre auteure marocaine francophone dont les romans psychologiques « audacieux » à succès, centrés sur la thématique de l'intime et des rapports de genre au Maroc, s'attachent également à dénoncer les tabous sexuels. Tendant à se démarquer littérairement de Bahaa Trabelsi, dont elle a lu *Une Vie à trois*, elle vient d'achever un recueil de nouvelles, qui sera probablement autoédité au Maroc après le refus de plusieurs éditeurs français[663] et où elle aborde directement dans un des textes la lesbianité. Consciente du caractère politiquement très subversif de l'entreprise, n'estimant pas, par ailleurs, cette cause « prioritaire » par rapport à d'autres combats qu'elle peut mener dans le milieu associatif (lutte contre les violences conjugales et celles faites aux enfants), elle a anticipé de manière stratégique les coûts en terme d'image privée (*i.e.* le regard de ses proches, de sa famille)[664] et de réception publique/médiatique (*i.e.* l'assimilation probable par les commentateurs critiques masculins des orientations sexuelles de l'auteure à celles de ses personnages de fiction), mais aussi les profits symboliques, essentiellement littéraires, qu'il y avait à relever ce défi. Les modalités esthétiques les plus efficientes de cette subversion tant littéraire que politique de l'hétéronormativité dominante étaient, selon elle, de ne pas utiliser de pseudonyme pour la publication, d'oser jouer sur l'usage de la première personne du singulier, marqueur de l'autobiographie – ce à quoi elle a finalement renoncé –, et d'évoquer la dimension sentimentale, amoureuse de la relation entre ses héroïnes, sans pour autant édulcorer les scènes sexuelles proprement dites, puisqu'elles « ne sont pas des anges ». Dans un entretien réalisé à Casablanca en mai 2012, elle reconnaît avoir longtemps « manqué de courage » pour réaliser un tel « coup » symbolique :

> « Il faut apprendre à aimer différemment. C'est l'objet de nouvelles que j'avais à peine commencées et que j'ai reprises, des récits d'amours de femmes au pluriel qui aiment différemment. Comment être femme et aimer de manière différente ? J'ai essayé

[663] Également auteure de recueils de poèmes d'amour et de nouvelles, la romancière autoédite ses livres en français, et les fait ensuite traduire en arabe pour en augmenter la diffusion. Elle aspire pourtant clairement à publier en France, à compte d'éditeur. Après les refus de plusieurs maisons françaises (dont Denoël et Chèvrefeuille étoilée) de publier son dernier recueil de nouvelles, elle va finalement sans doute se résoudre à nouveau à l'autoédition. Le recueil n'étant pas encore paru, elle a préféré garder l'anonymat.

[664] Cf. aussi, pour les écrivaines tunisiennes, Kréfa A., « Corps et sexualité chez les romancières tunisiennes. Enjeux de reconnaissance, coûts et effets des "transgressions" », *op. cit*.

d'interroger les différentes possibilités des femmes. Elles aiment toutes, mais elles aiment à leur façon. Et je fais ressortir des types de sentiments amoureux différents, simplement pour jouer sur des panoplies de possibilités et de sentiments amoureux, sans tricher. […] Et je voulais [insistante] surtout traiter de l'homosexualité. C'est le seul sujet [insistante] qui n'avait jamais [insistante] été traité. L'homosexualité féminine… jamais été traitée… jamais jamais… Je me disais que si jamais j'écrivais sur ça, ça serait plus subversif [insistante] que le roi, la religion et le sexe ! Déjà, on [les critiques] me cherche au niveau de ma sexualité, de mes audaces, de ma religion, qui ne regardent que moi, alors je peux vous assurer qu'avec l'écriture que je fais, dont je suis capable… […]… Bahaa Trabelsi [dans *Une Vie à trois*] a déjà parlé de l'homosexualité masculine [insistante] ! Sinon, elle le dit, elle n'aurait pas pu, c'est déjà courageux ! Mais là, je voulais faire sentir ce sentiment amoureux entre les deux femmes, pas simplement leur plaisir, parce que le risque alors, c'était de n'attirer que des lecteurs un peu voyeurs, des hommes surtout, parce que c'est un fantasme masculin… Mais en même temps, ce ne sont pas des anges, je ne voulais pas me contenter de quelques petits bisous dans le cou ! […] Trabelsi parle de la difficulté de l'homosexualité, mais elle ne rentre pas vraiment dans ce qu'est l'amour d'un homme pour un homme, l'amour pour son genre, dans tout ce que ça peut représenter. Ça, c'est un truc qui n'avait jamais jamais [insistante] été fait, et ça, ça me démangeait ! Il y a quelques Marocains qui écrivent sur ce thème-là de manière autobiographique, mais sous pseudonyme. Il y en a qui l'ont fait de manière… qui l'ont écrit sous leur nom, comme Taïa, qui ont été proscrits de leur famille etc., mais souvent, ils parlent de leur homosexualité sans parler d'amour physique, et même sans jamais écrire "je t'aime" à un amant en tant qu'homme… Parce que c'est ça [insistante] qui rendrait service à la différence ! C'est pas de dire, voilà, je parle de mes histoires, de mon homosexualité… […] Ce qui dérange vraiment, ce sont les sentiments d'amour entre deux hommes. S'il est possible, à condition d'être très discret, d'avoir des relations sexuelles, c'est beaucoup plus rare de construire une histoire d'amour. […] Mais de vivre et d'écrire son attirance, son plaisir, sa joie, sa souffrance, sa passion, ça, jamais, c'est pas possible, y'a pas l'espace pour ça ! Enfin, ça me démangeait ! C'est ça qui me paraissait être le plus subversif ! […] Moi, j'ai essayé de rentrer dans les interstices de ce que les personnages ressentent et de faire ressentir [insistante] l'amour d'une femme pour une femme. Ça passera sûrement pour une provocation, ça, c'est sûr ! […] [Une femme] ne peut pas prendre le risque d'atteindre à sa réputation en utilisant des mots obscènes, comme "baiser". […] Je l'avais déjà fait dans une précédente nouvelle dans un cadre hétérosexuel, mais c'est difficile, parce que d'abord, tu t'exclues complètement les hommes… Alors que tu peux te plaindre d'un homme, tu peux parler de tout ça, mais aimer une autre, une autre [insistante] qu'un homme, non, c'est le plus insupportable

> [insistante. Elle sourit] ! Insupportable ! Ça me démangeait, mais pendant longtemps, je manquais de courage ! Je manquais de courage ! Je manquais de courage pour une raison très simple, c'est que j'avais le sentiment que ça choquerait tout le monde, tous mes proches. Je l'ai finalement écrit à la troisième personne, même si ça n'a pas le même poids que si j'avais dit "je". Si je l'avais écrit de façon à ce que l'on croit que c'était moi, je peux vous assurer que j'aurais eu des problèmes mais très sérieux [sourire]… Alors, j'ai dit "elle"… […] Mais aucun homosexuel masculin n'a parlé de ça, enfin ils ont parlé de choses, mais de manière très… Dès qu'ils parlent de l'amour, ils ne vont pas forcément parler de la relation, ils ne vont pas rentrer [insistante] dans la relation. Pour moi, on risque de dire : "mais elle a été mariée, mais elle a une fille", mais même, même ! On risque de dire : "elle [insistante] est homosexuelle, et elle défend cette cause, elle rend lisible quelque chose d'illicite, de *hâram* [péché], même si c'est répandu, c'est clair ! Alors que pour moi, en plus, ce n'est pas une cause prioritaire à défendre, ce n'est pas un combat prioritaire, par rapport aux violences conjugales par exemple, ou à celles faites aux enfants dans ce pays… »

Selon nombre d'écrivaines maghrébines, les relations amoureuses et sexuelles entre femmes apparaissent ainsi comme l'ultime atteinte frontale au pouvoir patriarcal, et bien rares sont celles qui la tentent. De fait, si l'on excepte cette nouvelle non encore parue, seules deux auteures, d'expression française et exclusivement publiées en France, ont jusqu'à présent bravé le tabou en osant aborder frontalement la thématique de l'homosexualité féminine dans leurs œuvres, qui reposent sur deux projets et postures littéraires nettement différents. C'est ainsi le cas de Nedjma (encore écrit-elle sous pseudonyme) qui, dans *L'Amande*[665], son premier « conte intime » censé recéler des éléments autobiographiques, décrit des scènes sexuellement explicites de lesbianisme. Mais il s'agit en fait surtout de jeux érotiques fondés sur la bisexualité et le triolisme, auxquels se prête Badra, l'héroïne, en vue de plaire à son amant, Driss, et d'assouvir les fantasmes de ce dernier. Driss n'est d'ailleurs pas exclu de ces jeux, puisqu'il assiste et participe aux ébats des deux femmes, ce qui relativise la subversion. L'écrivaine franco-algérienne Nina Bouraoui est la seule, pour le moment, à avoir choisi une tout autre voie(x) en assumant sa propre homosexualité dans trois œuvres d'inspiration nettement autobiographique, *Garçon manqué*[666] – mais où la narratrice joue sur

[665] Cf. Nedjma, *L'Amande*, *op. cit.*

[666] Cf. Bouraoui N., *Garçon manqué*, Paris, Stock, 2000. Pour des analyses littéraires de ce récit, attentives à la dimension du genre, cf. Salvodon M., « Les Frontières du corps identitaire : *Garçon manqué* de Nina Bouraoui », *CELAAN, Revue du Centre d'Études des Littératures et des Arts d'Afrique*

l'androgynie et introduit un « trouble dans le genre », en se (re)présentant en tant qu'homme prénommé Ahmed, qui porte pantalons et cheveux courts, « ni fille, ni garçon » –, *La Vie Heureuse*[667] et *Mes Mauvaises pensées*[668].

du Nord, vol. 4, n° 1-2, Fall 2005, p. 136-144 ; Pasquier W., « Décentrement du masculin dans *Les Funérailles* de Rachid Boudjedra et *Garçon manqué* de Nina Bouraoui », in Fendler U., Gilzmer M. et Bienbeck R. (dir.), *Transformations, op. cit*.

[667] Cf. Bouraoui N., *La Vie heureuse*, Paris, Stock, 2002. L'écrivaine y raconte notamment la découverte de son homosexualité alors qu'elle est lycéenne à Zurich entre 1982 et 1985, découverte qui vient, dans un premier temps, renforcer son malaise identitaire.

[668] Cf. Bouraoui N., *Mes Mauvaises pensées*, Paris, Stock, 2005. Cette autobiographie de la romancière a reçu le Prix Renaudot 2005.

CONCLUSION GÉNÉRALE

« […] le point essentiel (en première instance du moins) n'est pas tellement de savoir si au sexe on dit oui ou non, si on formule des interdits ou des permissions, si on affirme son importance ou si on nie ses effets, si on châtie ou non les mots dont on se sert pour les désigner ; mais de prendre en considération le fait qu'on en parle, ceux qui en parlent, les lieux et points de vue d'où on en parle, les institutions qui incitent à en parler, qui emmagasinent et diffusent ce qu'on en dit, bref, le "fait discursif" global, la "mise en discours" du sexe. »
Michel FOUCAULT[669]

Qu'elle soit explicitement autobiographique (l'assignation – parfois hâtive, toujours enfermante et réductrice – à ce genre incluant le témoignage, dévalué dans les hiérarchies littéraires internes, en particulier quand il est le fait de femmes de culture arabo-musulmane, est ainsi fréquemment invoquée par la critique pour dénier aux écrits toute qualité esthétique) ou (auto)fictionnelle[670], revendiquée ou déniée comme telle par les écrivaines elles-mêmes, cette littérature réflexive qui élit le tabou de la virginité comme l'une de ses thématiques récurrentes, représente, met en récits et en questions les constructions sociales de la sexualité dans les pays de culture arabo-musulmane, où le corps demeure l'un des médiateurs essentiels des pratiques religieuses. Comme on l'a déjà souligné dans l'introduction de cet ouvrage, dans des sociétés post-coloniales encore très imprégnées de conceptions patriarcales de la féminité, les femmes « subalternes » – au sens de Gayatri Chakravorty Spivak[671] – doivent trouver une voix propre pour contourner la censure sociale diffuse et évoquer leurs conditions d'existence et leurs expériences, notamment celles qui relèvent de l'intime. L'adoption de stratégies narratives de dissimulation et de distanciation (tel le recours à des formes génériquement hybrides, à l'instar de l'autofiction dans ses déclinaisons multiples), visant à déjouer et/ou à brouiller une assignation autobiographique tant socialement intenable que littérairement stigmatisante, pourrait ainsi constituer, pour les écrivaines postcoloniales (comme pour d'autres avant elles, situées pourtant dans des contextes sociopolitiques très différents, mais cherchant aussi à investir le territoire masculin de

669 Foucault M., *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, *op. cit.*, note 9, p. 19-20.
670 Pour des discussions de ces labels au sein de la critique littéraire académique, cf. Colonna V., *op. cit*. Sur la distinction entre « autofiction » et « roman autobiographique », Burgelin C., Grell I. et Roch R.-Y. (dir.), *op. cit*. Pour un panorama des nouvelles formes de l'autobiographie en France et au Maghreb, et une discussion des fondements épistémologiques des écritures autofictionnelles, cf. la thèse de C. Gronemann, *Postmoderne/postkoloniale Formen der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur*, *op. cit*. Cf. aussi Lionnet F., *Autobiographical Voices*, *op. cit.* ; Hornung A. et Ernstpeter R. (dir.), *op. cit.* ; Gehrmann S. et Gronemann C. (dir.), *op. cit.* ; Jeannelle J.-L., Viollet C. et Grell I. (dir.), *op. cit*.
671 Cf. Spivak G. C., *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, *op. cit*.

l'écriture[672]), une manière d'occuper des positions discursives à partir desquelles elles pourraient s'approprier une parole sur/pour elles-mêmes et, en particulier, s'exprimer sur leur(s) sexualité(s). Car comme le souligne, à la suite de Delphine Naudier, Hervé Serry à propos des auteures françaises des années 1960-1970, « parvenir, au moyen de l'expression littéraire, à une réappropriation de ce qui fait la singularité ontologique d'un groupe, c'est, en contestant le rapport de force symbolique de cette parole qui ne se parle pas au regard des normes dominantes, donner une forme légitime à ce qui était considéré jusqu'alors comme un stigmate. […] Langue et corps sont ici partie prenante de la même logique […][673]. » Et il faut donc redire ici que la part effective de fiction(nalisation), d'imaginaire, d'expériences non directement vécues en première personne mais relatées, vues ou entendues que ces œuvres peuvent recéler, tout comme d'ailleurs – et conséquemment – l'évaluation de leur « qualité esthétique », ne sont pas des questions pertinentes pour le sociologue qui les retient comme matériau. En particulier dans la mesure où ces regards littéraires – largement partagés – ne constituent que des représentations, objectivations et/ou reconstructions, par un moyen esthétique, d'une histoire individuelle singulière et/ou d'une réalité sociale complexe, disparate et contrastée, émaillée de paradoxes et de contradictions.

Á ce titre, ils ne peuvent évidemment être érigés en documents ethnographiques « scientifiques » sur « la condition féminine » en Algérie ou au Maroc, encore moins en catégorie analytique unique épuisant l'explication des rapports de genre au Maghreb. En revanche, compte tenu du faible nombre d'études sociologiques (notamment quantitatives) méthodologiquement robustes menées sur les pratiques sexuelles, au Maroc et surtout en Algérie, et considérant le caractère lacunaire, souvent biaisé (choix et formulation des questions, autocensure des répondants etc.) et parfois moralement normatif des enquêtes statistiques officielles portant sur la famille, on peut formuler l'hypothèse que de telles traces littéraires laissées par des auteures endossant rarement le label (faussement) homogénéisant de « féministes » (cf. encadré n° 7), contribuent (avec une fortune médiatique variable) à publiciser la réflexion sur les contrôles

[672] Pour les écrivaines européennes du XIX^e^ siècle, cf. Planté C., *op. cit.* ; pour les femmes auteures belges actives entre la fin du XIX^e^ siècle et le début de la seconde guerre mondiale, cf. Gemis V., « Discours croisés de femmes écrivains belges (1880-1940) », *op. cit.* et « Femmes et champ littéraire en Belgique francophone (1880-1940) », *op. cit.* Pour les écrivaines françaises produisant dans la période de l'entre-deux-guerres, cf. Milligan J. E., *op. cit*.

[673] Serry H., « La Littérature pour faire et défaire les groupes », *Sociétés contemporaines*, vol. 4, n° 44, 2001, p. 7 et 11.

communautaires qui ont contraint et contraignent encore les corps féminins dans des sociétés patriarcales.

Écritures parfois thérapeutiques quand elles reposent sur un pacte autobiographique ou, plus fréquemment, autofictionnel et/ou utilisées par les auteures pour construire et/ou conforter une position esthétiquement distinctive dans des espaces littéraires encore hétéronomes, elles sont aussi des instruments de subversion symbolique : dans la mesure où elles visent à ébranler le socle d'un ordre social bâti sur des valeurs androcentrées posées comme obsolètes, *i.e.* à changer la vision du monde dominante dans les sociétés maghrébines, elles revêtent une dimension politique majeure.

Encadré n° 7 : Féminismes dans les mondes arabo-musulmans

Le qualificatif « féministe » est explicitement rejeté par de nombreuses écrivaines (franco-)maghrébines rencontrées lors de l'enquête pour qualifier leurs diverses prises de position dans leurs espaces publics respectifs. Tantôt considéré comme « restrictif » ou « réducteur », tantôt comme « petit-bourgeois », « le féminisme » est en outre souvent perçu comme un mouvement social essentiellement occidental, impropre à régler les difficultés concrètes rencontrées par une majorité de femmes en terres musulmanes. Plus stratégiquement, certaines écrivaines anticipent les effets de disqualification proprement esthétique que l'apposition de ce label sur leurs productions littéraires risque d'entraîner dans l'espace (restreint) de la critique, en particulier au Maghreb. Le rejet préventif de la catégorisation (masculine) de « féministe » pour caractériser leurs œuvres pourrait ainsi s'analyser comme témoignant de la volonté des écrivaines d'obliger les commentateurs à se (re)centrer sur la seule « littérarité » de leurs publications, et de lutter contre leur assignation fréquente à une position marginalisée dans l'espace littéraire national.

Des intellectuelles algériennes et marocaines présentes dans notre corpus[674] refusent pour leur part le qualificatif de « féministe » dans son acception différentialiste, reposant sur le postulat de spécificités féminines intrinsèques (notamment dans l'écriture littéraire), et défendent par exemple, au nom du principe d'universalité des valeurs, la sécularisation des droits de la famille algérien et marocain, mais sans pour autant s'engager dans une stratégie de mobilisation collective. Rejetant un positionnement qu'elles estiment « victimaire », elles considèrent que de nombreux-ses théoricien(ne)s et militant(e)s méconnaissent la participation plus ou moins active des femmes elles-mêmes à la domination masculine (notamment lorsqu'elles continuent d'inculquer à leurs filles les coutumes qui les maintiennent dans des rôles relégués). Ce sont, dès lors, selon elles, certaines représentations communes partagées par les deux sexes qu'il conviendrait plus utilement de questionner, et elles s'emploient à le faire dans leurs œuvres littéraires et/ou dans des enquêtes journalistiques, qui constituent (et résument) leur principal engagement « militant », en dehors de toute structure collective.

Á l'opposé de telles prises de position se trouvent des représentantes lettrées du « féminisme islamique » (absentes du corpus des écrivaines interrogées au cours de

[674] Telles Fadela M'Rabet et Maïssa Bey en Algérie, Siham Benchekroun, Sanaa El Aji, Touria Hadraoui, Halima Hamdane, Soumaya Naamane Guessous ou Bahaa Trabelsi au Maroc.

l'enquête[675]). Ce mouvement de contestation politique polymorphe, forgé à l'intérieur du cadre religieux musulman à partir de la situation iranienne du début des années 1990, est actuellement en pleine transformation, à mesure notamment qu'il se « transnationalise ». Attachées au maintien de l'éthique islamique mais refusant les interprétations sexistes des textes de l'islam par le clergé, tout comme leurs traductions dans le droit musulman, ses représentantes revendiquent une relecture innovante des textes religieux et de la jurisprudence islamiques, en vue d'obtenir une place plus importante des femmes dans les sociétés musulmanes, notamment en matière de droit familial et d'accès au savoir comme aux fonctions religieuses. Si ces femmes critiquent l'idée d'égalité entre les sexes revendiquée par le féminisme occidental laïc – considéré comme hégémonique –, elles réclament une égalité « islamique » fondée sur des rôles distincts, mais strictement égaux en valeur. Elles revendiquent une distinction doctrinale entre les obligations rituelles et religieuses fixées une fois pour toutes [*ibadat*] et les règles sociales susceptibles d'évolution [*mu'amalat*]. En sollicitant le référent religieux, ces activistes et intellectuelles remettent en cause une interprétation historiquement androcentrée de l'islam. Sur ces enjeux, cf. notamment, parmi une bibliographie déjà abondante : Latte Abdallah S., « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIe siècle », *Tiers Monde*, n° 29, janvier-mars 2012 ; *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 128, « Féminismes islamiques », décembre 2010 ; *Critique internationale* : « Le Féminisme islamique aujourd'hui », vol. 1, n° 46, 2010 ; Alami M'Chichi H., *Le Féminisme d'État au Maroc. Jeux et enjeux politiques,* Paris, L'Harmattan, 2010 ; Pepicelli R., *Feminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Rome, Carocci, 2010 ; Sadiqi F. et Ennaji M., *Women in the Middle West, and North Africa*, London, Routledge, 2010 ; Badran M., *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications, 2009 ; Mahmood S., *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009 ; Mouaqit M., *L'Idéal égalitaire féminin à l'œuvre au Maroc. Féminisme, islam(isme), sécularisme,* Paris, L'Harmattan, 2009 ; Dialmy A., *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Toubkal Éd., 2008 ; Chatry-Komarek M. (dir.), *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Ali K., *Sexual Ethics and Islam : Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, London, Oneworld, 2006 ; Wahud A., *Inside the Gender Jihad : Women's Reform in Islam*, London, Oneworld, 2006 ; Taboada-Leonetti I. (dir.), *Les Femmes et l'islam*, *op. cit.* ; Alami M'Chichi H., *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité homme/femme, entre islamisme et modernisme,* Paris, L'Harmattan, 2002 ; Barlas A., *Believing Women in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press, 2002 ; Wahud A., *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford (USA), Oxford University Press, 1999 ; Daoud Z., *Féminisme et politique au Maghreb,* Casablanca, Eddif, 1996 ; Ahmed L., *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, Yale, Yale University Press, 1993 ; Badran M. et Cooke M., *Opening the Gates : A Century of Arab Feminist Writing*, London, Virago, 1990.

Questionnant les tabous sexuels en général, et l'interdit rémanent pesant sur la virginité en particulier, dans des pays où l'islam, religion d'État, est à la fois dogme et institution, culture et histoire, les écrivaines (franco-)algériennes et (franco-)marocaines contemporaines s'approprient surtout une parole publique transgressive (qui plus est sur

[675] Comme on l'a déjà précisé, s'il a été possible de rencontrer au cours de l'enquête quelques auteures maghrébines écrivant en arabe, aucune d'entre elles ne se réclamait du féminisme islamique. Souvent marqués par l'influence du soufisme, leurs recueils, essentiellement de poèmes et de nouvelles, n'abordaient pas, en outre, les thématiques du rapport au corps, de la virginité et de la sexualité féminines et, plus largement, celle des rapports entre les sexes.

l'intime) jusqu'à lors confisquée, et sortent de la transparence sociale dans laquelle elles étaient tenues. C'est ce qu'affirme l'universitaire et romancière marocaine Anissa Bellefqih (cf. notice n° 19) :

> « Le rôle de la femme dans les pays arabes, confinée dans le sérail délimité par l'homme, se limitait à transmettre et sauvegarder les valeurs ancestrales sans dérives esthétiques ou morales […]. […] malgré une tradition misogyne, [certaines femmes] ont investi le monde de l'écriture opérant une transgression majeure en faisant entendre leur voix par l'Autre et en entrant dans le domaine public. […] Écrire au féminin a d'abord célébré la naissance d'un "je" bridé chez la femme. C'est un moyen de mettre en mots les silences des femmes et de leur rendre une parole confisquée. La voix est vite devenue un cri longtemps réprimé qui libère. Á travers le parcours d'un personnage, la femme écrivain révèle l'univers de femmes qui luttent, avec plus ou moins de bonheur, pour leur indépendance, pour leur liberté, pour s'affirmer dans le milieu professionnel et privé, contre le sexisme dans le milieu politique, contre les aléas de la vie. […] Á travers l'écriture, les femmes sont conscientes du pouvoir des mots et de leur rôle dans l'émancipation de la femme. Cette dernière s'identifie au personnage dont la vie se déploie devant elle, décrypte les messages qui bousculent les préjugés et qui peuvent devenir une impulsion vers la libération[676]. »

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 », la psychothérapeute et écrivaine marocaine Siham Benchekroun analyse également cette prise de parole 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. […] Mon écriture est clairement pour moi ma façon la plus engageante de militer. […] Il est donc important que j'écrive, avec d'autres femmes. Il est essentiel que des femmes écrivent parce que tous ces bruissements côte à côte empêcheront à jamais que retourne le silence où l'on emmurait nos semblables, il y a à peine quelques décennies[677]. »

[676] Bellefqih A., « Point de vue : l'écriture féminine au Maroc », *Le Matin*, 13 mars 2003. Dans la même optique, cf. Faqir F. (ed.), *op. cit*.
[677] Benchekroun S., « Être une femme, être marocaine, écrire », in Gontard M. (dir.), *op. cit*.

Á l'instar de ce qu'elle a pu représenter pour les auteures occidentales entre le XIX^e^ et le début du XX^e^ siècle, « l'écriture a été pour les femmes un acte de libération. Elle a signifié que nous pouvions aussi exister autrement[678] », confirme également la journaliste et romancière marocaine Bahaa Trabelsi. Car en effet, comme le souligne justement Hervé Serry,

> « […] accéder à la reconnaissance littéraire pour les représentants d'un groupe social, c'est imposer dans l'espace social une nouvelle forme de représentation de son être. En tout cas, une construction de cet être répondant aux enjeux propres du moment. C'est par la langue, dans sa forme de l'écriture littéraire, que certains groupes sociaux parviennent à affirmer leur présence sociale. Si, bien entendu, l'affirmation de cette existence, dans le cas […] des femmes, […] ne passe pas uniquement par les débats esthétiques, la littérature, et plus généralement, l'expression artistique, donnent aux revendications des membres de groupes dominés une efficience qui fait plus que compléter les autres modalités de l'affirmation sociale[679]. »

Défiant, de fait, par la création littéraire le statut social limitatif, tant artistique que politique, imposé aux femmes, les écrivaines investissent un espace encore essentiellement masculin. En devenant ainsi les protagonistes de leur propre parole poétique, elles menacent la règle de la séparation des sexes au fondement des sociétés algérienne et marocaine, dérogent aux assignations genrées[680] et se font les porte-voix de questionnements sociaux liés à la « cause des femmes » dans deux pays encore fortement régis, sous de multiples aspects, par un ordre patriarcal. Conquérant progressivement une autonomie intellectuelle et à une reconnaissance nouvelles en tant qu'individus et en tant que créatrices par l'expression (publiée) de soi et la mise en forme/scène du réel, ces médiatrices participent ainsi plus largement à dévoiler et à déconstruire les jeux et enjeux de pouvoir au fondement des relations de genre. Cette « prise d'écriture[681] » féminine sur l'intime pourrait contribuer à projeter le débat au cœur d'espaces publics maghrébins qui connaissent actuellement d'importants bouleversements sociaux et politiques – même si, comme on l'a vu, nombre d'ouvrages, écrits en français et non traduits en arabe, publiés dans l'Hexagone, sont loin d'être toujours accessibles matériellement, financièrement et linguistiquement en Algérie et au

[678] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*.
[679] Serry H., *op. cit*., p. 8.
[680] Cf. Naudier D., « Les Écrivaines et leurs arrangements avec les assignations sexuées », *op. cit*.
[681] Benchekroun S., « Être une femme, être marocaine, écrire », in Gontard M. (dir.), *op. cit*.

Maroc, où la majorité des lectorats potentiels est largement arabisée depuis les années 1980 ; quand ils sont disponibles, ces livres ne sont donc lus que par une minorité de francophones instruits[682]. Selon Anissa Bellefqih – qui témoigne également ici en creux de son incorporation des valeurs du canon littéraire occidental qui a longtemps exclu ou marginalisé les femmes écrivains aux frontières du champ littéraire légitime –, pour que cette littérature « militante », « arme » « stratégique » de « combat », rencontre un public élargi et parvienne réellement à se faire entendre dans l'espace public, il faudrait qu'elle se départe dorénavant du « nombrilisme » qui la caractériserait parfois, qu'elle s'éloigne de la mise en mot des maux du « moi » (féminin)[683], pour se saisir de thématiques sociopolitiques plus vastes :

> « L'écrivain a maintenant le devoir d'étendre sa réflexion au vécu social de ses consœurs muettes, parce que muselées et entravées. Elle a en charge le présent brumeux et l'avenir incertain de ces femmes. Elle devrait donc dépasser ses fractures personnelles pour se pencher sur les fractures sociales. Les écrits devraient aller au-delà du bonheur narcissique de se faire connaître. Il faudrait arrêter de se "nombriliser" pour se mettre à l'écoute des autres et faire un travail de proximité libérateur et salvateur pour la condition féminine. […] Le "je" se fait oublier et cède la place à un "nous" sur le tragique duquel on jette la lumière. Il s'agit de prendre la plume pour faire quelque chose d'immédiatement utile et dire l'indicible au nom des autres. Devenir une sorte d'écrivain public. Le texte devient alors prétexte et la question n'est plus "Qui suis-je ?" mais "Que puis-je ?" […] L'écrivain n'apporte pas de réponse, mais si elle gagne la complicité des femmes, elle peut espérer ainsi qu'elles prendront à leur tour la parole pour témoigner de leurs maux ou créer avec leurs mots une chaîne de réflexion. […] L'enjeu étant d'amener [le lecteur] à se poser des questions et à s'impliquer dans sa société. […] L'objectif implicite ou inconscient étant de sensibiliser le public aux problèmes cruciaux concernant

[682] Seule la mise en chantier d'études des réceptions concrètes de ces œuvres au Maghreb et, plus largement, dans les pays de culture arabo-musulmane aujourd'hui en pleine effervescence contestataire, serait dorénavant susceptible d'affiner de telles hypothèses. Pour des pistes de réflexion sur cette direction de recherche, cf. notamment Charpentier I. (dir.), *Comment sont reçues les œuvres ?*, *op. cit*.

[683] A. Bellefqih semble en effet investir ici une topique disqualifiant l'écriture (autofictionnelle) de l'intime, fréquente depuis les années 2000 : « L'écriture de l'intime est souvent associée à une nouvelle forme de ghetto dans lequel s'enfermeraient les femmes, notamment avec la vague – et la vogue – de l'autofiction : elle reviendrait à une reconduction de la scission traditionnelle entre espace public, masculin, et espace privé, féminin, voire un cantonnement par la femme elle-même à son territoire "naturel" : le corps, le ventre, le nombril, voire le sexe. Par la crudité même de leurs écrits, ces femmes, loin de témoigner d'une libération quelconque des mots des hommes, ne feraient que tisser elles-mêmes les liens qui les enchaînent aux clichés ancestraux : la femme ne serait bonne qu'à "ça", le domaine du corps, dans toutes ses déclinaisons, y compris celles de l'écriture. » (Détrez C., « "Arabe interdite, Arabe manquée" : identités bigarrées chez Nina Bouraoui, Clotilde Escalle et Leïla Sebbar », *CELAAN, Revue du Centre d'Études des Littératures et des Arts d'Afrique du Nord*, vol. 4, n° 1-2, Fall 2005, p. 72).

> la femme auxquels il faut trouver des solutions. […] Pour que le combat des femmes ne soit pas douteux ou incertain, il faut le penser en terme d'objectifs, de stratégie et se donner les armes pour le faire aboutir. […] L'écriture est un des moyens que la culture met à notre disposition pour témoigner et/ou dénoncer. […] [L'écriture comme acte militant] devrait, à cet égard, être vue sous le prisme des réalités sociopolitiques. La femme écrivain est aujourd'hui interpellée pour réfléchir et tenter d'infléchir le cours du fatalisme ambiant. […] Je partage avec mes consœurs mes doléances et mes révoltes en tant que Marocaine, Femme et Citoyenne, et ne peut qu'espérer une gestation prometteuse pour cet enjeu aussi sociétal que politique[684]. »

Cette « fonction sociale » d'écrivaines envisagées comme des « lanceuses d'alertes » d'enjeux dépassant largement la « cause des femmes », est également valorisée par une autre universitaire marocaine, Soumaya Naamane Guessous :

> « [L'écrivaine], elle a… elle a une fonction sociale […]. D'abord parce que l'écrivain va aller chercher une part de la réalité, la décrire, l'analyser, proposer parfois des solutions, ou au moins attirer l'attention […] de la société civile, de l'État, […] sur certains aspects qui échappent… aux autres. Euh… je pense que l'écrivain a cette mission, attirer l'attention, mettre de la lumière, mettre en relief certains aspects que les autres méconnaissent. Á la suite de ça, il y a parfois une prise de conscience, parfois un rejet, mais même le rejet est intéressant. Il y a des lois qui peuvent… s'établir à partir… de… de ce travail [elle évoque plus tard celle ayant relevé en 2004 l'âge légal au mariage des filles de 15 à 18 ans]. Il a également le rôle de vulgarisation, le rôle parfois de jeter la réalité…. à la figure, quitte à choquer, quitte à créer des polémiques. Je pense que l'écrivain […] est un… un trait d'union… entre la réalité qu'il va décortiquer… et euh… la population qui n'a pas la possibilité de… de… d'aller vers cette recherche[685]. »

Face à la doxa de l'ordre patriarcal, l'engagement féminin par et dans l'activité symbolique d'écriture ne serait ainsi pas tant celui d'une cause particulière (celle « des femmes »), mais « un engagement contre tous les silences. […] C'est un acte de liberté et d'affirmation de soi[686] », souligne ainsi l'écrivaine algérienne Maïssa Bey. Et en tant qu'espace à soi/pour soi, quel que soit le contenu même des écrits, au regard des valeurs dominantes de la culture d'origine, il apparaît profondément subversif.

---

[684] Bellefqih A., « Point de vue : l'écriture féminine au Maroc », *op. cit.*
[685] Naamane Guessous S., Entretien, *op. cit*.
[686] Bey M., Entretien, *op. cit*. Cf. aussi Valat C., « Maïssa Bey : l'écriture de la révolte », *Horizons maghrébins*, n° 60, 2009, p. 11-32.

<u>Annexe</u> : Notices biobibliographiques des écrivaines (franco-)algériennes et (franco)marocaines citées

Index des écrivaines par pays et ordre alphabétique

<u>Algérie</u>

1. ABEER Najia
2. AMROUCHE Marie-Louise dite Marguerite Taos
3. BEY Maïssa (pseudonyme) (deux entretiens avec C. Détrez, Paris, janvier et février 2007)
4. BOURAOUI Nina
5. DJABALI Hawa
6. DJEBAR Assia (pseudonyme)
7. KADRA-HADJADJI Houria
8. KHIARI Wahiba
9. LEMSINE Aïcha (pseudonyme)
10. M'RABET Fadela
11. MAROUANE Leïla (pseudonyme) (entretien avec C. Détrez, Paris, 2007)
12. MOKEDDEM Malika
13. MOUTASSEM-MIMOUNI Badra (entretien avec I. Charpentier, Oran, 19 novembre 2006)
14. SEBBAR Leïla (entretien avec C. Détrez, Paris, 2007)
15. TOUMI-MESSAOUDI Khalida
16. ZINAÏ KOUDIL Hafsa

<u>Maroc</u>

17. ABID ISMAËL Jamila
18. BAHÉCHAR Souad
19. BELLEFQIH Anissa
20. BENCHEKROUN Siham (deux entretiens avec I. Charpentier, Paris, 15 juin 2010 et Casablanca, 25 mai 2012)
21. EL AJI Sanaa (entretien avec I. Charpentier, Casablanca, avril 2007)
22. EL ALAOUI BEN HACHEM Souad (entretien avec I. Charpentier, Casablanca, avril 2007)
23. HADRAOUI Touria
24. HAMDANE Halima (deux entretiens avec I. Charpentier et C. Détrez, Agadir, avril 2007 et avec C. Détrez, Paris, juin 2008)
25. NEDJMA (pseudonyme)
26. SBAÏ Noufissa
27. TRABELSI Bahaa (entretien avec C. Détrez, Casablanca, avril 2007)

Classées selon le lieu de naissance des écrivaines puis par ordre alphabétique, ces notices biobibliographiques synthétiques, inégalement renseignées et précises en fonction des informations disponibles, ont été rédigées sur la base de différentes sources : interviews données par les écrivaines dans la presse, dictionnaires, anthologies ou manuels encyclopédiques (encore rares) des écrivains maghrébins et/ou francophones, monographies et travaux universitaires de littérature (consacrés essentiellement à des écrivaines ayant atteint un certain niveau de reconnaissance académique) ainsi que, pour certaines auteures, entretiens semi-directifs approfondis réalisés au cours de l'enquête. Dans de nombreux cas, le caractère très lacunaire des sources a vite rendu impossible la rédaction initialement projetée d'études sociologiques systématiques des trajectoires biographiques des écrivaines du corpus. Même si quelques pistes de cet ordre sont parfois esquissées, les notices proposées ici n'ont donc d'autre ambition que de fournir au lecteur quelques repères sur la vie et la production littéraire (plus ou moins (re)connue et/ou consacrée) des auteures évoquées dans les développements.

Algérie

1. ABEER Najia (1948-2005)

Née en 1948 à Constantine, Najia Abeer grandit pendant la guerre dans une famille aisée, intellectuellement favorisée. Son père, instituteur devenu directeur d'école et conseiller pédagogique, est féru d'histoire. Élève à l'École Normale Supérieure constantinoise de Bab El Kantara dans la période qui suit l'indépendance, formée notamment par des coopérants français, Najia Abeer poursuit ensuite ses études universitaires aux États-Unis. Devenue spécialiste de littérature américaine, elle y enseignera l'anglais, ainsi qu'en Jordanie, puis à Alger où elle s'est établie.

Également peintre reconnue, militante pour la préservation de la vieille ville de Constantine où elle est née, elle publie en Algérie à partir de 2003 des poèmes, des nouvelles et surtout trois romans autobiographiques, qui proposent une analyse politique et sociale de l'évolution de la société algérienne post-indépendance, de la condition des femmes en son sein et de la montée du fondamentalisme religieux. Elle décède en 2005, laissant inachevée une trilogie romanesque dont *Bab El Kantara* (Alger, éd. Apic, 2005), constitue le second volet.

2. AMROUCHE Marie-Louise dite (Marguerite) Taos (1913-1976)

Marie-Louise (dite Marguerite) Taos Amrouche est la fille de la poétesse Fadhma (Marguerite) Aït Mansour Amrouche (1882-1967), née en Grande Kabylie, élevée dans l'une des premières écoles françaises de filles en Algérie et considérée comme une pionnière de la littérature algérienne d'expression française, et la sœur – et « rivale littéraire » – du poète et journaliste Jean El Mouhoub Amrouche. Elle naît en 1913 à Tunis, peu avant que sa famille ne regagne l'Algérie, dont son père est originaire. Né dans le village d'Ighil Ali, dans la vallée de la Soummam, en Petite Kabylie, ce dernier a été rapidement confié aux Pères Blancs, qui prennent en charge son éducation en langue française et le baptisent à l'âge de 5 ans. Refusant d'épouser la fille du village qui lui était destinée, il se marie avec Fadhma et émigre avec elle à Tunis, où il trouve un emploi aux Chemins de fer tunisiens. La famille de Taos Amrouche, kabyle, berbère, convertie au catholicisme, non arabophone et ayant adopté la langue et la nationalité françaises, apparaît ainsi très atypique.

Depuis 1936, la jeune fille s'intéresse aux chants populaires berbères de Kabylie, auxquels elle a été initiée par sa mère – et que son frère Jean traduit. Dotée d'une voix exceptionnelle, elle commence à donner quelques récitals en Afrique dès cette époque. Alors que, grâce à une bourse obtenue à la suite de sa participation au Congrès de chant de Fès (Maroc) en 1939, elle

étudie le chant à la Casa Velázquez de Madrid (1940-1941) et recherche dans le folklore ibérique les survivances de la tradition orale berbère, elle rencontre le peintre français André Bourdil et l'épouse. De cette union naîtra une fille unique, Laurence, qui deviendra comédienne. De retour à Alger en 1943, après un bref passage à Tunis où elle était chroniqueuse à la radio (1942), elle est engagée à Radio-Algérie, alors que son époux est pensionnaire de la Villa Abdeltif.

En 1945, malade, elle s'exile définitivement en France et s'installe à Paris avec son mari. Elle entretient une amitié amoureuse avec l'écrivain Jean Giono, qui l'accueille dans sa résidence de Manosque entre 1947 et 1949. Á partir de 1950, elle anime sur France-Culture des émissions littéraires où elle reçoit des écrivains français consacrés – et consacrants (tels André Gide – qui a préfacé en 1947 le premier roman autobiographique de Taos, *Jacinthe noire* (Paris, Charlot) –, André Breton, François Mauriac …), en même temps qu'elle propose des chroniques littéraires hebdomadaires en langue kabyle sur la RTF-ORTF à propos des littératures maghrébines. En 1966, elle participe à la fondation de l'Académie berbère à Paris. De 1967 à 1975, elle enregistre plusieurs disques de chants berbères, et donne encore quelques récitals.

Fraîchement accueillie lors de trois séjours ultérieurs dans l'Algérie devenue indépendante, en raison de son atypie religieuse et linguistique (ainsi, elle n'est pas invitée au Festival culturel panafricain d'Alger en 1969, elle s'y rend tout de même pour chanter devant les étudiants algérois), elle n'y connaîtra pas davantage que sa mère ou son frère une quelconque reconnaissance littéraire. Elle meurt à Saint-Michel-L'Observatoire (région parisienne) en 1976.

Sur l'œuvre de la romancière, cf. Brahimi D., *Taos Amrouche, romancière*, Paris, Éd. Joëlle Losfeld, 1995 ; Bererhi A., « *L'Amant imaginaire* de Taos Amrouche. Une autofiction par mise en abyme de soi et de l'autre », *op. cit*. Sur la trajectoire de la famille naturalisée française et son influence sur la création littéraire algérienne ultérieure, cf. Chikhi B. (dir.), *Jean, Taos et Fadhma Amrouche. Relais de la voix, chaînes de l'écriture*, Paris, L'Harmattan, 1998 ; *Expressions maghrébines*, vol. 9, n° 1, été 2010 : « La Famille Amrouche ». Cf. aussi Mohammedi-Tabti B., « Regard sur la littérature féminine algérienne. Les pionnières », *Algérie Littérature/Action*, Alger, Marsa Éd., n° 69-70, mars-avril 2003.

3. BEY Maïssa (pseudonyme de Samia BENAMEUR) (1950)

Née en 1950 à Ksar el Boukhari, le village rural natal de son père, situé dans les Hauts Plateaux à 250 Kms au sud d'Alger, Samia Benameur, *alias* Maïssa Bey, est la fille d'un instituteur, « le seul lettré[687] » d'une « grande famille » de propriétaires terriens aisés mais analphabètes, et d'une mère au foyer, fille d'un *cadi* lettré, poète parfaitement bilingue. Titulaire (fait très rare à l'époque) du Certificat d'Études Primaires, la mère de Maïssa Bey, instruite, est une grande lectrice, mais c'est avec son père que la fillette apprend le français. Á l'âge de 7 ans, l'enfant perd son père, membre du FLN : enlevé par des soldats français en février 1957, il meurt sous la

[687] Bey M., Entretien, *op. cit*.

torture deux jours après son arrestation. Avec ses quatre enfants, la mère de Maïssa Bey quitte alors le logement de fonction de l'instituteur qu'elle occupait avec son mari à Boukhari, fuyant sa belle-famille dont elle craint qu'elle ne lui impose dorénavant un mode de vie traditionnel, et décide de retourner vivre chez son père, à Ténès, ville côtière de la mer Méditerranée, située au nord de l'Algérie, à mi-distance d'Alger et d'Oran. Trois ans plus tard, sur les conseils de sa sœur et de son beau-frère, membre fondateur du Parti Communiste algérien, elle décide de s'installer avec ses enfants à Alger, afin de fournir à ces derniers la meilleure éducation possible. Dans cet environnement intellectuel favorable mais économiquement précaire, et selon la promesse faite à son défunt mari, elle encourage ses enfants, scolairement brillants, à poursuivre leurs études. Ayant décroché une bourse « au mérite », Maïssa Bey commence en 1960 sa scolarité secondaire comme interne au lycée Fromentin d'Alger, établissement français prestigieux, non mixte, qui n'accueillait essentiellement à l'époque que des filles de colons aisés, avec lesquelles la cohabitation se tendra à partir de 1961 et des premières actions menées par l'OAS[688]. En 1967, la jeune femme obtient un baccalauréat littéraire avec mention et s'inscrit au département de Lettres françaises de l'Université d'Alger. Elle se marie en 1970 avec un cousin, alors étudiant en médecine, qu'elle rencontre pour la première fois à l'université (bien qu'il ait été l'élève de son père à Boukhari, la jeune femme ne le connaissait pas auparavant). Après la naissance de son premier fils en 1971 (elle aura par la suite trois autres enfants), elle exerce pendant une vingtaine d'années comme professeure de français dans un lycée de l'ouest oranais, région où elle s'installe en 1972 et où elle mène depuis avec son époux médecin une existence confortable.

Á partir de 1993, après avoir obtenu en formation continue une Maîtrise de Sciences de l'Éducation à l'Université de Saint-Étienne, elle décide de consacrer plus de temps à l'écriture, puis à la publication de romans et de nouvelles cathartiques, dans lesquels les expériences individuelles sont toujours réenchâssées dans le cours de l'histoire collective de l'Algérie. Le premier titre paru est *Au Commencement était la mer*, alors que l'écrivaine est âgée de 46 ans. Publié chez Marsa, dans la revue littéraire *Algérie/Littérature Action* en 1996, il a été réédité en 2003 par les éditions de l'Aube. Á partir de 1997, elle arrête d'enseigner pour prendre un poste de conseillère pédagogique, tout en continuant à écrire.

Elle est aussi présidente d'une association culturelle, « Paroles et écriture », qui propose des ateliers d'écriture et de lecture, et a notamment permis la création, dans la ville où elle habite, d'une bibliothèque en direction des femmes et des enfants. Cofondatrice en 2000 (avec Marie-

[688] Créée en février 1961 après une rencontre à Madrid entre J.-J. Susini et P. Lagaillarde, l'Organisation Armée Secrète (OAS) est un groupe politique français clandestin, organisé militairement, spécialisé dans la propagande en faveur du maintien de « l'Algérie française » par la lutte armée et les actes terroristes. Cf. Duranton-Crabol A.-M., *Le Temps de l'OAS*, Paris, Complexe, 1995 ; Harrison A., *Le Défi à De Gaulle. L'OAS et la contre-révolution en Algérie 1954-1962*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; Kauffer R., *OAS. Histoire d'une guerre franco-française*, Paris, Seuil, 2002.

Noëlle Arras) des Éditions franco-algériennes Chèvre-feuille étoilée (dont le siège se trouve à Montpellier), où elle dirige la collection « Les Chants de Nidaba », elle est aussi fondatrice de la revue algéro-française *Étoiles d'encre*.

En 1998, elle obtient le Grand Prix de la Nouvelle de la Société des Gens de Lettres pour son recueil *Nouvelles d'Algérie* (Paris, Grasset, 1998), puis en 2001 le Prix Marguerite Audoux pour son roman *Cette Fille-là* (Paris, Éd. de L'Aube, 2001), enfin en 2005 le Prix des libraires algériens pour l'ensemble de son œuvre. Certains de ses textes, comme *Bleu blanc vert* (Paris, Éd. de l'Aube, 2006), ont été adaptés au théâtre.

Pour des études littéraires sur l'œuvre de Maïssa Bey, cf. notamment Tabti Mohammedi B., *Maïssa Bey. L'écriture des silences*, Blida, Éd. du Tell, 2007 ; Chaulet-Achour C., *Écritures algériennes, op. cit.* ; Buffard-O'Shea N., *op. cit.* ; Soler A., *op. cit.* ; Valat C., *op. cit.*
Dans le cadre de l'enquête collective, deux entretiens avec Maïssa Bey ont été réalisés par Christine Détrez à Paris, respectivement en janvier et février 2007.

4. BOURAOUI Nina (1967)

Yasmina (dite Nina) Bouraoui est née en 1967 à Rennes, dans une famille « mixte », dotée en capital culturel. Algérien originaire de Jijel, son père a quitté son pays natal pour la France pendant la guerre coloniale, en vue de poursuivre de brillantes études doctorales d'économie. Il deviendra par la suite cadre supérieur dans une banque. Fille de chirurgiens-dentistes catholiques résidant en Bretagne, sa mère est juriste. Elle travaillera également au lycée français d'Alger, avant de rentrer en France et de devenir iconographe dans l'édition parisienne. Les parents de Nina Bouraoui se sont rencontrés en France, pendant la période estudiantine du père. Le couple se marie et donne naissance à deux filles, avant de rentrer immédiatement à Alger, où Nina va donc passer toute son enfance et le début de son adolescence. Elle quitte définitivement l'Algérie en 1981, à l'âge de 14 ans. Déchirée entre deux cultures, la découverte de son homosexualité alors qu'elle est lycéenne à Zurich de 1982 à 1985 (épisode raconté dans *La Vie heureuse* – Paris, Stock, 2002) vient, dans un premier temps, renforcer son malaise identitaire. Elle finit par s'installer à Paris après son baccalauréat et commence des études de droit.

Elle reçoit en 1991 le Prix Inter pour son premier roman, souvent présenté comme autofictionnel, *La Voyeuse interdite* (Paris, Gallimard, 1991). L'ouvrage constitue à ce jour son plus important succès d'édition, avec 150 000 exemplaires vendus. Elle est aussi récipiendaire en 2005 du prix Renaudot pour son autobiographie *Mes Mauvaises pensées* (Paris, Stock, 2005). Chevalier de l'Ordre des Arts et des Lettres, ses romans – une douzaine à ce jour – sont tirés en moyenne entre 12 000 et 30 000 exemplaires, traduits dans une quinzaine de langues et largement commentés par les critiques académiques des deux côtés de la Méditerranée.

Pour des études littéraires sur l'œuvre de Nina Bouraoui, cf notamment Belarbi B., « La Fonction du regard dans *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui », *op. cit.* ; Bivona R., *op. cit.* ;

Détrez C., « "Arabe interdite, Arabe manquée" », *op. cit.* ; Fisher D., *op. cit.* ; Lebdaï B.**,** *op. cit.* ; Mc Illvaney S., *op. cit.* ; Salvodon M., *op. cit.* ; Serrano Manes M., *op. cit.*

5. DJABALI Hawa (1949)

Née en 1949 en Algérie, qu'elle quitte très jeune pour la France avant d'y revenir en 1963, au lendemain de l'indépendance, Hawa Djabali passe son adolescence dans la zone rurale de Lakhdaria, où les femmes de la communauté tentent de « gommer » en elle toute trace de son séjour dans l'Hexagone. La jeune fille revendique pourtant « l'appartenance à un double monde : le monde où on lit et le monde où on dit. » Dans le monde féminin fermé où elle évolue alors, Hawa Djabali découvre le rôle des aînées dans la perpétuation des valeurs de l'ordre patriarcal qui les opprime. Cette expérience est à l'origine de l'écriture de son premier roman, *Agave*, publié en 1983 aux Éditions Publisud. Après avoir travaillé comme journaliste pour la radio Alger Chaîne 3, elle quitte l'Algérie en 1989 pour voyager dans les pays arabes. Elle s'installe ensuite à Bruxelles, avant de revenir dans son pays natal en 2000. Auteure de contes pour enfants et de pièces de théâtre publiées à Bruxelles, elle est aussi comédienne.
Pour une analyse littéraire d'*Agave*, voir Kassoul A., *op. cit.*

6. DJEBAR Assia (pseudonyme de Fatma-Zohra IMALAYENE) (1936)

De son vrai nom Fatma-Zohra Imalayène, Assia Djebar est née en 1936 à Cherchell, cité voisine de Tipasa, à une centaine de kilomètres à l'ouest d'Alger. D'origine populaire, son père, socialiste, est un instituteur « indigène » francophone. Sa mère est issue de la petite bourgeoisie rurale conservatrice. Assia Djebar grandit partagée entre trois langues : le berbère, l'arabe dialectal et le français – dont elle fera son unique langue d'écriture. D'abord élève à l'école coranique, elle intègre ensuite l'école primaire de Mouzaïa, petite ville proche d'Alger. Encouragée par son père, elle fait ses études secondaires (section lettres classiques, latin, grec et anglais) à Blida, entre la plaine de la Mitidja et l'Atlas. Interne depuis l'âge de 11 ans, elle est la seule musulmane de sa classe. Elle y découvre avec passion Charles Baudelaire, Alain-Fournier, Jacques Rivière, Arthur Rimbaud, André Gide, Paul Claudel, Jean Giraudoux, qui nourrissent son amitié livresque avec une camarade européenne. Elle fait partie des très rares filles de l'époque à suivre des études supérieures en hypokhâgne dans une classe mixte à Alger, où ont déménagé ses parents, avant d'intégrer une khâgne à Paris, au lycée Fénelon. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Sèvres, elle fait une Licence d'histoire spécialisée dans l'étude du Moyen-Âge arabe et du Maghreb au XIX^{e} siècle, puis obtient un Doctorat ès Lettres à l'Université de Montpellier. Elle commence par enseigner l'histoire du Maghreb à l'Université de Rabat, au Maroc. En 1958, elle suit en Tunisie son mari, entré dans la clandestinité, et rédige pour le journal *El Moudjahid* [*Le Combattant*] des enquêtes auprès de réfugiés algériens à la

frontière. En 1962, elle regagne son pays natal qui vient d'accéder à l'indépendance, et devient professeure d'histoire à l'Université d'Alger. En 1965, quand le Gouvernement algérien décide que l'enseignement de l'histoire doit se faire en arabe, Assia Djebar proteste et revient en France. Elle retourne en Algérie en 1974, réalise un film, *La Nouba des femmes du mont Chenoua*, sur la mémoire des paysannes de la tribu de sa mère, dans les montagnes du Dahra, et retrouve l'Université d'Alger, où elle enseigne dorénavant la littérature française et la sémiologie du cinéma jusqu'en 1979. Elle choisit alors de s'installer de nouveau en France, et travaille au Centre culturel algérien de Paris. De 1983 à 1989, désignée par le Ministre des Affaires sociales Pierre Bérégovoy, elle siège au Conseil d'administration du Fonds d'Action Sociale en tant que représentante de l'émigration algérienne et s'y spécialise dans l'image de l'immigration à la télévision française. Elle multiplie alors les séjours à l'étranger, enseigne dans des universités américaines (en Louisiane puis à New York), tout en continuant à s'intéresser au cinéma, à la peinture et au théâtre. Elle publie des essais, poursuivant ainsi une œuvre littéraire initiée en 1957.

En tant que membre fondatrice du Parlement international des écrivains, créé en 1993 en vue de protéger les écrivains à la suite de l'assassinat à Alger de l'intellectuel d'expression française Tahar Djaout, elle contribue à permettre à des auteurs algériens et d'autres pays en voie de développement de bénéficier de bourses en Europe. Docteure *honoris causa* des Universités de Vienne (Autriche), Concordia (Montréal) et Osnabrück (Allemagne), *Distinguished Professor* et directrice du Centre d'études françaises et francophones de l'Université de Louisiane depuis 1997, professeure de français à New York University, elle y organise des séminaires (notamment sur l'écriture des femmes dans les pays méditerranéens) et fait de nombreuses conférences sur la littérature francophone dans les universités américaines. Elle commence à multiplier les prix littéraires et les distinctions. Membre du jury du Prix Marguerite Yourcenar – dont elle a été lauréate en 1997 – destiné aux auteurs francophones résidant aux États-Unis, élue en 1999 à l'Académie royale de littérature de Belgique au siège de l'écrivain franco-américain Julien Green, récipiendaire du Neustadt Prize for Contribution to World Literature, elle est élue à l'Académie française en 2005.

Dans son œuvre réaliste se côtoient et s'entremêlent en permanence l'autobiographie, la fiction, la sociologie, l'histoire et l'esthétique cinématographique.

De manière générale, les personnages romanesques féminins d'Assia Djebar se battent contre les codes bourgeois et patriarcaux qui les étouffent et, à défaut de communication possible entre les sexes, s'orientent vers la construction d'une « solidarité féminine », sur le principe de « sororité ».

Parmi les romans les plus (re)connus d'Assia Djebar, on peut citer : *Les Impatients*, Paris, Julliard, 1958 ; *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Éd. Des Femmes, 1980 ; *L'Amour, la fantasia*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1985 ; *Ombre sultane*, Paris, Jean-Claude

Lattès, 1987 ; *Oran, langue morte*, Paris, Actes Sud, 1997 ; *La Disparition de la langue française*, Paris, Albin Michel, 2003 ; *Nulle part dans la maison de mon père*, Paris, Fayard, 2007.

Pour des analyses littéraires de cette œuvre abondante, traduite en 23 langues et très commentée dans le monde entier, cf. notamment Asholt W., Calle-Gruber M. et Combe D. (dir.), *Assia Djebar, littérature et transmission*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010 ; Berrichi B., *Assia Djebar*, Biarritz, Séguier, 2010 ; Calle-Gruber M. (dir.), *Assia Djebar. Nomade entre les murs...*, *op. cit.* ; Calle-Gruber M., *Assia Djebar ou la résistance de l'écriture*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 ; Cheref A., *op. cit.* ; Chikhi B., *Assia Djebar. Histoires et fantaisies*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2007 ; Clerc J.-M., *Assia Djebar. Écrire, transgresser, résister*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; Dahan D., *op. cit.* ; Donadey A., *Recasting Postcolonialism*, *op. cit.* ; Hiddleston J., *Assia Djebar : Out of Algeria*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006 ; Merini R., *Two Major Francophone Women Writers, Assia Djebar and Leïla Sebbar : A thematic Study of Their Works*, New York, Peter Lang Publishing, 1990 ; Redouane N. et Benayoun-Szmidt Y. (dir.), *Assia Djebar*, Paris, L'Harmattan, 2008 ; Regaieg N., *op. cit.* ; Rocca A., *Assia Djebar, le corps invisible. Voir sans être vue*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Ruhe E. (dir.), *Assia Djebar*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001 ; Bouanane K.**,** **«** L'Écriture féminine et son impact dans le discours littéraire d'Assia Djebar et Malika Mokeddem », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *op. cit.* ; Dobie M., « The Woman as Look and the Woman as Voice : Assia Djebar et Leïla Sebbar », *Constructions*, n° 9, 1994, p. 89-105 ; Fernandes M., « La Guerre intérieure », *op. cit.* et, de la même auteure, *Les Écrivaines francophones en liberté*, *op. cit.* ; Gadant M., « La Permission de dire "je". », *op. cit.* ; Gafaiti H., « Écriture autobiographique dans l'œuvre d'Assia Djebar », in Joubert J.-L. et Mouralis B. (dir.), *op. cit.* ; Geesey P., « Collective Autobiography », *op. cit.* ; Gronemann C., « Fictions de la relation père/fille », *op. cit.* ; Huughe L. C., « Déconstruction du regard panoptique orientaliste. La contribution narrative d'Assia Djebar et de Leïla Sebbar », *op. cit.* ; Khodja G. N., « *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar. Une œuvre en fragments ou le langage en quête du sens », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *op. cit.* ; Mathieu M., *op. cit.* ; Mohamed Sari L., « La Parole occultée ou le voile du silence – *Oran, Langue morte* d'Assia Djebar », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *op. cit.* ; Murdoch A. H., *op. cit.* ; Petrich M., *op. cit.* ; Rocca A., « Assia Djebar's *Nulle part dans la maison de mon père* », *op. cit.* ; Urbani B., « Écriture et engagement dans l'œuvre d'Assia Djebar », *Interculturel Francophonies*, n° 17, 2010 ; Van Der Poel I., « Cri de cœur, cri de corps : la représentation du corps dans l'œuvre d'Assia Djebar », *op. cit.* ; Vogl M. B., *op. cit.*

7. KADRA-HADJADJI Houria (1936)

Née en 1936 dans la région rurale des Hauts Plateaux du centre ouest algérien, d'un père ancien marin « indigène » dans la flotte française, conservateur mais éclairé, Houria Kadra-Hadjadji passe dans cette région montagneuse toute son enfance et son adolescence – à l'instar de son héroïne Oumelkheir. Contre l'avis des femmes du clan, le père de la fillette scolarise tous ses enfants, garçons et filles. Houria, l'aînée de la fratrie, fréquente ainsi, non voilée, l'école primaire, le collège de la petite ville de Tiaret, puis un lycée français mixte. Devenue universitaire, spécialiste et admiratrice de l'œuvre de Driss Chraïbi, elle écrit à 63 ans un unique roman autobiographique cathartique, *Oumelkheir*. Racontant son enfance et son adolescence à la troisième personne du singulier, l'ouvrage a été publié en 1989 à Alger, par l'Entreprise Nationale du Livre.

8. KHIARI Wahiba (1969)

Née à Alger en 1969, Wahiba Khiari a fait des études d'anglais, obtenu un CAPES et enseigné dans un lycée proche de Constantine. En pleine guerre civile, elle décide de se réfugier à Tunis en 1997, s'y marie et y vit toujours. Après avoir été responsable du rayon littérature dans une grande librairie de la capitale tunisienne, elle y occupe désormais le poste de chargée de communication. *Nos Silences* (Tunis, Elyzad, 2009) est son premier roman autobiographique.

Pour une analyse littéraire du roman, cf. Notard É., « Les (mur)mur(e)s de cette féminité détestée dans *Nos Silences* de Wahiba Khiari », *op. cit*.

9. LEMSINE Aïcha (pseudonyme) (1942)

Sous le pseudonyme d'Aïcha Lemsine écrit une Algérienne née en 1942 près de Tébessa, dans les Aurès. Elle étudie à Tébessa, puis épouse un préfet [*wali*], qui devient par la suite ambassadeur, et qu'elle accompagne dans ses fonctions à Amman, Londres et Mexico.

Militante pour le droit des femmes, elle est notamment l'auteure de *La Chrysalide – Chroniques algériennes* (Paris, Éd. Des Femmes, 1976), dont les deux héroïnes remettent en question les principales institutions de l'ordre patriarcal : claustration des femmes dans l'espace domestique, mariage forcé, polygamie, répudiation… Elles revendiquent l'accès des femmes aux droits économiques et sociaux fondamentaux : éducation, travail, etc.

Pour des analyses littéraires de ce roman traduit en plusieurs langues, cf. Chaulet-Achour C., *Entre le Roman rose et le roman exotique :* La Chrysalide *de A. Lemsine*, Alger, ENAP, 1978 ; Gafaiti H., *Féminisme et idéologie : Étude de* La Chrysalide *d'Aicha Lemsine*, Oran, Centre de Documentation en Sciences Humaines, 1982, rééd. Alger, Office des Publications Universitaires (OPU), 1984 ; Bendjelid F., « Lecture de la condition féminine dans *La Chrysalide*, chroniques algériennes (1976) de Aïcha Lemsine », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *op. cit*.

10. M'RABET Fadela (1936)

Née en 1936 dans le village colonial de Skikda dans le Constantinois, Fadela M'Rabet est élevée dans une famille lettrée oulémiste, conservatrice mais « modérée ». Son père, théologien cultivé, parfaitement bilingue, est le premier homme du village à envoyer ses filles à l'école française. En 1954, il encourage Fadela à faire des études supérieures de sciences à Strasbourg. En France, elle entre en contact avec les milieux nationalistes algériens et milite pour l'indépendance.

Devenue Docteure en biologie, elle rentre à Alger après l'indépendance, et enseigne les sciences naturelles au lycée de garçons El Idrissi (avant d'en être radiée en 1967, puis d'être réintégrée au lycée de filles Frantz Fanon de Bab-El-Oued). Elle rencontre et épouse alors un autre

professeur de lycée d'Alger, Maurice Tarik Maschino, Français d'origine russe, ancien militant pour l'indépendance de l'Algérie, converti à l'islam et naturalisé algérien en 1963.

Elle commence alors à militer pour les droits des femmes en Algérie. Elle anime notamment avec son époux des émissions radiophoniques à forte audience sur la Chaîne III, à la suite desquelles elle publie chez l'éditeur français militant François Maspero deux ouvrages pamphlétaires, souvent considérés comme fondateurs du féminisme universaliste algérien : *La Femme algérienne* (1965) et *Les Algériennes* (1967). Témoignant des espoirs déçus des femmes après l'indépendance du pays, ces deux livres créent une très forte polémique en Algérie. Alors accusée d'incitation à la débauche, menacée d'être déchue de la nationalité algérienne, l'intellectuelle perd dès 1967 ses émissions radiophoniques et, plus globalement, tout accès aux médias, ainsi que son poste au lycée El Idrissi. En 1971, le couple « muselé » décide de s'installer à Paris. Fadela M'Rabet devient Maître de Conférences et praticienne à l'hôpital Broussais Hôtel-Dieu.

Depuis sa retraite en 2000, elle a repris ses activités d'écriture, en publiant en France quatre récits d'inspiration essentiellement autobiographique, dont *Une Enfance singulière* en 2003 (Balland), où elle évoque notamment le tabou de la virginité, et dénonce les crimes d'honneur auxquels son non-respect continue de donner lieu en Algérie.

11. MAROUANE Leïla (pseudonyme de Leyla Zineb MECHENTEL) (1960)

Née en 1960 à Djerba d'un père bilingue, fonctionnaire et romancier arabophone – il a fait des études de français à la Sorbonne et d'arabe à la Zitouna de Tunis – et d'une mère originaire de la région montagneuse des Aurès, engagée dans le maquis à l'âge de 16 ans, tous deux Algériens militant pour l'indépendance alors exilés en Tunisie, Leyla Zineb Mechentel (son nom de jeune fille) *alias* Leïla Marouane est l'aînée d'une famille de dix enfants. Après quelques courts séjours à Rome, Madrid, Casablanca puis Meknès, la famille rentre en Algérie en 1962, alors que la fillette est âgée de 2 ans – c'est d'ailleurs seulement là que sa naissance est déclarée. Elle grandit à Biskra, une grande oasis du Sahara algérien dépendant du département de Constantine, puis poursuit dès l'âge de 9 ans toute sa scolarité primaire et secondaire comme interne dans un pensionnat français pour filles d'Alger, où elle obtient son baccalauréat. Ses parents l'incitent à entreprendre des études de médecine, qu'elle abandonne en troisième année pour s'inscrire en faculté de lettres – sur le modèle de son père, elle dit avoir toujours voulu « être écrivaine », « dès sa première lecture », et avoir commencé à écrire jeune, sans toutefois penser à publier avant 1991, la mort prématurée de sa mère en Algérie à l'âge de 49 ans et son exil en France (cf. *infra*). Parallèlement, elle passe un concours d'État de correctrice et effectue des tâches de correction dans un journal gouvernemental destiné à la jeunesse, dont le rédacteur en chef lui propose de rejoindre l'équipe de rédaction. Elle commence donc à travailler comme

journaliste… et se familiarise avec l'autocensure. Elle rejoint ensuite *Horizons*, puis le quotidien national *El Watan*, et milite au sein du Mouvement de revendication des droits civils pour les femmes en Algérie.

En 1989, après qu'elle eut réalisé un reportage sur les femmes abandonnées dans la Casbah, elle est agressée près de chez elle alors qu'elle descend du bus, par un commando islamiste, qui la laisse pour morte. Traumatisée, elle se réfugie en Tunisie puis, en mai 1990, à Paris, et n'est jamais retournée depuis en Algérie. Á Paris, elle reprend des études de lettres et envisage de passer le CAPES, tout en travaillant dans une agence de communication et en assurant des tâches de *rewriting* pour plusieurs maisons d'édition. Elle collabore également en tant que journaliste à *Politis* et à *Jeune Afrique*.

Naturalisée en 1994 – elle se définit comme une « Française sans identité », « sans chaînes et sans maître », « une rebelle », « une impudique » –, elle fonde « La Boutique des Écritures », une association pour la promotion de la langue française en France et dans le monde, et anime des ateliers d'écriture créative depuis 1996. En septembre cette année-là, elle publie sous pseudonyme son premier roman, *La Fille de la Casbah*, chez Julliard, qu'elle dit avoir choisi en raison des prises de position antérieures de l'éditeur en faveur de l'indépendance de l'Algérie[689], mais aussi parce qu'il s'agissait, à ses yeux, d'une maison d'édition qui ne l'inciterait pas forcément à faire la promotion de son livre à une période où elle craignait pour sa vie. Mais un critique littéraire influent révèle dans un magazine qu'elle écrit sous pseudonyme, et assortit son article d'une photographie. Nombre de ses con(sœurs)frères journalistes ont déjà été assassiné(e)s en Algérie (dont son ami, l'intellectuel algérien d'expression française Tahar Djaout, abattu en mai 1993), des chercheurs et des écrivains sont encore menacés de mort, y compris lorsqu'ils résident en France, et Leïla Marouane ne se sent plus en sécurité dans son appartement parisien. Au grand dam de son éditeur, elle refuse, à l'exception de quelques émissions radiophoniques, toutes les opérations de promotion du livre – en particulier une invitation de l'hebdomadaire *Paris-Match*, qui propose de l'accompagner, de nouveau… dans la Casbah d'Alger pour y réaliser un reportage photographique. Fuyant toute publicité, souhaitant se protéger et protéger sa famille restée en Algérie, elle quitte Paris en novembre 1996 et passe un an et demi à l'étranger :

> « Je voulais pas faire de promo… J'ai changé de nom pour protéger mes sœurs qui à l'époque étaient… [en Algérie]. Ma mère venait de mourir, elle m'avait dit : "attention à tes sœurs !", moi j'avais été menacée, à cause de moi, ma sœur aussi a été… quelqu'un lui a tiré dessus, on les a embêtées quoi, on a embêté mes sœurs, donc moi je voulais pas… C'est pour ça que j'étais en

[689] « Je me suis dit : pourquoi pas Julliard, parce que c'est quelqu'un qui avait milité pour l'Algérie indépendante, et je connaissais un petit peu son histoire, même si c'était plus la maison… enfin, la maison n'appartient plus à… mais bon, Julliard, René Julliard… » (Marouane L., Entretien (avec Détrez C.), *op. cit.*).

> colère après la révélation du pseudonyme, […] je n'ai pas supporté, […] j'étais déjà plus ou moins connue, mais pas physiquement, mon nom était connu… Et pour peu que ma photo apparaisse et qu'on sache que c'était un pseudonyme : "ah oui, c'est Leyla Mechentel", on a su tout de suite qui j'étais… J'ai du déménager, je suis partie […] me cacher, enfin, j'étais dans une parano qui frôlait un peu la psychiatrie, quoi ! […] C'était tout à fait normal, à l'époque, c'était dans le sens des choses, quoi. […] *Paris-Match* m'a proposé de m'emmener à la Casbah, faire des photos ! Évidemment j'ai dit non ! L'éditeur m'en avait parlé, […] il m'a dit : "écoutez, *Paris-Match* voudrait vous emmener faire des photos à la Casbah, avec les femmes de la Casbah… J'ai dit : vous êtes gentil, mais… […] [L'éditeur] me voyait blanchir quand il me faisait des propositions comme celle de *Paris-Match*, j'ai du changer de couleur… Un auteur ne refuse pas ça… Si ça avait été dans des conditions sympas et tout, je l'aurais fait, pourquoi pas, mais là… les narguer carrément… […] En plus, […] j'ai bien connu la Casbah, donc j'ai habité à la Casbah, je pouvais pas revenir : voilà, j'arrive de Paris, je viens faire des photos, *Paris-Match*, nanana… Donc j'ai refusé… Sinon, […] j'ai eu une assez bonne presse, mais j'en voulais pas, moi. Je n'en voulais pas. Les radios, à la limite, je voulais bien y aller, je voulais pas de télé, je voulais pas de… J'étais dans une sorte… Voilà, je craignais pour ma vie, pour les miens, pour moi-même ici à Paris […]. J'ai abandonné mon appart [à Paris]. […] Et j'ai passé un an à l'extérieur. Je suis partie… en pleine promo, je suis partie en novembre 96, le livre était sorti en septembre, et je suis rentrée à Paris en… mars 98[690]. »

La romancière part d'abord pour Sidi Bou Saïd, en Tunisie puis, alors que son livre vient d'être traduit en allemand, elle obtient une première bourse de résidence en Allemagne, puis une seconde en Suisse alémanique, qui lui permettent de commencer la rédaction de son deuxième roman, *Ravisseur* (Paris, Julliard, 1998). De retour à Paris en mars 1998, elle obtient une avance de Julliard et repart aussitôt à l'étranger pour finir plus sereinement le manuscrit.
En 2001, elle quitte Julliard pour divergences de vues tant éthiques qu'esthétiques avec l'éditeur, annexé en 1995 par Bernard Fixot, le PDG de la filiale Nouvelles Éditions Robert Laffont-Fixot-Seghers-Julliard-Berlitz du Groupe de la Cité. Elle déclare ainsi dans une interview accordée à un quotidien oranais :

> « [Julliard] veut imposer à ses écrivains une certaine image de l'Algérie et les espaces thématiques à traiter. […] L'une des raisons qui m'a fait quitter l'éditeur Julliard, c'est sa volonté de me pousser à écrire dans un registre précis, défini par lui, c'est-à-dire une écriture féminine, avec en sus Schéhérazade des *Mille et une nuits* et la danse du ventre. On m'obligeait également d'écrire sur l'Algérie[691]. »

Dans un entretien de 2007, elle précise :

---

[690] *Id.*
[691] Marouane L., « Entretien (avec Cheniki A.). L'écriture au bout du désir », *op. cit.*

> « Après [*Ravisseur* en 1998, Julliard] voulait plus que j'écrive… il voulait que j'écrive que sur ça, la guerre en Algérie…. la guerre en Algérie… […] J'avais fait la proposition d'un thème [autre], et il me dit : "non, il vaut mieux écrire sur la guerre, c'est ce qui marche le mieux, ou alors faites-nous quelque chose de très exotique, les *Mille et une nuits*, […] danse du ventre, *Mille et une nuits*"… […] J'aime bien, je renie pas ce qui… mais bon, je suis incapable de parler de ciel bleu, de rose des sables, de… […] J'ai accepté de partir de Julliard parce que je commençais à sentir [aussi] qu'il leur fallait des trucs de guerre, tout ça… On le voit bien avec Yasmina Khadra, là, il a épuisé la guerre en Algérie, il est allé à Kaboul, enfin… il est allé… littérairement… Bagdad […]… Et je peux pas, voilà… Je ne peux pas… me laisser imposer des choses, je ne saurais pas le faire ! Si je n'ai pas envie de faire un truc[692]… »

Clairement soucieuse de (re)gagner un peu de légitimité littéraire tout en conservant une diffusion élargie, Leïla Marouane rejoint en 2001 une maison du pôle « littéraire », les éditions du Seuil, mieux dotées en capital symbolique, et dont elle estime alors qu'elles sont « plus ouvertes et mieux outillées pour accepter les idées et les démarches originales. […] Au Seuil, c'est la littérature qui prime. C'est pourquoi j'ai opté pour Le Seuil qui me donne une extraordinaire liberté de travail et qui respecte énormément les écrivains[693] », affirme-t-elle dans un entretien accordé à un quotidien oranais en 2001. Après y avoir publié *Le Châtiment des hypocrites* en 2001 (qui reçoit le Prix de la Société des Gens de Lettres, le Prix Gironde et le Prix du roman français à New York), puis *La Jeune fille et la mère* en 2005 (récipiendaire du Prix de l'Association des écrivains de langue française et du Prix Jean-Claude-Izzo), elle quittera pourtant ce deuxième éditeur en 2006 pour rejoindre un autre éditeur parisien important – quoique moins pourvu symboliquement –, Albin Michel, chez qui elle fera paraître son dernier roman à ce jour, *La Vie sexuelle d'un islamiste*. En 2010, elle devient éditrice indépendante.

En 2005, elle donne naissance à un fils.

Accueillie favorablement par la critique française, Leïla Marouane est souvent considérée comme une « héritière » féministe de l'écrivain algérien Rachid Boudjedra en raison des tabous (sexuels, religieux) qu'elle bouscule, des stéréotypes orientalistes qu'elle subvertit et de son style violent et « désinhibé ».

Traduite dans une dizaine de langues dominantes ou plus périphériques (anglais, allemand, italien, grec, néerlandais, portugais et même hébreu, ce dont elle est particulièrement fière…) mais pas en arabe, elle est l'auteure de romans volontiers provocateurs, qui mêlent constamment réel et fiction en abordant crûment les questions relatives à la sexualité féminine en général, et au tabou de la virginité en particulier : ainsi de *La Fille de la Casbah* (Paris, Julliard, 1996) et de *Ravisseur* (Paris, Julliard, 1996), mais aussi de *La Jeune fille et la mère* (Paris, Seuil, 2005)

[692] Marouane L., Entretien (avec Détrez C.), *op. cit.*
[693] Marouane L., « Entretien (avec Cheniki A.). L'écriture au bout du désir », *op. cit.*

et de *La Vie sexuelle d'un islamiste* (Paris, Albin Michel, 2007). Il semble qu'aucun de ses livres ne soit disponible en Algérie.
Dans un entretien de novembre 2001, elle affirme :

> « J'ai lu le Talmud, la Bible, le Coran. Aucun ne favorise jamais les femmes. Il y a dans la Kabbale une phrase magnifique qui dit : "Dieu compte les larmes des femmes"… Je trouve ça merveilleux. Mais en même temps, dans la réalité, on s'en fout des larmes des femmes. Dans les textes, c'est la femme qui doit se couvrir. Pourquoi doit-on forcément dissimuler le corps comme si c'était une tare ? La femme est une négation dans tous les textes. On ne peut pas se permettre d'être mystiques, nous les femmes. J'aimerais bien avoir une vie mystique, être en rapport avec le spirituel. Mais je ne peux pas. Jusqu'à présent, je n'ai pas trouvé de religion en ma faveur[694]. »

Pour des études littéraires de l'œuvre de Leïla Marouane, cf. notamment Mertz-Baumgartner B., *Ethik und Ästhetik der Migration. Algerische Autorinnen in Frankreich (1988-2003)*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004 et, de la même auteure, « Leïla Marouane ou l'Art de la provocation », *op. cit.* ; Besch T., *op. cit.* ; Evans J. E., « Re-inscribing the Body : a Study of Leïla Marouane's *Le Châtiment des hypocrites* », *op. cit.* ; Van Der Poel I., « Leïla Marouane et Rachid Boudjedra : le roman franco-algérien entre farce et tragédie », in Bechter-Burtscher B. et Mertz-Baumgartner B. (dir.), *op. cit.*, p. 173-183.
Dans le cadre de l'enquête collective, un entretien avec Leïla Marouane a été réalisé par Christine Détrez à Paris en 2007.

12. MOKEDDEM Malika (1949)

Fille de nomades analphabètes du sud algérien progressivement sédentarisés, Malika Mokeddem est née en 1949 à Kenadsa, près de Colomb-Béchar, en Algérie, où elle passe, recluse, son enfance et son adolescence. Il semble que son père s'intéresse peu à ses filles, et sa mère, d'origine subsaharienne, perpétue les codes de l'ordre patriarcal. L'écrivaine dit souvent n'avoir « survécu » pendant cette période éprouvante que grâce à la fréquentation de l'école primaire française et à la lecture assidue d'ouvrages écrits en français. Elle suit des études de médecine à Oran, puis à Paris. Devenue néphrologue, elle s'établit en France en 1977 avec son époux français, et vit depuis 1979 à Montpellier. Elle commence à écrire à 40 ans, après avoir abandonné dès 1985 la profession médicale pour se consacrer à la littérature. Lauréate de plusieurs prix littéraires périphériques français et algériens, traduite en anglais, elle reste très « discrète » sur la scène médiatique.
Elle a fait de la révolte contre l'ordre patriarcal un thème majeur de ses romans largement autobiographiques : *Les Hommes qui marchent* (Paris, Ramsay, 1990), *Le Siècle des sauterelles* (Paris, Ramsay, 1992), *L'Interdite* (Paris, Grasset, 1993) ou encore *Des Rêves et des assassins* (Paris, Grasset, 1995).

[694] Marouane L., « Entretien (avec Michalon M.) », *op. cit.*

Pour des études littéraires de l'œuvre de Malika Mokeddem, cf. Chaulet-Achour C., *Écritures algériennes*, *op. cit.* ; Chaulet-Achour C., *Malika Mokeddem – Métissages*, Blida, Éd. du Tell, coll. « Auteurs d'hier et d'aujourd'hui », 2007 ; Evans J. E., *Tactical Silence in the Novels of Malika Mokeddem***,** Amsterdam/New York, Rodopi, coll. « Francopolyphonies », 2011 ; Helm Y. (dir.), *Malika Mokeddem : envers et contre tout*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; Mertz-Baumgartner B., *Ethik und Ästhetik der Migration, op. cit.* ; Redouane N. et Benayoun-Szmidt Y. (dir.), *Malika Mokeddem*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Belaghoueg Z., « Malika Mokeddem. Du sable et de l'eau : jaillissement de la création et itinéraire d'une vie », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *op. cit.* ; Bouanane K.**, «** L'Écriture féminine et son impact dans le discours littéraire d'Assia Djebar et Malika Mokaddem », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *op. cit.* ; Chaulet-Achour C., « Malika Mokeddem : écriture et implication », *Algérie Littérature/Action*, Alger, Marsa Éd., n° 14, octobre 1997, p. 185-195 ; Helm Y., « Malika Mokeddem : le grain de l'image », *Expressions maghrébines*, n° 1, été 2002, p. 111-124 ; Mertz-Baumgartner B., « De la Révolte à la résignation, de l'espoir à la déception : une lecture comparée de *L'Interdite* et *Des Rêves et des assassins* de Malika Mokeddem », in Redouane N. et Mokaddem Y. (dir.), *op. cit*., p. 187-201.

13. MOUTASSEM-MIMOUNI Badra (1953)

Docteure d'État en psychologie, admiratrice des travaux du neuropsychiatre Boris Cyrulnik sur la « résilience », Badra Moutassem-Mimouni est universitaire, professeure de psychologie clinique à l'Université d'Oran et chercheuse au Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC). Consultante spécialisée en psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent, elle est aussi engagée dans diverses associations s'occupant d'enfants abandonnés (dont la problématique est au cœur de sa thèse) et de mères célibataires.

Née en 1953 dans un *douar*[695] des monts des Bénichougran, au nord-ouest de Mascara, Badra vit pendant cinq ans une enfance heureuse avec ses parents, agriculteurs et commerçants lettrés et aisés, issus d'une noble tribu d'oulémistes, jusqu'à ce que le site montagneux serve de refuge aux maquisards du FLN et devienne un terrain de « représailles » pour l'armée française. En 1958, elle perd ses deux parents, tués à quelques mois d'intervalle pendant le conflit. Elle est alors séparée de son frère et de ses deux sœurs aînés, recueillis par l'une de ses tantes, pour être adoptée à l'âge de 5 ans par une famille résidant à Mascara, sans lien de parenté avec elle. Son père adoptif, cantonnier analphabète, l'encourage à poursuivre ses études. Cette période de reconstruction relativement heureuse alors que la guerre se poursuit ne dure que cinq années : en effet, à l'âge de dix ans, un an après la proclamation de l'indépendance du pays, la fillette perd sa mère adoptive. Sous la pression sociale, son père se remarie six mois plus tard avec une jeune veuve, cousine de sa première épouse. Badra, qui ne s'entend guère avec sa nouvelle belle-mère frustre et violente, se réfugie dans la lecture et l'école, où elle est excellente élève. Étudiante boursière au lycée puis, après l'obtention de son baccalauréat, à l'Université d'Oran en

[695] Étymologiquement, le *douar* est un type de campement nomade d'Afrique du Nord qui, disposé en cercle, permettait de remiser les troupeaux dan l'espace laissé libre au centre de celui-ci. Dans l'Algérie sous administration française, il désigne une division administrative de base regroupant plusieurs familles et délimite ainsi la fraction d'une tribu.

psychologie jusqu'en licence, elle se marie et bénéficie avec son époux, étudiant comme elle en psychologie, d'une bourse pour finir ses études de troisième cycle en France, à l'Université de Lille III. Après l'obtention de son diplôme de troisième cycle, elle rentre en Algérie en 1980, et donne naissance à trois enfants. Parallèlement, Badra Moutassem-Mimouni, qui n'a jamais arrêté de travailler, continue d'enseigner et s'engage dans diverses associations s'occupant d'enfants abandonnés et de mères célibataires. En 1992, elle s'inscrit en Doctorat d'État, qu'elle obtient en 2000. Avec son époux devenu Docteur et Professeur de Psychologie du travail et des organisations à l'Université de Mostaganem, elle vit depuis 1980 dans un quartier résidentiel d'Oran.

Contributrice dans plusieurs ouvrages collectifs scientifiques, Badra Moutassem-Mimouni est l'auteure d'un essai sur les enfants abandonnés (*Naissance et abandon en Algérie* – Paris, Karthala, 2001), issu de sa thèse de doctorat d'État, d'un manuel de *Psychopathologie de l'enfant et de l'adolescent* rédigé en arabe, et d'un recueil de nouvelles en français, *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions* (coll. « Lettres du sud », Paris, Karthala, 2006).

Reposant sur une construction énonciative fragmentaire et diachronique originale, ce recueil cathartique brise le silence sur deux périodes traumatiques qui ont successivement bouleversé la vie de l'auteure : la guerre de décolonisation en Algérie d'une part, et la guerre civile sur fond de violences islamistes des années 1990 d'autre part. Oscillant entre auto-, homo- et hétérodiégèse, l'ouvrage fusionne mémoire individuelle (autobiographie) et mémoire historique collective (historiographie), elles-mêmes étroitement liées au contexte présent dans lequel se construit le souvenir. Le recueil met en lumière le rôle joué par l'écriture pour affronter (et parvenir à vivre avec) un passé traumatique. Brouillant constamment les frontières entre le réel et la fiction, il articule deux événements dramatiques en confrontant les trajectoires de deux Algériennes, confrontées à trente ans d'intervalle à des violences extrêmes. La première nouvelle, *Bahia* (p. 9-146), est entièrement autobiographique, même si elle n'est pas écrite directement à la première personne. L'histoire personnelle et familiale de la narratrice-héroïne, *Bahia* (*i.e.* le second prénom de Badra), écrite à la troisième personne, est en fait celle de Badra. Elle retrace, par fragments précis, l'enfance de l'auteure pendant la guerre d'Algérie, les assassinats successifs de ses parents, son adoption, les rapports conflictuels avec sa seconde belle-mère, ses études, son émancipation… La seconde nouvelle, *Nora*, plus courte (p. 147-188), narre, par le procédé du monologue intérieur de fiction, le déroulement d'un attentat véridique particulièrement sanglant, perpétré par un petit groupe d'islamistes radicaux contre une voiture et un minibus transportant des familles algériennes, attentat qui s'est déroulé entre Mostaganem et Mascara en 2001, sur une route de montagne peu fréquentée, et qui avait fait plus d'une quarantaine de morts, dont plusieurs jeunes filles. Badra Moutassem-Mimouni invente un personnage fictif, Nora, qu'elle présente comme l'une des suppliciées, et dont elle

fait la narratrice autodiégétique du calvaire qu'elle va vivre jusqu'à ce qu'elle soit, comme les autres, abattue. La transposition fictionnelle, qui permet de donner un visage et des mots à l'une des victimes, rend aussi possible le décentrement et l'interrogation du réel. Combinant une réflexion sur la guerre coloniale et la violence islamiste couplées à la domination masculine, l'intellectuelle établit de nombreux liens de continuité entre ces deux consécutions traumatiques.

Badra Moutassem-Mimouni tient tout particulièrement à ce que ces nouvelles soient publiées à compte d'éditeur, estimant qu'il s'agit là d'un gage de reconnaissance de la « qualité littéraire » du texte. Mais elle ne maîtrise guère les règles (contrastées) de fonctionnement des espaces éditoriaux algérien et français. Commencé en 2000, achevé en 2002, le recueil va rencontrer pendant quatre ans des difficultés à être publié. Il est refusé une première fois par un éditeur oranais. L'« écrivaine d'aspiration » ne renonce pas, et procède alors à des envois auprès d'une dizaine d'éditeurs algérois et parisiens (dont Grasset et Gallimard), qui restent muets – à l'exception de la maison de la rue Sébastien Bottin, qui répond, mais estime que « les deux nouvelles n'entrent pas dans sa ligne éditoriale ». C'est finalement aux Éditions Khartala, où l'universitaire a déjà publié un essai en 2001 et qui détient aussi le manuscrit depuis 2002, que paraîtra le recueil, à compte d'éditeur, en juin 2006, dans la collection « Lettres du Sud ».

Pour une analyse du recueil, cf. Charpentier I., « L'"Obsession" de dire la/les guerre(s) algérienne(s) », *op. cit*.

Dans le cadre de l'enquête collective, un entretien avec Badra Moutassem-Mimouni a été réalisé par Isabelle Charpentier à Oran le 19 novembre 2006.

14. SEBBAR Leïla (1941)

Leïla Sebbar est née en 1941 dans le petit village d'Aflou, situé au bord du désert dans la région des Hauts plateaux du département d'Oran, d'un père algérien bilingue musulman, né à Ténès, une petite ville côtière, en 1913, fils aîné d'un paysan, ancien élève de l'école coranique et de l'école française, puis étudiant à l'École Normale d'Instituteurs de Bouzaré à Alger, et d'une mère française catholique, tous deux instituteurs laïcs en langue française, partisans (discrets) de l'indépendance. Deux religions dont l'enfant n'entendra jamais parler ni à la maison, ni à l'école laïque de filles du quartier européen où elle est scolarisée (cf. *infra*). Les parents de Leïla Sebbar se sont rencontrés à Bordeaux lors d'un voyage d'études du jeune « instituteur indigène », républicain et idéaliste, qui enseigne aux garçons des quartiers pauvres, issus de l'exode rural[696]. Après le mariage, les jeunes époux partent s'installer en Algérie, dans la maison de fonction du quartier arabe liée à l'école dont le père est directeur, et où la mère va aussi enseigner. Ils auront un fils et trois filles. En 1957, le père de Leïla Sebbar est arrêté par des parachutistes français et incarcéré à Orléansville (aujourd'hui Chlef) durant plusieurs mois. Les

[696] La mère du père de L. Sebbar le destinait pourtant à une cousine.

parents de l'écrivaine vivront en Algérie jusqu'en 1969 (son père y est devenu inspecteur de l'Éducation nationale), puis s'établiront à Nice pour leur retraite.

Citoyenne française par sa mère, Leïla Sebbar quitte l'Algérie plus tôt, en 1961, sans avoir jamais parlé « la langue de [son] père », pour reprendre le titre de l'un de ses récits (Paris, Julliard, 2003). Dans un entretien de janvier 2008 où elle évoque son dernier récit autobiographique, *L'Arabe comme un chant secret* (*op. cit.*), elle explique que la séparation d'avec la langue arabe constitue à la fois une absence, et le moteur fondamental de son écriture dans la langue dominante, celle de sa mère :

> « J'étais inscrite en cours d'arabe au collège à Tlemcen et j'ai suivi une scolarité en arabe classique jusqu'au bac. Mais j'étais la seule dans ma classe dont la langue maternelle n'était pas l'arabe. Les autres filles maîtrisaient l'arabe algérien, et n'étaient pas désorientées. Moi, si. J'étais donc à l'écart, exclue par ces filles peu généreuses, surtout pendant les années de la guerre d'Algérie. Je n'ai rien appris. Aujourd'hui, je peux lire un texte voyellé, mais je n'ai pas accès au sens. Le fait d'avoir eu ce sentiment très fort d'être déplacée, ma relation très problématique avec mes condisciples qui me traitaient comme une ennemie, ont empêché que cet apprentissage se fasse. Je m'en suis sortie par une tricherie, et j'ai copié sur une voisine pendant toute ma scolarité. Mes propres parents ont été trompés par mes bulletins corrects. Mon père n'a jamais pris en charge cet enseignement et n'a donc pas été confronté à cet affront : sa fille en incapacité d'apprendre sa langue. […] Dans ma famille, c'était le français qui permettait la communication et l'accès au savoir. Il n'y avait pas de nécessité vitale à apprendre l'arabe, et mon père qui aurait pu nous l'apprendre ne l'a pas fait. […] [Comme je le dis dans mon récit *Je ne parle pas la langue de mon père* – Paris, Julliard, 2003], mon père, l'Algérien, le maître d'école, ne m'a pas appris la langue de son peuple. Il ne m'a pas parlé la langue de sa terre, de sa mère. Il s'est tenu loin dans le silence. De son roman familial algérien, je n'ai rien su. […] Je suis en exil de la langue de mon père, l'arabe qu'il ne m'a pas appris, qu'il ne m'a pas transmis, de même qu'il ne m'a rien transmis de son histoire familiale, de la civilisation qui est la sienne et qu'il connaît comme homme du livre et lettré. C'est ce manque, cette privation volontaire côté père, cette ombre de l'arabe que j'entends comme une musique dépourvue de sens… et je tiens à cela, je ne veux pas apprendre l'arabe, sachant comme fille d'instituteurs que tout [insistante] s'apprend, si on veut… J'ai assez entendu mes parents dire que tout s'apprend pour le savoir. […] Je peux toujours faire l'effort d'apprendre l'arabe. Je peux le faire, ça ne me servira à rien. Cet arabe là, que j'apprendrais pour communiquer avec les uns et les autres, avec ceux qui parlent arabe seulement [petit rire], de manière banale ou intéressante, ne sera pas l'arabe de mon père. D'une certaine manière, je suis, comme disent les psychanalystes, dans le désir du père, en n'apprenant pas l'arabe, parce que mon père ne m'a pas appris sa langue. Cela a été le choix de mon père, le désir de mon père. […] Quelque chose n'est pas là, qui ne sera pas là. C'est une absence irréparable. […] C'est donc cette absence dont je garde la voix, la voix de la langue, qui me construit, qui fonde mon travail d'écrivain et cela ne variera pas parce que la langue de mon père, suivant son désir, ne m'a pas été transmise, mon père ne m'a pas appris sa langue et c'est irrémédiable. […]

C'est avec ce manque irréparable que j'écris. […] Le silence de sa langue, le silence de mon père dans sa langue ont provoqué après une longue amnésie la profusion de mots dans l'autre langue, obsessionnelle jusqu'à la folie. […] C'est pourquoi j'écris ce que j'écris. […] Je poursuis ce travail, disant : "j'écris le corps de mon père dans la langue de ma mère". […] Je n'en ai jamais parlé avec mon père et c'est ce qui me permet d'écrire. […] Mon hypothèse est qu'en gardant le silence, mon père m'a protégée d'une division plus grande. Dans l'Algérie coloniale, très divisée et baignée de haines implicites, n'être ni d'un bord ni de l'autre aurait été encore plus difficile à vivre. Son silence m'a placée dans un camp, le camp dominant, celui qui allait me donner les moyens de me construire. Bien évidemment, je ne me suis pas trouvée dans le camp de l'Algérie française. Politiquement parlant, mes parents étaient dans le camp de l'indépendance, mais culturellement, mon père m'a placée du côté de la France. […] Peut-être la langue étrangère l'a-t-elle séparé des mots qu'il aurait choisis pour nous, ses enfants. […] Je ne lui ai jamais demandé comme ça, brutalement [pourquoi il ne m'a jamais parlé en arabe]. Je pense qu'il aurait pu le prendre comme un reproche. D'une certaine manière, c'est parce que je n'ai pas su sa langue que j'ai écrit. Et je ne peux pas lui reprocher d'être devenue écrivain ! […] Je crois que mon père n'a jamais cherché à imposer quelque chose qui aurait pu faire du désordre dans la maison d'école de ma mère. D'une certaine manière, j'analyse ce choix comme un respect à l'égard de sa femme. Ma mère n'avait pas les moyens, non pas intellectuels mais physiques, temporels d'apprendre la langue arabe. L'école coloniale de l'époque, c'était parler le français et enseigner le français. Il n'y avait pas d'autre langue possible dans cet espace scolaire. Ma mère n'avait pas besoin d'apprendre l'arabe et je crois que pour elle, tout s'est bien passé dans une langue française qui n'était pas la langue de la haine. Ma mère avait adopté l'Algérie. Á un moment de sa vie, elle y avait vécu plus longtemps qu'en France et elle y serait restée. […] Combien de vies, de livres, de mots pour croire qu'ils [les Arabes] sont mes ancêtres ? Il a fallu la guerre, la guerre d'Algérie, pour avoir la certitude foudroyante que je suis la fille d'un Arabe et d'une Française, que la France a colonisé l'Algérie, que mon père est colonisé et ma mère colonisatrice, que je suis divisée malgré le discours qui rassure […] J'écris dans la langue de ma mère pour accéder au père, au silence de sa langue, l'arabe. C'est ainsi que je peux vivre, dans la fiction, fille de mon père et de ma mère. C'est ainsi que je peux, par la fiction, restaurer cette double filiation. […] [J'ai dit] que la musique de la langue [arabe] m'intéresse plus que le sens. […] Quand je dis que le sens ne m'intéresse pas et que je recherche la mélodie, la voix, cela signifie que je recherche l'arabe entendu durant ma petite enfance sans chercher à le comprendre. C'est très semblable aux enfants qui récitent le Coran dans les écoles coraniques. Ils ont une espèce de bonheur à entendre une langue qu'ils ne comprennent pas. J'aime aussi mettre la radio arabe au moment du Ramadan pour entendre les récitations du Coran. Je me sens ainsi dans la position de l'enfant : on lui dit que c'est grand et beau et il le croit. […] Cette langue, l'arabe, est située… j'ai mis du temps à comprendre tout ça, j'ai fait des livres et des livres pour comprendre un petit peu que la langue arabe… et je le dis toujours… je veux seulement l'entendre. Je veux l'entendre et qu'elle me donne de l'émotion à l'entendre. Je ne veux [insistante] pas la comprendre. Alors quand je teins ce genre de propos devant un public au Maghreb, quand je dis que je ne veux pas apprendre l'arabe, ça choque

> beaucoup en Algérie, en Tunisie, au Maroc, c'est très très très mal pris. C'est pris comme une agression, et du coup, on m'agresse. J'ai été agressée plusieurs fois, et j'ai décidé de ne plus en parler, enfin… dans certaines conditions. On ne peut pas comprendre si on n'a pas déjà lu quelques… […] Quand ces agressions m'arrivent, je demande : "Est-ce que vous avez lu quelque chose, un livre ?" En général, on me dit non. Alors je dis : "Lisez d'abord, après on discute". […] Donc je n'en parle plus. Pourtant c'est cette ignorance qui me permet de rester en lien avec le regard de l'enfant, de garder cette posture particulière qui appartient à l'état d'enfance, quand l'enfant entend parler une langue et qu'elle va lui venir. Quand j'écoute de la musique, l'arabe me vient et cela même si je ne le comprends pas. […] Je pense que j'en sais plus à travers mes lectures de l'histoire arabo-musulmane, de la littérature arabo-musulmane etc, en traduction évidemment, j'en sais vraisemblablement plus que beaucoup d'arabophones. Bien sûr… […] Mon lien à cette culture se fait par le biais des traductions. J'ai lu plus de littérature arabe traduite que beaucoup d'Arabes qui connaissent très mal leur littérature. […] Donc je ne suis pas absolument privée de ce côté-là. Du côté du savoir, je ne suis pas privée ; du côté de l'intime, je suis privée. Vous voyez la différence ? […] Donc mon lien avec l'arabe en tant que culture transite par le français, et mon lien à l'arabe fondamental se fait de façon directe et très émotionnelle. […] Je suis Française. Tous les Algériens nés dans l'Algérie coloniale d'un parent français étaient Français. Donc, sur le plan de l'état civil, c'est clair. Du point de vue de l'identité, ce n'est pas si clair. Je vis en France qui est le pays de mes amours, de mes enfants [elle a deux fils], je m'y conduis en citoyenne française, mais c'est ma part arabe, musulmane, algérienne qui me fait écrire. Cette part est vivante en moi, elle se situe du côté de l'émotion incontrôlée.[697]. »

La religion, qu'elle soit musulmane ou catholique, est l'autre « grande absente » de la vie de Leïla Sebbar. Elle s'en explique également :

> « Je ne suis pas musulmane. Mon père est un instituteur laïc et ma mère aussi. Ils ont eu la sagesse de ne pas imposer de religion chez nous. Il n'y avait à la maison aucune parole sur Dieu, ni sur la religion. Il n'y avait ni Bible ni Coran. […] Dieu a été le grand absent de mon enfance, depuis ma naissance, comme la langue arabe a été la grande absence et la grande absente, et donc du côté de Dieu, c'est aussi irrémédiable. Je parle de la transmission généalogique et familiale, c'est-à-dire que la religion, Dieu, se transmettent dans la famille, puis ensuite, par les institutions… Je pense que tout ce que j'ai pu lire concernant Dieu et les religions, j'ai lu des bibliothèques entières, eh bien je m'aperçois que je peux toujours lire, j'ai le sentiment que je ne sais rien, que je n'apprends rien, que je ne retiens rien, et que le travail est toujours à refaire. […] Quand [de jeunes lecteurs] m'interrogent sur la religion, et que je réponds que je ne crois pas en Dieu, cela choque beaucoup de garçons et filles issus de l'immigration. Je me demande si je ne devrais leur opposer que ça ne regarde que moi… Parce que tout à coup, il y a une hostilité, ils ne m'écoutent plus, je ne suis plus crédible. Pour eux, j'arrive avec un nom arabe, je leur parle des Algériens, d'une certaine manière, je leur parle d'eux, et si je dis que je ne pratique pas la religion musulmane, je n'ai pas le droit

[697] Sebbar L., « "Je ne parle pas la langue de mon père". Entretien (avec Makhlouf-Cheval G.) », *op. cit.*

d'en parler. De même, j'ai déjà entendu dire par des Algériens que je n'avais pas le droit d'écrire ce que j'écris sur les Algériens, les Maghrébins en langue française[698]… »

Après des études secondaires menées pendant la guerre d'Algérie, d'abord au collège de Tlemcen, puis comme interne dans des lycées de Blida puis d'Alger – où elle découvre « avec éblouissement » l'œuvre proustienne –, un baccalauréat littéraire et une année en classe préparatoire d'hypokhâgne au lycée français Bugeaud d'Alger, Leïla Sebbar, sur la décision de ses parents, quitte son pays natal en 1961, au moment où l'OAS sévit dans la capitale. Pendant deux ans, cette grande lectrice depuis l'enfance poursuit des études supérieures de lettres à l'Université d'Aix-en-Provence où elle crée, avec des amis étudiants, la première cinémathèque. En 1963, elle s'installe à Paris – où elle vit toujours. Elle enseigne le français en lycée tout en continuant un doctorat de 3e cycle à la Sorbonne. Son mémoire, *Adonis. Le Mythe du bon nègre dans la littérature française coloniale au XVIIIe siècle,* sera publié sous forme d'essai dans deux livraisons des *Temps Modernes*. Elle s'implique ensuite fortement dans le mouvement de Mai 1968 et le Mouvement de Libération des Femmes (MLF), au travers notamment de projets d'écriture collective. En 1976, elle dirige pour *Les Temps Modernes* un numéro consacré à l'éducation des filles en France du XVIIIe au XXe siècle. La même année, elle fonde avec d'autres intellectuelles féministes *Histoires d'Elles*, mensuel d'actualité politique et littéraire du Mouvement des Femmes, artisanal et indépendant, qui cherche à se démarquer de la presse magazine féminine de l'époque. Trois numéros paraîtront jusqu'en 1980. Dans le même temps, elle collabore, avec Nancy Huston, à la revue littéraire féministe *Sorcières*, fondée par Xavière Gauthier. Elle y publie son premier texte autobiographique, « Une Enfance coloniale » – elle tient, sans régularité, un journal intime depuis 1979. Avec des amies du journal militant *Histoires d'Elles* auquel elle collabore également, elle entreprend un travail d'enquête sur la culture domestique des femmes (*Des Femmes dans la maison, anatomie de la vie domestique* – 1981). De 1979 à 1981, elle collabore au journal tiers-mondiste *Sans Frontières*, où elle tient une rubrique intitulée « Mémoires de l'immigration », fondée sur des entretiens. Durant plusieurs années, elle collabore aussi à des revues littéraires (*La Quinzaine littéraire, Le Magazine littéraire, Les Moments littéraires, Étoiles d'encre*…) et, de 1984 à 1999, à des émissions radiophoniques de France-Culture. Avant ses premiers textes de fiction, Leïla Sebbar a publié des essais fondés sur des enquêtes (*e.g. On tue les petites filles*, où elle fait un état des violences contre les fillettes en France – 1978 – ou *Le Pédophile et la maman,* où elle met en question l'amour sexué et sexuel des adultes pour les enfants – Paris, Stock, 1980). Avec son amie Nancy Huston – avec qui elle collabore depuis 1976 à *Histoires d'Elles* et à *Sorcières* –, elle dirige en 1988 un numéro des *Cahiers du Grif* – revue fondée par Françoise Collin – intitulé *Recluses et vagabondes*, où des écrivaines et des universitaires interrogent le statut des femmes

[698] *Ibid.*

dans la création littéraire – elle-même produit un texte sur Isabelle Eberhardt, qui l'a toujours fascinée. En 1986, *Les Lettres parisiennes*, recueil de correspondances avec Nancy Huston, préfigure l'importance du thème de l'exil dans ses écrits (auto)fictionnels ultérieurs. De nombreuses nouvelles placent aussi la thématique de la condition des femmes algériennes au cœur de la réflexion. Ainsi par exemple, le roman *Les Femmes au bain* (2006) ou encore le recueil *Sept filles* (Paris, Thierry Magnier, 2003) qui décrit, de 1920 aux années 2000, l'enfermement de générations successives de femmes.

Formellement, l'écrivaine se dit influencée par Marcel Proust, Honoré de Balzac, William Faulkner, Virginia Woolf, Louis-Ferdinand Céline, Richard Millet, Pierre Bergounioux ou encore Colette.

Elle a été invitée dans plusieurs universités américaines pour présenter ses œuvres (Yale, Boston, Iowa…).

Pour des analyses littéraires de cette œuvre « engagée » abondante, régulièrement rééditée, très commentée dans le monde entier, dont une partie est traduite en anglais, en allemand, en italien, en néerlandais, en norvégien, en catalan, en ukrainien, mais aussi en arabe et en hébreu, cf. notamment Brahimi D. et Belloc G., *op. cit.* ; Brinker-Gabler G. et Smith S. (dir.), *op. cit.* ; Chaulet-Achour C. (dir.), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, *op. cit.* ; Chaulet-Achour C., *Écritures algériennes*, *op. cit.* ; Chaulet-Achour C., *Féminin/Masculin*, *op. cit.* ; Coulon-Bentayeb M. de, *op. cit.* ; Dobie M., *op. cit.* ; Donadey A., *Recasting Postcolonialism*, *op. cit.* ; François C., *op. cit.* ; Girardini É., *op. cit.* ; Huughe L. C., *Écrits sous le voile*, *op. cit.* ; Laronde M. (dir.), *Leïla Sebbar*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; Orlando V., *Nomadic Voices of Exile. Feminine Identity in Francophone Literature of the Maghreb*, *op. cit.* ; Raharijaona M., *Les Femmes africaines en immigration (Calixthe Beyala, Leïla Sebbar et Michèle Rakotoson)*, Thèse de Doctorat de Lettres, Paris, Université Paris Est, 2009Bonn C., « Romans féminins de l'immigration d'origine maghrébine, en France et en Belgique », *op. cit.* ; Chaulet-Achour C., « L'Écriture-femme des Algériennes », *op. cit.* ; Détrez C., « "Arabe interdite, Arabe manquée" », *op. cit.* ; Donadey A., « Cultural Metissage and the Play of Identity in Leïla Sebbar's *Shérazade* Trilogy », *op. cit.* ; Hayes J., « Approches de l'homosexualité et de l'homoérotisme chez Boudjedra, Mammeri et Sebbar », *op. cit.* ; Huughe L. C., « Déconstruction du regard panoptique orientaliste. La contribution narrative d'Assia Djebar et de Leïla Sebbar », *op. cit.* ; Lionnet F., « Narrative Journeys », *op. cit.* ; Lionnet F., « Narrative Strategies and Postcolonial Identity in Contemporary France », *op. cit.* ; Marx-Scouras D., « Mapping new Territory », *op. cit.* ; Marx-Scouras D., « On the Road », *op. cit.* ; Merini R., *op. cit.* ; Nunley C., *op. cit.* ; Orlando V., « À la Recherche du "devenir femme" dans le Troisième Espace de culture », *op. cit.* ; Ricciardi G., *op. cit.* ; Sherzez D., *op. cit.* ; Talahite A., *op. cit.*

Dans le cadre de l'enquête collective, un entretien avec Leïla Sebbar a été réalisé par Christine Détrez à Paris en 2007.

15. TOUMI-MESSAOUDI Khalida (1958)

Née en 1958 à Aïn Bessem, un village colonial kabyle proche de Tizi-Ouzou, à une centaine de kilomètres d'Alger, dans une famille d'origine berbère, élevée de manière « libérale », Khalida Toumi-Messaoudi est la fille d'un secrétaire de mairie, marabout kabyle. Elle étudie à l'École

Normale Supérieure d'Alger avant d'enseigner les mathématiques jusqu'en 1993 dans des lycées algérois.

Militante féministe laïque et républicaine depuis 1980, membre historique du Mouvement de revendication des droits civils pour les femmes en Algérie, farouche opposante au Code de la famille, elle fonde et préside en 1985 la première association indépendante de femmes algériennes : l'Association pour l'égalité entre les femmes et les hommes devant la loi. Fondatrice du Forum pour la Démocratie, elle crée et préside en 1989 l'Association Indépendante pour le Triomphe des Droits des Femmes (AITDF). En 1991, elle contribue à la constitution de l'association SOS Femmes en détresse, créée pour aider les femmes répudiées démunies, expulsées du domicile conjugal avec leurs enfants, sans ressources ni recours, et devient membre de son exécutif national.

En 1992, elle crée la section féminine du Comité National pour la Sauvegarde de l'Algérie (CNSA), et fait partie du comité d'organisation des manifestations contre l'instauration d'un État islamique. En avril de la même année, elle est appelée par le Président Mohamed Boudiaf à faire partie du Conseil Consultatif National. Elle est condamnée à mort par le FIS en mars 1993 et échappe de justesse par la suite à plusieurs attentats. Principale organisatrice des Assises Nationales des Femmes Démocrates qui réunissent à Alger, en janvier 1996, 450 femmes de toutes les régions du pays, elle participe ainsi à la fondation de l'association féministe RACHDA (Rassemblement Contre la *Hogra*[699] et pour le Droit des Algériennes), qui lutte contre le sexisme et demande l'abrogation du Code de la famille de 1984.

D'abord inscrite dans la mouvance trotskiste, puis Vice-présidente du Mouvement Pour la République (MPR) à partir de novembre 1992 avant de rejoindre le parti du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD) qui prône un État laïc et des droits civils égaux entre femmes et hommes, Khalida Toumi-Messaoudi est élue députée de la circonscription d'Alger aux élections législatives du 5 juin 1997. En 1998, elle est élue Vice-présidente nationale du RCD, chargée de la question féminine et des droits humains, tandis qu'elle devient Docteur *honoris causa* en droits humains de l'Université Catholique de Louvain (UCL – Belgique). Élue en juin 2000 chef du groupe parlementaire du RCD, elle est ensuite exclue de ce parti pour désaccord avec la ligne politique adoptée. En 2002, sous la présidence d'Abdelaziz Bouteflika, elle entre au gouvernement, avec quatre autres femmes (dont l'une titulaire du premier Ministère délégué à la condition féminine), en tant que Ministre de la Culture et de la Communication et porte-parole du gouvernement. L'acceptation de ce poste qu'elle occupe toujours lui vaut des critiques appuyées de la part de ses anciens amis politiques de l'opposition démocratique, qui lui reprochent depuis lors son « carriérisme ».

[699] *Hogra* est un terme politique de l'arabe dialectal algérien, qui englobe les notions de mépris, d'injustice et d'arbitraire.

Alors que, condamnée à mort par le FIS, Khalida Toumi-Messaoudi vit à Alger dans la semi clandestinité, elle est l'auteure d'une autobiographie, *Une Algérienne debout* (Paris, Flammarion, 1995). Rédigé sous forme d'entretiens avec Élisabeth Schemla, alors journaliste et rédactrice en chef au *Nouvel Observateur* (née à Alger, spécialiste de l'Algérie, du Proche- et du Moyen-Orient, cette dernière milite également pour la cause des femmes), l'ouvrage connaît un vif succès public. Il se vend à plus de 100 000 exemplaires en France au cours de sa première année de parution, avant d'être réédité en poche (J'Ai Lu, n° 4077) et traduit dans de nombreuses langues, dont aux États-Unis en 1998 par Anne C. Vila, sous le titre : *Unbowed : An Algerian Woman Confronts Islamic Fundamentalism* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998).

16. ZINAÏ KOUDIL Hafsa (1951)

Née en 1951 à Aïn Beïda, dans l'Est algérien, de parents engagés en faveur de l'indépendance – son père sera arrêté sous ses yeux par des militaires français –, Hafsa Zinaï Koudil y effectue sa scolarité primaire et secondaire à l'école française. Grande lectrice depuis l'enfance, ses qualités d'écriture sont remarquées par ses professeurs. Après son installation à Alger, son mariage avec un professeur de français bilingue et la naissance de ses quatre enfants, elle continue ses études. Admiratrice d'écrivains ainsi divers qu'Honoré de Balzac, André Malraux, Guy de Maupassant, Jean-Paul Sartre, Claude Simon, Jorge Semprun, Ernest Hemingway, Omar Khayyam, Rachid Boudjedra, Mohamed Dib, Tahar Djaout, Assia Djebar, Yacine Kateb, Mouloud Mammeri, Rachid Mimouni ou encore Jean Sénac, elle commence parallèlement, dès 1984, à publier en Algérie des romans en langue française qui, tous, dénoncent la condition des femmes en Algérie. Elle dit avoir commencé à écrire « presque par dissidence. Pour réagir contre une vie tracée. Je me suis révoltée contre un ordre établi. […] L'écriture est plus qu'une expression, c'est une raison d'être. […] [Mon statut de femme et de romancière me permet] d'écrire d'une manière vraie la condition de la femme. […] Je ne peux vivre sans écrire[700] », déclare-t-elle ainsi dans un entretien accordé au journal *Horizons* en 1990. Publiés par l'Entreprise Nationale du Livre (ENAL), les quatre premiers romans paraissent à Alger. Le premier, *La Fin d'un rêve* (1984), autobiographique, est écrit directement à la première personne et raconte l'enfance de l'auteure pendant la guerre d'indépendance au sein d'une famille engagée dans la résistance au colon français. Le deuxième, *Le Pari perdu* (1986), retrace le parcours d'une jeune fille, Assia. Abusée par Mourad, son premier amant dont elle ignore alors qu'il est marié et déjà père de famille, elle tombe enceinte, se trouve forcée de quitter sa famille et d'élever seule son fils Wahid. Le confiant à une nourrice peu recommandable – qui s'avèrera être la mère hostile de

[700] Zinaï Koudil H., « Entretien (avec Aït Saadi A.) », *Horizons*, 7-8 décembre 1990.

Mourad –, elle sort beaucoup en vue de rencontrer un homme susceptible de l'épouser, mais est de nouveau trahie par un autre séducteur. Abandonnée de tous, elle finit assassinée par deux voyous. Son cinquième roman, *Sans voix,* est publié chez Plon en 1997, alors que l'auteure est exilée en France, et sera traduit en norvégien.

Militante des droits de l'homme et de la cause des femmes algériennes, Hafsa Zinaï Koudil dénonce la corruption et l'autoritarisme du gouvernement algérien tenu par le FLN, et s'oppose également au FIS. Elle condamne ainsi, dès les années 1980, « l'islamisation rampante de la société algérienne par le biais de l'école publique ».

Entre 1992 et 1993, après avoir été assistante de réalisation, elle écrit le scénario, produit, tourne clandestinement et monte à Alger son premier long métrage, *Le Démon au féminin*. Á travers l'histoire d'une enseignante issue d'une famille aisée, confrontée aux violences exercées par son mari et son fils militants du FIS, le film dénonce la diabolisation des femmes dans les discours des fondamentalistes religieux. Présenté dans de nombreux festivals internationaux, mais censuré en Algérie, il obtient le Grand Prix du public du Festival international du film d'Amiens.

Condamnée à mort par les intégristes alors qu'elle a entrepris de réaliser un nouveau film sur les viols collectifs et les « mariages de jouissance » que connaît l'Algérie – film qui ne verra finalement pas le jour –, Hafsa Zinaï Koudil est finalement contrainte de s'exiler à Paris au milieu des années 1990, et y réside toujours.

En 2003, elle commence une nouvelle carrière de comédienne et joue dans deux films de Nadir Moknèche, *Viva Laldjérie* (2003) et *Délice Paloma* (2007), ainsi que dans *Morituri* de Okacha Touita (2004).

Maroc

17. ABID ISMAËL Jamila (date de naissance non renseignée)

Docteure et professeure d'Anglais dans un lycée militaire, puis à l'Université de Marrakech, mariée à 16 ans alors qu'elle était encore lycéenne, Jamila Abid Ismaël a été réduite pendant plus de deux décennies au statut d'esclave domestique et a subi les violences physiques et psychiques de son époux, violences qui démarrent lorsqu'elle est enceinte de son premier enfant, et qu'elle a fini par dénoncer dans un roman autobiographique à la troisième personne, *Calvaire conjugal* (Casablanca, Éd. Wallada, Non lieu, 2008). Après plusieurs séjours à l'hôpital, et pour protéger ses trois filles qui n'étaient pas non plus épargnées par la violence paternelle – le père espérait un héritier –, elle s'est battue pour obtenir le divorce – contre l'avis de ses parents. Dénonçant un Code de la famille [*Moudawana*] profondément inégalitaire, elle y

raconte sa confrontation avec les institutions policière et judiciaire marocaines, présentées comme profondément machistes et conservatrices.

18. BAHECHAR Souad (1953)

D'origine berbère, née en 1953 à Casablanca, Souad Bahéchar fait des études supérieures d'art et d'archéologie à l'Université de Paris IV et obtient un DEA à la Sorbonne. De retour au Maroc, elle s'installe à Tanger, où elle commence par enseigner l'histoire de l'art à l'Institut Supérieur de Tourisme. Elle devient ensuite conservatrice du Musée National de la Kasbah de Tanger, avant d'ouvrir dans cette ville une galerie d'art contemporain, qu'elle dirige de 1990 à 1993. D'expression française, elle est notamment l'auteure en 2000 d'un roman d'apprentissage, *Ni Fleurs ni couronnes* (Casablanca, Le Fennec), couronné en 2001 par le Prix Grand Atlas de l'ambassade de France, décerné depuis les années 1990 à des œuvres éditées au Maroc. C'est la première fois que cette récompense prestigieuse distingue une femme.
Pour une analyse littéraire de ce roman, cf. Gontard M., « Désir et subjectivité dans *Ni Fleurs ni couronnes* de Souad Bahéchar », in Gontard M., *op. cit*.

19. BELLEFQIH Anissa (1948)

Née à Oujda en 1948, bilingue en français et en arabe, Anissa Bellefqih effectue sa scolarité secondaire dans sa ville natale, avant d'entamer en 1965 des études supérieures de Littérature française et de Sémiologie de l'image. Devenue professeure, spécialiste du roman policier français, elle enseigne ces disciplines à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Ben M'sir de Casablanca, dont elle est aussi Secrétaire Générale. Membre fondatrice du Festival International de Théâtre de Casablanca où elle réside, elle collabore ponctuellement au journal *Le Matin*.
Également romancière, Anissa Bellefqih est notamment l'auteure de *Yasmina et le talisman* (Paris, L'Harmattan, 1999), distingué par le Prix Grand Atlas des lycéens en 2004 et traduit en arabe.

20. BENCHEKROUN Siham (début des années 1960)

Née à Fès au début des années 1960, d'un père directeur de lycée et d'une mère directrice d'école, tous deux enseignants, aînée d'une fratrie qui compte deux frères et une sœur, Siham Benchekroun suit des études secondaires brillantes dans la section scientifique du lycée français. Hésitant fortement à s'orienter vers des études supérieures de lettres – après le baccalauréat, elle déclare même s'être inscrite dans cette filière à La Sorbonne –, elle finit par opter pour la

médecine générale à la faculté de Rabat puis de Casablanca, dans l'optique initiale de devenir psychiatre. Major de promotion, elle soutient une thèse en économie de la santé, pour laquelle elle reçoit un prix, avant d'orienter finalement sa spécialité vers la pédiatrie.

Parallèlement à ses études, elle commence dès 1986 à publier des articles engagés dénonçant les conditions de soins (notamment des enfants) à l'hôpital dans le premier magazine mensuel féminin francophone, fondé la même année par l'universitaire Touria Hadraoui, *Kalima* [*La Parole*] (cf. aussi *supra* encadré n° 5)[701]. Devenue pédiatre, Siham Benchekroun rédige aussi pendant un an pour le journal *El Bayane* une chronique santé hebdomadaire destinée au grand public – genre journalistique alors nouveau au Maroc.

De 1988 à 1990, elle rejoint comme cadre marketing une multinationale pharmaceutique, les laboratoires Pfizer, où elle s'initie aux techniques de communication dans le secteur de la santé. Durant cette expérience, elle découvre aussi l'influence exorbitante de l'industrie pharmaceutique sur les attitudes thérapeutiques et les prescriptions des médecins et, plus largement, sur l'information médicale en direction des professionnels de santé.

En s'appuyant sur cette expérience, et la société de communication et de promotion médicale franco-marocaine Medical International Information, elle décide de se lancer dans le journalisme médical « indépendant » et crée en 1990 la première revue médicale mensuelle marocaine en direction de l'Afrique francophone. Y sont republiés des articles parus dans la revue française *L'Objectif médical*, ainsi qu'un cahier spécifique au Maroc, où Siham Benchekroun est éditorialiste et où elle publie des articles originaux de spécialistes marocains. Elle collabore également à l'édition d'un supplément marocain du dictionnaire de médicaments le *Vidal*.

En 1992, elle fonde le premier groupe de presse marocain spécialisé dans la santé, Espace Santé, qui édite des revues professionnelles en direction des pays du Maghreb. Elle lance aussi la première revue professionnelle indépendante à destination du corps médical, *Espérance médicale*, tirée à 5 000 exemplaires. Pendant 12 ans, Siham Benchekroun exerce les fonctions de directrice de publication et d'éditorialiste du groupe, avant de le céder en 2008. Parallèlement, elle lance aussi les revues *Cœur et vaisseaux*, *L'Officinal* en direction des pharmaciens, *Sages Femmes*, et édite des ouvrages médicaux de spécialistes marocains (notamment en économie de la santé). De 1993 à 1995, elle assure également la Direction médicale et des programmes de la première chaîne de télévision marocaine professionnelle

[701] Les sujets subversifs que traite le magazine pendant ces « années de plomb » du règne d'Hassan II (la prostitution féminine et masculine, la condition des « petites bonnes » employées comme personnel de maison, victimes fréquentes de viols impunis faisant d'elles des mères célibataires rejetées par tout le corps social, la polygamie, la liberté encadrée de la presse marocaine…) valent à *Kalima* plusieurs interdictions du Ministère de l'Intérieur et de l'Information alors dirigé par Driss Basri, et une censure définitive en 1988.

spécialisée dans la santé, Canal Santé. Elle quitte ce poste deux ans plus tard, « pour divergence de philosophie » avec l'équipe dirigeante.

Très active au niveau associatif, Siham Benchekroun a été directrice de l'Association Marocaine de Lutte Contre le Cancer de 1987 à 1988 – elle lance ainsi la première campagne nationale de sensibilisation à cette pathologie au travers d'une série d'articles dans le journal *Le Matin* –, secrétaire générale de la Société marocaine d'étude de la douleur de 1995 à 2001, présidente de l'association de soutien médical et humanitaire « Blouses blanches pour la Palestine » de 2001 à 2007, responsable de la Commission Santé dans l'Association marocaine de lutte contre la corruption (« Transparency Maroc ») de 2003 à 2008, secrétaire générale du Bureau de l'Association pour la promotion de l'édition et de la lecture à Rabat de 2008 à 2010 et militante d'Amnesty International. Depuis 2009, elle s'occupe d'orphelins pour le compte de deux associations de Tétouan, « Le Berceau de l'innocence » et « El Amal ». De 2003 à 2007, elle est également membre d'un comité international d'éthique, l'Advisory Council on Prevention of Drugs Crisis.

Depuis 2005, Siham Benchekroun exerce en cabinet libéral une activité de psychothérapeute « cognitivo-comportementaliste » (relaxologie, hypnothérapie, sexologie, phytothérapie et oligothérapie), à Casablanca et à Tétouan, et envisage aujourd'hui de s'établir plus au sud du pays, peut-être à Marrakech. Elle poursuit également des activités de consultante au niveau national et international en matière d'éthique et de communication, et d'édition spécialisée d'ouvrages médicaux. Elle dispose d'un site Internet personnel (hagiographique), où elle présente son parcours, ses écrits et ses autres activités professionnelles et associatives, essentiellement en matière de prévention et de lutte contre les violences conjugales, et contre celles faites aux enfants. Divorcée d'un universitaire écrivain, elle est mère d'une fille, étudiante en droit à Paris.

Cette grande lectrice depuis l'enfance consacre surtout depuis 1999 une large part de son temps à l'écriture en français de romans psychologiques, dont le *best-seller Oser vivre* (Casablanca, Eddif, 1999 ; rééd. en autoédition à Casablanca par Empreintes Éd. en 2004) ou encore *Chama* (Casablanca, Empreintes Éd., 2008). Mettant la thématique de l'intime et des rapports de genre dans une société androcentrée au cœur de leur problématique, ces deux ouvrages – dont elle se défend qu'ils soient autobiographiques bien qu'ils aient souvent été reçus comme tels – ont été favorablement accueillis par la critique marocaine francophone. L'écrivaine, qui dit écrire de la poésie depuis l'âge de 5-6 ans, est également l'auteure de recueils de poèmes d'amour (*Á toi,* Casablanca, Empreintes Éd., 2000) et de nouvelles (*Les Jours d'ici,* Casablanca, Empreintes Éd., 2003), le tout dernier étant actuellement achevé mais non publié, à la suite du refus de plusieurs maisons d'édition françaises, dont Denoël et Chèvrefeuille étoilée. Bon gré mal gré, elle envisage donc d'autoéditer ce recueil.

En effet, après un conflit pour non respect des droits d'auteur avec l'éditeur casablancais Eddif qui avait publié son premier roman *Oser vivre* en 1999 – dont elle a depuis partiellement récupéré les droits (Eddif continue en effet de diffuser simultanément l'ouvrage) –, tous les livres de Siham Benchekroun sont dorénavant autoédités en français et traduits en arabe par la maison d'édition Empreintes, que l'écrivaine a fondée avec quelques proches associés, même si elle aspire clairement aujourd'hui à publier en France, à compte d'éditeur.

Pour des études littéraires des œuvres de Siham Benchekroun, cf. Douider S., *op. cit.*, p. 20-37 ; Saïgh Bousta R., « Écriture par-dessus la mémoire – *Oser vivre* de Siham Benchekroun », in Saïgh Bousta R., *op. cit.*, p. 107-125.
Dans le cadre de l'enquête, deux entretiens avec Siham Benchekroun ont été réalisés par Isabelle Charpentier à Paris le 15 juin 2010, puis à Casablanca le 25 mai 2012.

21. EL AJI Sanaa (1977)

Née en 1977 à Casablanca, Sanaa El Aji est issue de milieu populaire urbain analphabète, d'origine rurale. Familialement, la jeune femme n'a pas hérité de privilèges culturels : sa mère - fille d'un imam « progressiste » et « très ouvert d'esprit »[702] -, mariée jeune, restée au foyer pour élever ses dix enfants, ainsi que son père, ancien petit commerçant, vivent dans un quartier populaire de Casablanca où Sanaa est née et a grandi, et sont tous deux analphabètes (ils ne lisent donc rien de ce que leur fille peut écrire). Toutefois, les parents, ayant quitté la zone rurale montagneuse dont ils sont originaires pour s'établir dans la plus grande ville du Maroc, où ils ont acquis la propriété de leur maison et d'une autre qu'ils louent, semblent, au sein de leur environnement, en situation d'ascension relative, au moins par rapport à la famille élargie, restée dans la région d'origine. Il est probable qu'ils étaient ainsi enclins à croire en une possible réussite scolaire et sociale de leurs enfants, même si le fait que seules leurs filles réalisent, à des degrés divers, cette potentialité, est source, notamment pour la mère, d'incompréhension et de déception : tout se passe comme si la « défaillance » scolaire et sociale des garçons (certains sont au sans emploi ou en prison) relativisait, du même coup, la réussite des filles, au grand dam de Sanaa. Très bonne élève, c'est elle, de fait, qui va actualiser le plus nettement ces dispositions : ayant intériorisé précocement un sentiment de honte sociale de ses origines populaires et analphabètes, elle est la première fille de la fratrie – comportant six garçons et quatre filles – et, plus largement, de ce qu'elle appelle la « grande famille », à avoir obtenu un baccalauréat scientifique, puis à avoir été diplômée de l'enseignement supérieur : après quatre années d'études de marketing, de communication et de gestion commerciale dans une onéreuse[703] école de commerce francophone privée, l'École Supérieure de Commerce et des

[702] El Aji S., Entretien, *op. cit.*
[703] La scolarité est en effet particulièrement coûteuse : les étudiants doivent acquitter 3 100 dirhams mensuels – soit 280 €, environ une fois et demie le « SMIC » marocain –, sans compter les frais d'inscription.

Affaires (ESCA) de Casablanca, financées grâce à l'aide de sa sœur aînée, responsable commerciale dans une entreprise immobilière, mariée jeune avec un ingénieur aux revenus élevés, et qui va, en outre, héberger sept années durant sa cadette à partir de l'année de son bac[704]. De mars à juin 2000, dans le cadre de son projet de fin d'études, Sanaa El Aji suit également une formation complémentaire en communication dans une école privée nantaise. Grâce à ses premiers postes salariés (en tant que responsable de la formation continue de l'ESCA à mi-temps, puis comme chargée de production audiovisuelle), la jeune femme finance ensuite seule sa cinquième année d'études en formation continue, et obtient un DESS Management de Projets Internet, que l'ESCA propose en co-tutelle avec l'Université de Lille II[705]. Parallèlement à ses activités professionnelles et après avoir arrêté un temps ses études supérieures, elle a obtenu en 2009 un M2 Recherche pluridisciplinaire en *Gender Studies* à l'Université de Paris VIII, et est actuellement inscrite en thèse de Doctorat dans cette même université. Son objet de recherche porte sur les enjeux liés à la sexualité féminine hors mariage dans le Maroc contemporain.

Arabophone mais parlant parfaitement le français, célibataire assumée, vivant seule depuis de nombreuses années dans la capitale économique marocaine, active et indépendante, Sanaa El Aji a déjà exercé plus ou moins durablement de nombreux métiers. Ancienne chroniqueuse dans deux magazines francophones (le mensuel féminin *Citadine*[706] et *TelQuel,* hebdomadaire

[704] S. El Aji entretient un rapport de grande complicité avec sa sœur aînée, âgée de 9 ans de plus qu'elle et qui l'a pratiquement élevée, leur mère étant tombée de nouveau enceinte alors que Sanaa n'avait que 4 mois. Sanaa considère son aînée davantage comme une amie et une « deuxième mère ». Encouragée par sa cadette, la sœur aînée, qui a épousé à 18 ans un ingénieur aisé et n'avait jamais travaillé, a ensuite repris des études en cours du soir puis en formation continue qu'elle a financées seule, son époux refusant de l'aider, et a obtenu un poste de responsable commerciale. C'est elle qui fait dorénavant vivre le ménage, son mari ayant perdu son emploi. Elle a toujours soutenu et encouragé la trajectoire ascendante de sa cadette et sa progression dans l'espace social. On notera que Sanaa reproduit cette chaîne de solidarité sororale en aidant financièrement sa cadette, qui étudie et vit en France, où elle poursuit un Doctorat d'Économie.

[705] Le mémoire de fin d'études de S. El Aji porte sur un secteur alors embryonnaire, mais voué à une expansion rapide : l'introduction du *e-learning* dans les entreprises marocaines.

[706] Il convient ici d'évoquer la chronique audacieuse à grand succès que S. El Aji a signée entre mars et octobre 2006 pour le mensuel féminin francophone *Citadine*, et qui l'a rendue rapidement célèbre : *Les Tribulations de Chama*. Á l'instar d'un autre féminin francophone, également né en 1995, *Femmes du Maroc*, *Citadine* divulgue « en douceur » certaines approches féministes en direction de femmes diplômées, actives, aisées et urbaines. Par le personnage porte-parole de Chama Watani, dont elle n'a de cesse de rappeler qu'il est fictif – même si les parallèles avec la vie et les préoccupations de sa créatrice sont évidents -, S. El Aji entreprend de décrire le quotidien professionnel et amoureux, mais aussi les réflexions souvent empreintes de révolte d'une jeune femme de 33 ans, célibataire, vivant chez ses parents en ville, entretenant une liaison clandestine avec un homme marié, diplômée, cadre dans une multinationale, dotée d'un bon niveau de vie qui lui permet de voyager et de sortir avec ses amis. L'essentiel des chroniques porte sur des enjeux relatifs au corps et aux rapports sociaux de sexe dans le Maroc d'aujourd'hui. « [Chama] incarnait une catégorie de femmes, encore minoritaires au Maroc, mais qui existent. Qui sont indépendantes mais qui ne sont pas forcément féministes, qui sont libérées mais qui ne sont pas forcément libertines, et qui se battent pour garder une part d'intégrité dans une société où il vaut mieux se fondre dans la masse. C'était un peu mon *alter ego*, mon double, une sorte de Bridget Jones à la marocaine, comme certains ont dit… Mais y'avait aussi une dimension sociale, ça parlait de la réalité

d'information générale et politique le plus lu au Maroc) et un quotidien arabophone « progressiste » du groupe Maroc Soir, *Assahra al Maghribiya*, elle a ensuite travaillé en *free lance* pour l'hebdomadaire d'actualité *Nichane*, créé en septembre 2006, équivalent de *TelQuel* en arabe classique et dialectal marocain [*dârija*], appartenant au même groupe de presse dirigé par le journaliste Ahmed Réda Benchemsi (cf. *supra* encadré n° 5), mais disposant d'une équipe rédactionnelle spécifique, avant d'intégrer le magazine comme salariée en mars 2007. Elle y travaillera jusqu'à la fermeture en octobre 2010 de l'hebdomadaire, étouffé par le boycott publicitaire dont il a été l'objet de la part de grandes entreprises et annonceurs proches du pouvoir royal, exaspéré par la ligne éditoriale « critique » de *Nichane* (cf. *supra* encadré n° 5). Auparavant, Sanaa El Aji a exercé pendant quelques mois les fonctions d'attachée de presse chez Maroc Telecom à Rabat, et a été, de 2000 à 2005, chargée de production audiovisuelle et animatrice chroniqueuse de deux émissions économiques de TVM, première chaîne de télévision nationale marocaine – après avoir présenté des « capsules » quotidiennes intitulées « Un jour, un métier » (2004), elle a animé, à partir de septembre 2004, une chronique dans le magazine économique mensuel « Entreprendre » –, et de la 4e, chaîne éducative publique – elle a préparé et animé l'émission « *Kafaate* » [« Compétences »]. Elle a aussi exercé parallèlement des fonctions de conceptrice rédactrice publicitaire dans l'une des plus réputées agences de publicité et de communication marocaines, Lowe Shem's, en tant que salariée puis en *free lance*. Elle a enfin été comédienne dans quelques longs métrages et des téléfilms ou au théâtre – elle dit « avoir toujours rêvé d'une carrière d'actrice[707] ». En 2011, après la fermeture définitive de l'hebdomadaire *Nichane* où elle était journaliste salariée, Sanaa El Aji est contrainte d'initier une nouvelle reconversion professionnelle : elle occupe dorénavant les fonctions de directrice de la communication et des relations extérieures de l'Institut des Hautes Études de Management (HEM), « grande école » supérieure privée de gestion et de management de Casablanca, tout en

---

de ce pays. […] Y'a beaucoup de jeunes Marocaines qui se reconnaissaient en elle, parce que le ton, ce qu'elle disait, c'était nouveau ! », résume ainsi S. El Aji (*Id*.).

[707] *Id*. S. El Aji souligne régulièrement que ses amis saluent son charisme, l'appellent « la star », lui répètent qu'elle est « douée » ; la réputation sulfureuse – et distinctive – de femme « qui ose », « qui brave les tabous » semble également constituer une ressource qu'elle mobilise fréquemment dans sa quête de reconnaissance. On en veut pour preuve son positionnement institutionnel au CJD, son classement dans le palmarès « telquelien » des personnalités « en devenir » de 2006, son interview classante en juin 2006 dans la rubrique « Interrogatoire » du même hebdomadaire, son rappel incessant de ses succès professionnels précoces, son rêve de devenir une « star » (de cinéma ou dans un autre domaine)... ou encore cet extrait d'entretien : « Je suis vraiment passionnée par le monde des médias, j'adore les caméras, j'ai toujours rêvé d'une carrière d'actrice [sourire], animer des émissions à la télé, écrire en même temps… […] Je suis consciente que la télévision a plus d'impact que l'écrit. Je suis sur quelques projets actuellement, j'espère que cela va aboutir. […] J'ai joué quelques rôles dans des productions cinématographiques et télévisuelles, en l'occurrence *Tayf Nizar*, *Tighaline*, *Tamazouk*, *Mi Taja* et *Oulad Nass*. […] Mes amis m'appellent la star [sourire] !!!... Bon… j'ai pas besoin d'un psy non plus pour savoir que moi, ça me plait de parler de moi ! J'aimerais bien devenir célèbre ! La future super star marocaine ! Que tout le monde parle de moi, qu'on me reconnaisse dans la rue, qu'on veuille prendre des photos avec moi, qu'on me demande des autographes ! [Elle sourit, mais semble en même temps très « sérieuse »] Je reçois déjà pas mal de lettres et de mails… » (*Id*).

continuant à piger dans la presse quotidienne arabophone (*Assabah*) et francophone (*Panoramaroc*) indépendante sur des « thèmes de société » (virginité, célibat, viol…) en rapport avec le droit des femmes et les rapports sociaux de sexe. Multipositionnelle, en forte ascension sociale, la jeune femme dispose d'un carnet d'adresses étendu, tant dans les milieux d'affaires et politiques que dans les champs culturels et intellectuels marocains.

Encouragée par le soutien d'un ami écrivain, elle a également publié en 2003 à compte d'auteur dans la jeune maison d'édition casablancaise Argana un premier récit autofictionnel très « remarqué » par la critique (cf. *supra* V.A), *Majnounat Youssef*, entièrement consacré aux enjeux liés au culte encore très prégnant de la virginité féminine dans la société marocaine et véritable plaidoyer pour la liberté sexuelle individuelle.

Engagée politiquement (elle se dit « monarchiste de gauche[708] » et défend la politique de réformes engagée par le Roi Mohammed VI), multipliant les prises de position féministes universalistes transgressives dans ses écrits, littéraires ou journalistiques, les entretiens qu'elle accorde régulièrement dans la presse ou encore sur son blog, accumulant des « trophées » exogènes à l'espace littéraire (elle figure ainsi en 2006 dans le palmarès « classant » construit par *TelQuel* parmi « les 50 qui feront le Maroc de demain »[709], est membre du Centre des Jeunes Dirigeants du Maroc…), Sanaa El Aji, en quête de reconnaissance, se situe à l'intersection de plusieurs champs et réseaux. Elle présente une trajectoire atypique et « en devenir » dans les champs médiatique et intellectuel marocains.

Affichant précocement des ambitions scolaires et professionnelles résolues, la jeune femme envisage les formes d'écriture journalistique et littéraire qu'elle pratique comme autant « d'armes de combat et de changement social[710] ». Plaçant au cœur de ses réflexions la thématique du rapport au corps et à la sexualité et, plus largement, celle des rapports sociaux de sexe dans la société marocaine patriarcale contemporaine, s'affranchissant des frontières sexuées, cette « prétendante » multipositionnelle adopte ostensiblement dans l'espace public des discours et des comportements déstabilisant les interdits et normes communément admises, en multipliant dans ses romans, chroniques, interviews et articles les prises de position hétérodoxes : volontiers provocatrice, Sanaa El Aji dénonce ainsi par exemple « la mascarade » que représente, selon elle, le culte de la virginité féminine à tout prix, fustige le contrôle social, moral et religieux pesant sur le corps et la sexualité prémaritale des jeunes femmes, considère le

---

[708] *Id.*

[709] Il faudrait revenir précisément sur la genèse et les conditions de production de ce tableau (auto-)prophétique présentant des notices biographiques élégiaques d'une quarantaine de trentenaires, jeunes « personnalités » marocaines des champs politique, intellectuel au sens large, religieux, sportif, administratif, économique, scientifique, médiatique, culturel et artistique, distinguées par l'équipe de l'hebdomadaire (avec laquelle elles partagent un certain nombre de propriétés sociales) comme incarnant « le Maroc de demain ». Témoignant de l'autonomisation timide du champ journalistique marocain, l'entreprise de *TelQuel* (cf. *supra* encadré n° 5) apparaît comme un « coup de force » symbolique, par lequel l'hebdomadaire s'auto-institue comme instance légitime de consécration des « jeunes talents ».

[710] El Aji S., Entretien, *op. cit.* Toutes les citations suivantes sont issues du même entretien.

mariage comme « une forme de prostitution légale », signale l'ambivalence de la dot ou encore réhabilite, par la voix de ses héroïnes, le désir féminin et l'initiative des femmes dans la passion amoureuse. Déplorant leur exclusion de la vie politique marocaine, alors qu'« on ne fait pas de politique avec ses organes génitaux », elle dénonce également l'absence de femmes imams dans l'islam.

Encore marginale d'un point de vue littéraire (même s'il a été remarqué par les instances critiques pour sa crudité, elle n'est encore l'auteure que d'un seul roman), mais bien « visible » médiatiquement, la jeune femme, qui se présente volontiers – quoique dans la dénégation – (autant qu'elle est présentée par nombre de ses confrères) comme « celle par qui le scandale arrive », s'est aussi trouvée au cœur d'une virulente controverse politique et religieuse, née de la publication par *Nichane* dans son n° 91 du 9 au 15 décembre 2006 d'un dossier réalisé par la journaliste (qui n'était alors que pigiste au sein de l'hebdomadaire arabophone) à propos des *noukat* [blagues populaires] circulant communément au Maroc, et portant sur trois sujets « sensibles » : la religion, la sexualité et la politique. Pour avoir publié dans un encadré certaines de ces blagues à titre d'illustrations d'articles analytiques, et sous la pression de partis islamistes radicaux, la jeune journaliste et Driss Ksikes, directeur de la publication de *Nichane*, font l'objet d'une virulente campagne de dénigrement de la part de mouvances islamistes qui demandent l'interdiction du journal. Cet appel est promptement relayé par plusieurs médias arabes. L'affaire prend une dimension internationale lorsque des députés koweitiens radicaux protestent devant l'ambassade du Maroc. Le Palais royal réagit alors : le Premier Ministre de l'époque, Driss Jettou, prend un arrêté administratif d'interdiction de *Nichane* – décision saluée par le Conseil des Oulémas du Maroc –, et le Parquet est saisi : les deux journalistes sont poursuivis par l'État marocain pour « délit d'atteinte aux valeurs sacrées de la religion islamique » - soit le crime le plus grave prévu dans le Code marocain de la presse de 2002 – et « publication et distribution d'écrits contraires à la morale et aux mœurs. » Très largement médiatisée nationalement et internationalement, cette affaire a donné lieu à un procès retentissant en janvier 2007, à l'issue duquel l'hebdomadaire a été temporairement interdit de publication pendant deux mois, et les deux journalistes condamnés chacun à trois ans de prison avec sursis et 80 000 dirhams [environ 7 200 €] d'amende collective[711]. « Écœuré[712] » par cette affaire, Driss Ksikes démissionne de ses fonctions au sein du magazine – il est remplacé par Ahmed Réda Benchemsi, déjà directeur de la publication de *TelQuel* –, alors que Sanaa El Aji,

[711] Le procureur du Roi du Tribunal de Grande Instance de Casablanca avait initialement requis l'interdiction définitive du magazine et, pour chacun des deux journalistes, cinq ans de prison ferme et 100 000 dirhams [8 900 €] d'amende, le tout sans circonstances atténuantes, soit le maximum des sanctions prévues par le Code marocain de la presse sur la base juridique exclusive duquel l'accusation était fondée. Le parquet avait toutefois également demandé une interdiction d'exercer le journalisme pour les deux accusés pendant dix ans, alors même que cette sanction n'est prévue que dans le Code pénal marocain.

[712] El Aji S., Entretien, *op. cit*. Les citations suivantes sont extraites du même entretien.

jusqu'à lors pigiste, refuse de quitter le journalisme, et choisit au contraire, pour des raisons « militantes », d'intégrer sa rédaction dorénavant comme salariée. On notera que c'est la première fois qu'une femme journaliste risque, dans l'exercice de sa profession, une telle peine d'emprisonnement au Maroc. « C'est sans doute un signe pervers du progrès de l'égalité hommes-femmes ! », sourit, avec amertume, la jeune femme en entretien. Le procès de *Nichane* sert de base à la réflexion que Sanaa El Aji mène actuellement en vue de rédiger un scénario retraçant l'histoire et les enjeux de l'affaire, ainsi qu'un second roman, chronique chorale en arabe dialectal [*dârija*], pointant les contradictions de la société marocaine contemporaine. Elle envisage également la co-écriture d'un « roman nouvelles » à quatre mains avec une autre jeune journaliste, auparavant *free lance* à *Nichane* et déjà auteure d'un recueil remarqué de nouvelles publié chez Argana Editions en 2008 sous le titre *Sans tambour ni trompette*, Najlae Bakkali, et travaille également sur deux autres recueils personnels, l'un de poèmes, l'autre de nouvelles.

Il convient de souligner que l'ensemble des prises de position subversives de Sanaa El Aji, en ce qu'elles constituent une double transgression de sexe et de genre, sont à relier aux stratégies que cette jeune « transfuge de classe[713] » déploie en vue d'assurer une trajectoire improbable, marquée par le souci d'ascension sociale.

Pour une étude de la trajectoire et des productions journalistiques et littéraires de Sanaa El Aji, cf. Charpentier I., « "Á contre-courant… Transgression et redéfinition des rapports sociaux de sexe dans le travail littéraire et journalistique d'une intellectuelle "scandaleuse" : Sanaa El Aji (Maroc) », *op. cit*.

Dans le cadre de l'enquête collective, un entretien avec Sanaa El Aji a été réalisé par Isabelle Charpentier à Casablanca en avril 2007.

22. EL ALAOUI BEN HACHEM Souad (1955)

Née en 1955 à Casablanca dans une famille aisée d'origine paysanne, bachelière puis étudiante en sociologie, Souad El Alaoui Ben Hachem est cadre supérieure dans un institut étatique de statistiques et vit à Casablanca avec son fils. Elle est l'auteure de trois recueils de nouvelles largement autobiographiques, *Lis tes ratures* (Casablanca, La Croisée des chemins, 2002), *Lalla Khalti ou la vie au féminin* (Casablanca, Eddif, 2003) et *J'ai mal en moi* (Casablanca, Eddif, 2004), qui dénonce les violences sexuelles (souvent incestueuses) faites aux mineur(e)s – à l'âge de 6 ans, elle a elle-même été agressée par un proche et a tu ces attouchements pendant une quarantaine d'années. Féministe, elle milite au sein d'associations protégeant les enfants victimes d'abus sexuels ou qui dénoncent le harcèlement sexuel au Maroc.

Dans le cadre de l'enquête collective, un entretien avec Souad Al Alaoui Ben Hachem a été réalisé par Isabelle Charpentier à Casablanca en avril 2007.

[713] Cf. Hoggart R., *La Culture du pauvre*, *op. cit.*

23. HADRAOUI Touria (1957)

Née en 1957 à Casablanca, Touria Hadraoui passe son enfance à la campagne, avant d'entamer des études supérieures de philosophie à l'Université Mohammed V Souissi de Rabat, où elle commence à militer pour les droits des femmes. Devenue universitaire, spécialiste des philosophes arabes, elle enseigne pendant deux ans, avant de fonder en 1986 le premier mensuel féminin francophone d'investigation du Maroc, *Kalima* (*La Parole* en arabe), où elle devient journaliste. Les sujets « audacieux » que traite le magazine pendant ces « années de plomb » du règne d'Hassan II (la prostitution féminine à Casablanca et masculine à Marrakech, les mères célibataires, la polygamie, l'exploitation des employées domestiques mineures, la liberté encadrée de la presse…) lui valent plusieurs interdictions du Ministère de l'Intérieur et de l'Information dirigé par le très redouté Driss Basri, avant une censure définitive qui survient fin 1988, après la publication par la rédaction d'un dossier consacré à l'homosexualité (cf. *supra* encadré n° 5).

Après des formations au chant arabe, au chant classique occidental et au solfège et trois ans d'apprentissage auprès du maître de musique El Haj Benmoussa au Conservatoire de Casablanca, Touria Hadraoui, qui chante depuis l'âge de neuf ans et joue du piano et du luth, entame en 1991 une carrière de chanteuse professionnelle, et s'impose progressivement comme la première Marocaine à interpréter un genre poético-musical jusqu'à lors réservé aux hommes, le *melhoun* (ou *malhoun*). Né au IX^e^ siècle dans les oasis du Sud marocain, puis formalisé au sein des corporations d'artisans des villes impériales (Fès, Marrakech, Meknès), il s'agit d'un art ancestral de poésie chantée en arabe dialectal (*qasidas*), à l'interface du sacré et du profane. Depuis la fin des années 1990, Touria Hadraoui interprète aussi des chants soufis en arabe dialectal marocain et des chants arabo-andalous. Largement médiatisés, les récitals qu'elle donne avec un orchestre de musiciens du Conservatoire de musique arabo-andalouse de Fès, puis avec de nouveaux partenaires européens et des instruments moins « conventionnels » (clarinette, saxophone, guitare flamenca, luth, violoncelle, piano…), la conduisent à se produire dans des festivals du monde entier et à « revisiter » la tradition du *melhoun*.

Résidant aujourd'hui dans un quartier bourgeois de Casablanca, mariée au poète libertaire Abdellah Zrika, ayant enregistré une dizaine d'albums, Touria Hadraoui a aussi publié un roman autobiographique : *Une Enfance marocaine* (Casablanca, Le Fennec, 1998).

24. HAMDANE Halima (début des années 1950)

Petite-fille d'un coiffeur lettré, fille d'un coiffeur d'origine sahraouie autodidacte devenu libraire papetier et d'une mère analphabète d'origine paysanne, Halima Hamdane naît au début des années 1950, quatrième d'une fratrie de sept filles (ses deux sœurs aînées et sa cadette sont

décédées très jeunes) et un garçon. Elle fréquente le collège de son village rural natal de Sidi Kacem, à une quarantaine de kilomètres de Meknès, avant d'être interne dans le lycée d'une ville voisine où elle prépare un baccalauréat littéraire. Elle se marie immédiatement après, à 17 ans, avec un cadre d'un office forestier, s'inscrit une année à l'université, mais abandonne rapidement ses études pour donner naissance à ses deux filles. Elle enseigne ensuite le français aux lycées Hassan II et Moulay Youssef de Rabat, avant de divorcer en 1987 et de reprendre des études universitaires de lettres. Après avoir obtenu une licence, elle quitte définitivement le Maroc (et, pour un temps, ses deux filles). Elle s'établit alors à Paris – où elle réside toujours –, et s'inscrit en DEA de Lettres à la Sorbonne grâce à une bourse et à un travail de jeune fille au pair. Devenue cadre dans le département de télémarketing d'une société américaine, elle se remarie quelque temps après avec un antiquaire français, dont elle divorce 7 ans plus tard, en même temps qu'elle quitte son travail. Pendant dix ans, elle assure des vacations d'expression écrite et orale à l'Université d'Évry Val d'Essonne.

Après un livre de littérature jeunesse (*Sarraounia, la reine magicienne du désert*, 2004), elle publie en 2006 son premier roman autobiographique, *Laissez-moi parler !*, aux éditions Le Grand souffle – où travaille sa fille cadette. Elle adapte actuellement ce récit en spectacle de théâtre conté. Enseignant le français langue étrangère (FLE) dans le cadre d'un programme d'alphabétisation, elle est également membre depuis 2001 de l'atelier du romancier, parolier et conteur Henri Gougaud et, depuis 2003, conteuse professionnelle reconnue, en français et en arabe (notamment à Radio France International, dans l'émission hebdomadaire « Reines d'Afrique » depuis 2006 et au Musée des Arts premiers du Quai Branly, où elle anime « L'arbre à palabres » et des visites contées depuis 2009). Membre de la compagnie « Les Mots tissés », participant à de nombreux festivals du conte en France et au Maroc, elle assure aussi des ateliers « Contes et traditions du Maroc » et des ateliers « Contes et création de marionnettes ». Halima Hamdane prépare actuellement un nouveau récit autobiographique, où elle évoque les difficultés de sa vie de femme et son rapport complexe à la maternité.

Dans le cadre de l'enquête collective, un premier entretien avec Halima Hamdane a été réalisé par Isabelle Charpentier et Christine Détrez à Agadir en avril 2007, puis un second par Christine Détrez à Paris en juin 2008.

25. NEDJMA (pseudonyme) (début des années 1960)

Écrivant sous pseudonyme, Nedjma se présente comme une Berbère musulmane, née au Maroc au début des années 1960. Á l'instar de l'héroïne de son premier récit publié chez Plon en 2009, *L'Amande*, Nedjma aurait été mariée de force à 17 ans avec un homme de 23 ans son aîné, qu'elle aurait quitté dès qu'elle en avait eu l'opportunité. Le choix du prénom Nedjma comme pseudonyme n'est pas neutre : titre du premier roman éponyme de Yacine Kateb publié en

1956[714], il évoque la femme fatale, mythique et énigmatique, de la poésie algérienne, amazone passionnée aux multiples amants.

Á grand renfort médiatique, Nedjma a publié deux « récits intimes » érotiques présentés comme « sulfureux » et présumés contenir de nombreux éléments de la vie personnelle de son auteure : *L'Amande*, Paris, Plon, 2004 et *La Traversée des sens*, Paris, Plon, 2009. Elle a également publié *Toi l'Arabe !* (Paris, Plon, 2011), présenté comme une suite de *L'Amande*.

Lors du lancement du premier « conte », l'écrivaine apparaît une unique fois à la télévision française en février 2004, le visage dissimulé par un chapeau et de larges lunettes, la voix modifiée, sur le plateau du *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 que des corps mutilés des kamikazes ou des visages voilés des femmes afghanes. 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. 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 : l'intertextualité est clairement lettrée, qui revendique explicitement une filiation avec une littérature érotique de langue arabe pluriséculaire.

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 ?... Ces interrogations n'ont pas été tranchées. Mais 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*. (cf. note 511), sur la couverture de la traduction nord-américaine, avec un commentaire de la Française saluant « un livre d'une audace exceptionnelle ».

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

[714] Cf. Kateb Y., *Nedjma*, *op. cit.*

en effet, le roman, dont l'intrigue est cette fois située dans l'Algérie coloniale, décrit dans une langue crue l'initiation sexuelle d'une jeune musulmane. Tout comme *L'Amande, La Traversée des sens* dénonce 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.

Pour des analyses de l'œuvre de Nedjma, cf. Charpentier I., « Amande amère… », *op. cit.* ; Destaix A., *op. cit.* ; Rao S., *op. cit.*

26. SBAÏ Noufissa (début des années 1950)

Née à Tanger au début des années 1950, de formation littéraire, Noufissa Sbaï commence par enseigner les lettres. Installée à Rabat en 1979, elle participe alors à l'émergence du mouvement associatif au Maroc, et se consacre en particulier à la création d'associations féminines.

Elle débute en 1987 une carrière d'écrivaine, puis de scénariste et de productrice. L'ensemble de son œuvre interroge la domination des femmes dans la société marocaine, notamment les questions relatives à l'éducation, au mariage, au viol, à l'avortement, aux grossesses « illégitimes », à la répudiation ou encore à la prostitution. Elle est ainsi l'auteure en 1987 d'un premier roman fondé sur des témoignages, *L'Enfant endormi*, publié à Rabat aux Éditions Edino, qui prend pour thème principal la rémanence, dans les sociétés maghrébines contemporaines, du mythe dit de « l'enfant endormi » ou « *ragued* » – on trouve aussi la désignation d'« *oumergoud* » –, qui pose que les femmes – et parfois les deux parents – ont la capacité « d'endormir » pendant plusieurs mois, voire plusieurs années, un fœtus (viable) dans le ventre maternel, pour retarder sa naissance à un moment jugé « opportun ». Née dans l'ère préislamique, d'origine kabyle, cette croyance populaire multiséculaire aux soubassements animistes, qui défie la raison et la science mais aussi, objectivement, les fondements patriarcaux, semble historiquement liée à des pratiques de « sorcellerie blanche ». Elle survit largement à l'apparition de l'islam, alors que le Coran interdit pourtant le recours à la magie et à la sorcellerie. Apparemment paradoxales dans des sociétés patriarcales où le droit objectif comme le droit musulman interdisent les relations sexuelles et, *a fortiori*, les grossesses en dehors du cadre matrimonial, les justifications de ce mythe, à l'instar des fonctions qu'il remplit et des usages sociaux qui en sont faits, apparaissent multiples. Du point de vue masculin, le *ragued* est historiquement considéré comme garantissant une sorte de « ceinture de chasteté » pour les épouses : les hommes en partance pour la guerre « endormiraient » ainsi les fœtus dans le ventre de leurs femmes, pour maintenir ces dernières dans un « état maternel », s'assurant ainsi… de leur fidélité. Plus pragmatiquement, cette tactique magique vise surtout à

« invisibiliser » la transgression sexuelle féminine, en permettant au clan, menacé dans son honneur, de dissimuler des grossesses « honteuses », « infamantes » puisque survenues hors mariage : cette croyance autorise en effet une épouse éloignée de son mari depuis plusieurs mois, voire plusieurs années, et qui donne naissance à un enfant, d'éluder toute accusation d'adultère, tout en voyant son bébé accueilli avec joie et particulièrement choyé par le clan familial. Lors d'un veuvage, le *ragued* permet aussi d'assurer l'héritage. La puissance du mythe est telle que ses conséquences sont intégrées dans les législations maghrébines. Dans ces sociétés patriarcales soumises au droit musulman, de nombreux exégètes et législateurs islamiques ont pu soutenir au fil des siècles que la durée de la gestation humaine pouvait varier de six mois à… dix ans. Selon un *hadîth* rapporté par Aïcha, l'épouse du Prophète, l'enfant ne peut rester dans le ventre de sa mère plus de deux ans. Le Coran évoque, quant à lui, 30 mois pour la durée possible d'une grossesse, tandis que des théologiens et des juristes musulmans – comme par exemple l'imam Malik ibn Anas (711-795), fondateur de l'école malékite[715] – situent la durée de la gestation potentielle entre trois et dix ans. Dès lors, quand une femme accouche plusieurs mois, voire plusieurs années après un divorce, le décès ou l'absence de son mari, ce dernier est réputé légalement être le père du nouveau-né. Cette législation islamique, en vigueur depuis plus de 14 siècles, continue par exemple de trouver un écho dans la *Moudawana,* le nouveau Code de la famille marocain adopté en 2004 : les articles 153 et 154 stipulent ainsi que la durée de la gestation peut aller de six mois après le mariage à un an après le divorce ou le veuvage. En conséquence, aujourd'hui encore, si une femme, divorcée ou veuve, donne naissance à un enfant dans un intervalle d'un an, la paternité de l'époux est acquise. Et si ce dernier la conteste, c'est à lui d'apporter « les preuves irréfutables de sa non paternité »[716].

Noufissa Sbaï a, par la suite, écrit le scénario et produit le film issu de ce roman-témoignage, réalisé par Yasmina Kassari en 2004.

En 2003, elle produit le premier long-métrage de sa fille, Narjiss Nejjar, *Les Yeux secs*, qui évoque la prostitution féminine à Aghbala, bourg de la province amazigh enclavée de Beni-Mellal.

[715] Il s'agit de l'une des quatre écoles juridiques du droit musulman sunnite. Elle diffère essentiellement des trois autres par les sources qu'elle utilise pour déterminer la jurisprudence. Si les quatre écoles utilisent toutes le Coran, la *sunna* (la tradition prophétique), ainsi que l'*ijma* (le consensus des experts – *oulémas*) et les analogies (*qiyas*), le malékisme utilise également comme source de la jurisprudence les pratiques des premiers habitants musulmans de Médine (*Amal ahl al-medina*), d'où était originaire l'imam Malik ibn Anas.

[716] J'étudie actuellement les représentations de la sexualité que le mythe toujours vivace du *ragued* véhicule, au travers de l'analyse de sa mise en scène dans la littérature et le cinéma féminins maghrébins francophones, mais aussi des ressorts de sa légitimation officielle dans le droit musulman contemporain. L'objectif est d'éclairer une forme paradoxale de politisation de la sexualité que révèle cette croyance, *a priori* si dissonante dans des sociétés androcentrées.

En 2004, Noufissa Sbaï publie également son second roman, de nouveau fondé sur des « histoires véridiques », *L'Amante du rif*, en co-édition avec Paris-Méditerranée et Eddif. Sa fille en tirera un film au titre éponyme en 2011.

27. TRABELSI Bahaa (1961)

Née en 1961 à Rabat, Bahaa Trabelsi a reçu, à l'instar de ses deux frères cadets – actuellement installés en France, l'un est directeur de clinique et chirurgien dans le Sud de la France, l'autre, ingénieur des Ponts et Chaussées, est cadre chez Mac Donald à Paris – une éducation très « libérale ». Elle qualifie ses parents lettrés peu conventionnels d'« anciens soixante-huitards », « marginaux » et « fêtards[717] ». Son père, formé à Toulouse dans les années 1950, est ingénieur, « intello de gauche », et sa mère, issue d'une « grande famille » bourgeoise conservatrice, est professeure de littérature arabe. Baptisée « la femme savante » dès l'âge de 6-7 ans en raison de sa consommation effrénée de livres, Bahaa Trabelsi a passé sa scolarité primaire et secondaire dans la mission catholique française de Casablanca jusqu'au baccalauréat, avant d'étudier les sciences économiques à l'Université d'Aix-en-Provence où elle obtient un Doctorat. Divorcée d'un médecin, elle vit aujourd'hui seule à Casablanca avec son fils.

Alors qu'elle a commencé sa carrière professionnelle comme cadre supérieure à l'Office National des Aéroports, puis chef de cabinet d'un Ministre, enfin conceptrice rédactrice publicitaire dans une agence, elle devient ensuite journaliste *free lance* puis rédactrice en chef dans la presse écrite francophone en collaborant à des magazines d'information (*Masculin, TelQuel, Le Matin, La Gazette, Aujourd'hui le Maroc, Actuel*… – cf. *supra* encadré n° 5), puis journaliste reporter d'images pour la télévision et aujourd'hui journaliste à Luxe Radio.

Parallèlement scénariste de téléfilms et de séries policières télévisées mettant en scène une inspectrice de la police scientifique marocaine (*Radia*), elle est aussi l'auteure de trois romans en français, tous publiés à compte d'éditeur, bravant plusieurs tabous (sexualité prémaritale des filles, homosexualité et prostitution masculines…), qui ont connu d'importants succès publics et critiques : *Une Femme tout simplement* (Casablanca, Eddif, 1995), *Une Vie à trois* (Casablanca, Eddif, 2000) et *Slim, les femmes, la mort* (Casablanca, Éd. Tarik, 2004). Réédités de nombreuses fois (*Une Femme tout simplement* en est ainsi à sa 6e réédition), assez largement diffusés dans l'aire francophone et traduits pour certains en arabe par une maison d'édition libanaise qui les rediffuse ensuite au Maroc (*Une Femme tout simplement*), faisant parfois l'objet de projets d'adaptation au théâtre ou au cinéma (*Une Vie à trois*), les ouvrages, sensibles à la question de la construction des identités de genre, révèlent la quête, souvent douloureuse, d'autonomie individuelle dans une société où les êtres ne s'appartiennent pas, où la notion

[717] Trabelsi B., Entretien, *op. cit*. Les citations suivantes sont issues du même entretien.

d'individu n'existe pas, chacun étant soumis aux lois implacables du groupe. L'écrivaine prépare actuellement un quatrième roman : organisé autour de la figure d'un personnage double, masculin et féminin, la problématique du genre y est encore centrale.

Dans le cadre de l'enquête collective, un entretien avec Bahaa Trabelsi a été réalisé par Christine Détrez à Casablanca en avril 2007.
Pour une analyse littéraire de l'œuvre de Bahaa Trabelsi, cf. notamment Redouane N., « Au Cœur de la métamorphose humaine ou *Une Femme tout simplement* de Bahaa Trabelsi », in Redouane N., *Écritures féminines au Maroc : continuité et évolution, op. cit*., p. 251-273.

Bibliographie thématique

Œuvres littéraires et entretiens des/avec les auteur(e)s cité(e)s

ABEER Najia, *Bab El Kantara*, Alger, Éd. Apic, 2005.
ABID ISMAËL Jamila, *Calvaire conjugal*, Casablanca, Éd. Wallada, Non lieu, 2008.
AMROUCHE Marguerite Taos, *Jacinthe noire*, Paris, Charlot, 1947.
AMROUCHE Marguerite Taos, *L'Amant imaginaire*, Mane, Morel, 1975.
AMROUCHE Marguerite Taos, *Solitude ma mère*, Paris, Éd. Joëlle Losfeld, 1995.
ASSIMA Fériel, *Rhoulem ou le sexe des anges*, Alger, Marsa Éd., 1996.
BAHECHAR Souad, *Ni Fleurs ni couronnes*, Casablanca, Le Fennec, 2000.
BELLEFQIH Anissa, « Point de vue : l'écriture féminine au Maroc », *Le Matin*, 13 mars 2003.
BELLEFQIH Anissa, *Yasmina et le talisman*, Paris, L'Harmattan, 1999.
BEN JELLOUN Tahar, *L'Écrivain public*, Paris, Seuil, 1983.
BEN JELLOUN Tahar, *L'Enfant de sable*, Paris, Seuil, coll. « Cadre rouge », 1985.
BEN JELLOUN Tahar, *La Nuit sacrée*, Paris, Seuil, 1987.
BENAÏSSA Aïcha (avec PONCHELET Sophie), *Née en France – Histoire d'une jeune beur*, Paris, Payot, 1990 ; rééd. Paris, Presses Pocket, 2000.
BENCHEKROUN Siham, « Être une femme, être marocaine, écrire », in Gontard M. (dir.), *Le Récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
BENCHEKROUN Siham, *Á toi*, Casablanca, Empreintes Éd., 2000.
BENCHEKROUN Siham, *Chama*, Casablanca, Empreintes Éd., 2008.
BENCHEKROUN Siham, *Les Jours d'ici*, Casablanca, Empreintes Éd., 2003.
BENCHEKROUN Siham, *Oser vivre*, Casablanca, Eddif, 1999 ; rééd. Casablanca, Empreintes Éd., 2004.
BEY Maïssa, *Au Commencement était la mer*, Alger, Marsa Éd., Revue *Algérie/Littérature Action*, 1996 ; rééd. Paris, Éd. de l'Aube, 2003.
BEY Maïssa, *Bleu blanc vert*, Paris, Éd. de l'Aube, 2006.
BEY Maïssa, *Cette Fille-là*, Paris, Éd. de l'Aube, 2001.
BEY Maïssa, *Nouvelles d'Algérie*, Paris, Grasset, 1998.
BOUDJEDRA Rachid, *FIS de la haine*, Paris, Denoël, 1992.
BOUDJEDRA Rachid, *La Macération*, Paris, Denoël, 1984.
BOUDJEDRA Rachid, *La Répudiation*, Paris, Denoël, 1972.
BOURAOUI Nina, *Avant les hommes*, Paris, Stock, 2007.
BOURAOUI Nina, *Garçon manqué*, Paris, Stock, 2000.
BOURAOUI Nina, *La Vie heureuse*, Paris, Stock, 2002.
BOURAOUI Nina, *La Voyeuse interdite*, Paris, Gallimard, 1991.
BOURAOUI Nina, *Mes Mauvaises pensées*, Paris, Stock, 2005.
CHOUKRI Mohamed, *Le Pain nu*, Paris, Points Seuil, coll. « Littérature », 1980 [e.o. : 1972].
CHRAÏBI Driss, *La Civilisation, ma Mère !...*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972.
CHRAÏBI Driss, *Le Passé simple*, Paris, Gallimard, 1954.
D'IVRAY Jehan, *Au Cœur du harem*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, coll. « Longs courriers », 2011 [1re éd. 1911].
DAOUD Kamel, *Ô Pharaon*, Oran, Dar-El-Gharb, 2005.
DJABALI Hawa, *Agave*, Paris, Éd. Publisud, 1983.
DJAOUT Tahar, *Petite Fiction en forme de réalité*, *Ruptures* n° 16, 27 avril-3 mai 1993 ; rééd. *Europe*, numéro hors série, novembre 2003.
DJEBAR Assia, Entretien (avec Le Clézio M.), « Assia Djebar : écrire dans la langue adverse », *Contemporary French Civilisation*, vol. 9, n° 2, Spring-Summer 1985, p. 230-243.
DJEBAR Assia, *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Paris, Éd. Des Femmes, 1980.
DJEBAR Assia, *L'Amour, la fantasia*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1985.
DJEBAR Assia, *La Disparition de la langue française*, Paris, Albin Michel, 2003.
DJEBAR Assia, *Les Impatients*, Paris, Julliard, 1958.
DJEBAR Assia, *Nulle part dans la maison de mon père*, Paris, Fayard, 2007.

DJEBAR Assia, *Ombre sultane*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1987.
DJEBAR Assia, *Oran, langue morte*, Paris, Actes Sud, 1997.
EL AJI Sanaa, « "Mon célibat est un choix assumé". Entretien (avec Tali K.) », *Aujourd'hui Le Maroc*, 23.04.2010.
EL AJI Sanaa, « Relations sexuelles légales… à la seule lecture de la Fatiha », *Assabah*, 5 avril 2012. Traduit dans *Panoramaroc*, 5.04.2012.
EL AJI Sanaa, *Majnounat Youssef*, Casablanca, Éd. Argana, 2003.
EL ALAOUI BEN HACHEM Souad, *J'ai mal en moi*, Casablanca, Eddif, 2004.
EL ALAOUI BEN HACHEM Souad, *Lalla Khalti ou la vie au féminin*, Casablanca, Eddif, 2003.
ERNAUX Annie, *Les Années*, Paris, Gallimard, 2008.
GUILLEVIC Eugène, *Art poétique*, Paris, Gallimard, 1989.
HADRAOUI Touria, *Une Enfance marocaine*, Casablanca, Le Fennec, 1998.
HAMDANE Halima, *Laissez-moi parler !*, Paris, Le Grand Souffle Éd., 2006.
KADRA-HADJADJI Houria, « Entretien », *Horizons*, novembre 1989.
KADRA-HADJADJI Houria, *Oumelkheir*, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1989.
KATEB Yacine, *Nedjma*, Paris, Seuil, 1956.
KHIARI Wahiba, *Nos Silences*, Tunis, Elyzad, 2009.
LEFTAH Mohamed, *Au Bonheur des limbes*, Paris, Éd. de La Différence, 2006.
LEFTAH Mohamed, *Demoiselles de Numidie*, Paris, Éd. de l'Aube, 1998 et Éd. de La Différence, coll. « Minos », 2006.
LEFTAH Mohamed, *Le Dernier combat du capitaine Ni'Mat*, Paris, Éd. de La Différence, 2010.
LEMSINE Aïcha, *La Chrysalide – Chroniques algériennes*, Paris, Éd. Des Femmes, 1976.
M'RABET Fadela, *La Femme algérienne*, Paris, Maspero, 1965.
M'RABET Fadela, *Les Algériennes*, Paris, Maspero, 1967.
M'RABET Fadela, *Une Enfance singulière*, Paris, Balland, 2003.
MAROUANE Leïla, « Entretien (avec Cheniki A.). L'écriture au bout du désir », *Le Quotidien d'Oran*, 18 novembre 2001.
MAROUANE Leïla, « Entretien (avec Michalon M.) », *L'Autre rive*, numéro hors série, novembre 2001.
MAROUANE Leïla, *La Fille de la Casbah*, Paris, Julliard, 1996.
MAROUANE Leïla, *La Jeune fille et la mère*, Paris, Seuil, 2005.
MAROUANE Leïla, *La Vie sexuelle d'un islamiste*, Paris, Albin Michel, 2007.
MAROUANE Leïla, *Le Châtiment des hypocrites*, Paris, Seuil, 2001.
MAROUANE Leïla, *Ravisseur*, Paris, Julliard, 1998.
MERNISSI Fatema, *Rêves de femmes – Une enfance au harem*, Paris, Albin Michel, 1996 et Casablanca, Éd. Le Fennec, 1997.
MILLET Catherine, *La Vie sexuelle de Catherine M.*, Paris, Seuil, 2001.
MIMOUNI Rachid, *De la Barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1992.
MOKEDDEM Malika, *Des Rêves et des assassins*, Paris, Grasset, 1995.
MOKEDDEM Malika, *L'Interdite*, Paris, Grasset, 1993.
MOKEDDEM Malika, *Le Siècle des sauterelles*, Paris, Ramsay, 1992.
MOKEDDEM Malika, *Les Hommes qui marchent*, Paris, Ramsay, 1990 ; rééd. Paris, LGF Livre de poche, 1999.
MOUTASSEM-MIMOUNI Badra, *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions,* Paris, Karthala, coll. « Lettres du Sud », 2006.
NASSERI Karim, *Chroniques d'un enfant du hammam*, Paris, Denoël, 1998.
NASSERI Karim, *Noces et funérailles*, Paris, Denoël, 2001.
NEDJMA, *L'Amande*, Paris, Plon, 2004.
NEDJMA, *La Traversée des sens*, Paris, Plon, 2009.
NEDJMA, *Toi l'Arabe !*, Paris, Plon, 2012.
O. Rachid, *Ce qui reste*, Paris, Gallimard, 2003.
O. Rachid, *Chocolat chaud*, Paris, Gallimard, 1998.
O. Rachid, *L'Enfant ébloui*, Paris, Gallimard, 1995.
O. Rachid, *Plusieurs vies*, Paris, Gallimard, 1996.

RANDA (avec SAGHIEG Hazem), *Mémoires de Randa la trans*, Beyrouth, Dâr al-Sâqi, 2010.
SBAÏ Noufissa, *L'Amante du Rif*, Casablanca/Paris, Eddif/Éd. Paris-Méditerranée, 2004.
SBAÏ Noufissa, *L'Enfant endormi*, Rabat, Éd. Edino, 1987.
SEBBAR Leïla, « "Je ne parle pas la langue de mon père". Entretien (avec Makhlouf-Cheval G.) », *L'Orient littéraire* (Beyrouth), mars 2008.
SEBBAR Leïla, « "Je ne parle pas la langue de mon père". Entretien (avec Tervonen T.) », *Africultures*, février 2003.
SEBBAR Leïla, « Entretien lors de la table ronde des écrivains "Littératures du Maghreb" », *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 57, mai 2005, p. 431-442.
SEBBAR Leïla, « L'Hymen comme butin de guerre », *Libération*, 21 mars 1995.
SEBBAR Leïla, « *Les Femmes au bain* ou une écriture du mélange et de la brume – Entretien (avec Krouch-Guilhem C.) », *La Plume francophone*, 24.11.2006.
SEBBAR Leïla, *Fatima ou les Algériennes au square*, Paris, Stock, 1981.
SEBBAR Leïla, *Je ne parle pas la langue de mon père*, Paris, Julliard, 2003.
SEBBAR Leïla, *L'Arabe comme un chant secret*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Éd. Bleu autour, 2008.
SEBBAR Leïla, *Le Fou de Shérazade*, Paris, Stock, 1990.
SEBBAR Leïla, *Les Carnets de Shérazade*, Paris, Stock, 1987.
SEBBAR Leïla, *Les Femmes au bain*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Éd. Bleu autour, coll. « D'un Lieu l'autre », 2006.
SEBBAR Leïla, *Sept filles*, Paris, Thierry Magnier, 2003.
SEBBAR Leïla, *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*, Paris, Stock, 1982.
SEBBAR Leïla, *Une Enfance algérienne*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1999.
SEBTI Fadéla, *Moi, Mireille, lorsque j'étais Yasmina*, Casablanca, Le Fennec, 1995.
SERHANE Abdelhak, *Les Enfants des rues étroites*, Paris, Seuil, 1986.
SERHANE Abdelhak, *Messaouda*, Paris, Seuil, 1983.
TAÏA Abdellah, *L'Armée du salut*, Paris, Seuil, 2006.
TAÏA Abdellah, *Le Jour du roi*, Paris, Seuil, 2010.
TAÏA Abdellah, *Le Rouge du tarbouche*, Paris, Séguier et Casablanca, Éd. Tarik, 2005.
TAÏA Abdellah, *Mon Maroc*, Paris, Séguier, 2000.
TAÏA Abdellah, *Une Mélancolie arabe*, Paris, Seuil, 2008.
TOUMI-MESSAOUDI Khalida (avec SCHEMLA Élisabeth), *Une Algérienne debout*, Paris, Flammarion 1995 ; rééd. J'Ai Lu, n° 4077 [trad. américaine : Villa A. C., *Unbowed : An Algerian Woman Confronts Islamic Fundamentalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998].
TRABELSI Bahaa, *Slim, les femmes, la mort*, Casablanca, Éd. Tarik, 2004.
TRABELSI Bahaa, *Une Femme tout simplement*, Casablanca, Eddif, 1995.
TRABELSI Bahaa, *Une Vie à trois*, Casablanca, Eddif, 2000.
ZINAÏ KOUDIL Hafsa, « Entretien (avec Aït Saadi A.) », *Horizons*, 7-8.12.1990.
ZINAÏ KOUDIL Hafsa, *Le Pari perdu*, Alger, ENAL, 1986.
ZINAÏ KOUDIL Hafsa, *Sans voix*, Paris, Plon, 1997.

Ouvrages et articles universitaires

Genre et rapports sociaux de sexe/Anthropologie et sociologie du corps et de la sexualité – Généralités

ACHY Lahcen (dir.), *Marché du travail et genre : Maghreb-Europe*, Bruxelles, Dulbea, 2004.
ALDRICH Robert (ed.), *Gay Life and Culture – A World History*, New York, Universe, 2006.
BALLMER-CAO Thanh-Huyen et LUCAS Barbara, *Les Nouvelles frontières du genre. La division public/privé*, Paris, L'Harmattan, 2010.
BARDET Jean-Pierre (dir.), *La Première fois, ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*, Paris, Ramsay, 1981.

BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre et REVILLARD Anne, *Introduction aux Gender Studies – Manuel des études sur le genre*, Louvain, De Boeck, coll. « Ouvertures politiques », 2008.
BERGER Anne et VARIKAS Eleni (dir.), *Genre et Postcolonialismes. Dialogues transcontinentaux*, Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2011.
BESSIERE Céline, « Race/classe/genre. Parcours dans l'historiographie américaine des femmes du Sud autour de la guerre de Sécession », *Clio – Histoire, Femmes et Sociétés*, n° 17, 2003.
BILGE Sirma, « De l'Analogie à l'articulation : théoriser la différenciation sociale et l'inégalité complexe », *L'Homme et la Société*, vol. 2-3, n° 176-177, 2010, p. 43-64.
BILGE Sirma, « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène. Revue internationale des sciences humaines*, n° 225, janvier-mars 2009, p. 158-176.
BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
BOZON Michel, *Sociologie de la sexualité*, Paris, Nathan Université, 2002.
BROQUA Christophe, DESCHAMPS Catherine et KRAUS Cynthia (dir.), *L'Échange économico-sexuel*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2012.
BUTLER Judith, *Trouble dans le genre – Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La Découverte, 2005 [e.o. : *Gender Trouble*, New York, Routledge, 1990].
Cahiers du CEDREF, n° 17, 2010 : « Genre et perspectives postcoloniales ».
CASTLE Terry, *The Apparitional Lesbian – Female Homosexuality and Modern Culture*, New York, Columbia University Press, 1995.
CHARPENTIER Isabelle, « Genre et rapports sociaux de sexe », *Les Cahiers français*, n° 326, 2005, p. 91-95.
CLAIR Isabelle, *Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 Sociologie », 2012.
COLLINS Patricia Hill, « Gender, Black Feminism, and Black Political Economy », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n° 568, 2000, p. 41-53.
COLLINS Patricia Hill, *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, London/New York, Routledge, coll. « Perspectives on Gender », 2e éd. 2000.
CONNELL Raewyn W., *Masculinities*, St Leonards, Allen & Unwin, 2005.
CORNWALL Andrea et LINDISFARNE Nancy (dir.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London/New York, Routledge, 1994.
CRENSHAW Kimberlé Williams, « Mapping the Margins : Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, vol. 43, n° 6, 1991, p. 1241-1299 [trad. franç. : « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005, p. 51-82].
DAUPHIN Cécile et FARGE Arlette (dir.), *De la Violence et des femmes*, Paris, Presses Pocket, 1997.
DAVIS Kathy, « Intersectionality as Buzzword – A Sociology of Science Perspective on what makes a feminist Theory successful », *Feminist Theory*, vol. 9, n° 1, 2008, p. 67-85.
DETREZ Christine et SIMON Anne, *Á leur Corps défendant – Les femmes à l'épreuve du nouvel ordre moral*, Paris, Seuil, 2006.
Diogène, n° 225, 2010 : « Nouvelles perspectives dans les *Gender Studies* ».
DORLIN Elsa (dir.), *Black Feminism : anthologie du féminisme africain-américain 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, coll. « Bibliothèque du féminisme », 2008.
DORLIN Elsa (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, coll. « Actuel Marx confrontation », 2009.
DORLIN Elsa, « "Performe ton genre, performe ta race !". Re-penser l'articulation du sexisme et du racisme à l'ère de la postcolonie », *Bulletin Sophia*, janvier 2007 [en ligne : http://www.sophia.be/index.php/text/view/47 ?CAKEPHP=870e817eab2d4d88d4694ce6f30cfbf1].
DORLIN Elsa, « De l'Usage épistémologique et politique des catégories de "sexe" et de "race" dans les études de genre », *Cahiers du genre*, n° 39, 2005, p. 83-105.
DOUGLAS Mary, « La Pureté du corps », *Terrain*, n° 31, 1998, p 5-12.
DULONG Delphine, GUIONNET Christine et NEVEU Érik (dir.), *Boy's dont cry ! Les coûts de la domination masculine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », 2012.

EREL Umut, HARITAWORN Jin, GUTIÉRREZ RODRIGUEZ Encarnación et KLESSE Christian, « On the Depoliticisation of Intersectionality Talk. Conceptualising multiple Oppressions in critical Sexuality Studies », in Kuntsman A. et Miyake E. (eds.), *Out of Place : Interrogating Silence in Queerness/Raciality*, Raw Nerve Books, 2008.
ÉRIBON Didier (dir.), *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, 2003.
FARGE Arlette et FOUCAULT Michel, *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Paris, Gallimard/Julliard, 1982.
FARGNOLI Vanessa, *Viol(s) comme arme de guerre*, Paris, L'Harmattan, 2012.
FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1976.
FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 1984.
FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL Dominique, PLANTE Christine, RIOT-SARCEY Michèle et ZAÏDMAN Claude (dir.), *Le Genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, Paris, L'Harmattan, 2003.
FRAÏSSE Christèle (dir.), *L'Homophobie et les expressions de l'ordre hétérosexiste*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011.
GRENIER-TORRES Chrystelle (dir.), *L'Identité genrée au cœur des transformations – Du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2010.
GUIONNET Christine et NEVEU Érik, *Féminins/masculins : sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2e éd. 2009.
HERITIER Françoise, *Masculin/féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
Journal of Intercultural Studies, 2010 : « Women, Intersectionality and Diasporas ».
Journal of Intercultural Studies, mai 2012 : « The New Politics of Racialized Sexualities ».
KERGOAT Danièle, « Le Rapport social de sexe. De la production des rapports sociaux à leur subversion », *Actuel Marx*, n° 30, 2001.
KHELLIL Mohand (dir.), *Genre et rapports sociaux de sexe. Les enjeux contemporains de la recherche*, Montpellier, Presses de l'Université Paul-Valéry-Montpellier III, 2006.
KIMMEL Michael S., *Changing Men : New Directions in Research on Men and Masculinity*, Newbury Park, Sage Publications, 1987.
KNIBIEHLER Yvonne (dir.), *La Maternité à l'épreuve du genre. Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne,* Rennes, Presses de l'École des Hautes Études en Santé Publique (EHESP**)**, 2012.
KNIBIEHLER Yvonne, *La Virginité féminine*, Paris, Odile Jacob, 2012.
KUNTSMAN Adi et MIYAKE Esperanza (eds.), *Out of Place : Interrogating Silence in Queerness/Raciality*, Raw Nerve Books, 2008.
L'Homme et la Société, vol. 2-3, n° 176-177, 2010 : « Prismes féministes. Qu'est-ce que l'intersectionnalité ? ».
LAGRAVE Rose-Marie (dir.), *Dissemblances. Jeux et enjeux du genre*, Paris, L'Harmattan, 2003.
LAUFER Jacqueline, MARRY Catherine et MARUANI Margaret, *Le Travail du genre – Les sciences sociales à l'épreuve de la différence de sexe*, Paris, La Découverte/MAGE, 2003.
LEFAUCHEUR Nadine, « Maternité, famille, Etat », in Duby G. et Perrot M. (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 5 : Thébaud F. (dir.), *Le XXe siècle*, Paris, Plon, 1992.
LEWIS Reina, *Gendering Orientalism – Race, Femininity and Representation*, London/New York, Routledge, 1996.
MARUANI Margaret (dir.), *Femmes, genre et sociétés, l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2005.
MC CALL Leslie, « The Complexity of Intersectionnality », *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 30, n° 3, Spring 2005, p. 1771-1800.
MOHANRAM Radhika, *Black Body. Women, Colonialism, and Space*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
NAHOUM-GRAPPE Véronique, « Guerre et différence des sexes : les viols systématiques (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », in Dauphin C. et Farge A. (dir.), *De la Violence et des femmes*, Paris, Presses Pocket, 1997, p. 187-188.

NAUDIER Delphine, « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 5-13.
NAUDIER Delphine, « Les Écrivaines et leurs arrangements avec les assignations sexuées », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, juin 2010, p. 39-63.
Nouvelles Questions Féministes, vol. 28, n° 3, 2009 : « Théories anglophones du genre ».
PARINI Lorena, *Le Système de genre. Introduction aux concepts et théories*, Éd. Seismo (Suisse), coll. « Questions de genre », 2010.
PFEFFERKORN Roland, *Genre et rapports sociaux de sexe*, Éd. Page deux, coll. « Empreinte », 2012.
PREJEAN Marc, *Sexes et pouvoir. La construction sociale des corps et des émotions*, Québec, Presses Universitaires de Montréal, 1994.
ROBINSON Victoria, *A Different Kind of Hard : Everyday Masculinities. Identity and Rock Climbing*, Oxford, Berg Publishers, 2008.
ROCCHI Jean-Paul, « Hétérosexisme », in Éribon D. (dir.), *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Paris, Larousse, 2003, p.243-244.
SAINT-MARTIN Monique de, « Les "femmes écrivains" et le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 83, juin 1990, p. 52-56.
SAINT-MARTIN Monique de, « Structure du capital, différenciation selon les sexes et "vocation" intellectuelle », *Sociologie et sociétés*, vol. XXI, n° 2, octobre 1989, p. 9-25.
SCOTT Joan W., « Gender : A Useful Category of Historical Analysis », *American Historical Review*, vol. 91, n° 5, 1986, p. 1053-1075 [trad. franç. : « Genre: une catégorie utile d'analyse historique », *Le Genre de l'histoire*, *Les Cahiers du Grif*, n° 37-38, 1988, p. 125-153].
SCOTT Joan W., *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
SMITH Sidonie et WATSON Julia (eds.), *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.
Sociétés & Représentations , n° 24, novembre 2007 : « (En)quêtes de genre ».
Sociétés contemporaines, vol. 2, n° 78, 2010 : « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones ».
TABET Paola, *La Grande arnaque. Sexualité des femmes et échange économico-sexuel*, Paris, L'Harmattan, 2004.
Travail, Genre et Sociétés, n° 14, novembre 2005 : « Sciences, recherche et genre ».
VARIKAS Eleni, *Penser le sexe et le genre*, Paris, PUF, 2006.
YUVAL-DAVIS Nira, *The Situated Politics of Belonging*, London, Sage, 2006.
ZOBERMAN Pierre (dir.), *Queer : autres temps, autres lieux*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Genre et rapports sociaux de sexe/Anthropologie et sociologie du corps et de la sexualité – Maghreb/Islam

ABOU EL FADEL Khaled, *Speaking in God's Name : Islamic Law, Authority and Women*, London, Oneworld, 2001.
ABU-LUGHOD Lila, *Sentiments voilés*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2008.
ACHY Lahcen (dir.), *Marché du travail et genre : Maghreb-Europe*, Bruxelles, Dulbea, 2004.
AHMED Leïla, *Women and Gender in Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, Yale, Yale University Press, 1993.
AINED TABET-CHELLIG Nadia, *L'Espace féminin en Algérie*, Thèse de Doctorat de 3e cycle en Sociologie, Université de Provence Aix-Marseille 1, 1981.
ALAMI M'CHICHI Houria, *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité homme/femme, entre islamisme et modernisme*, Paris, L'Harmattan, 2002.
ALAMI M'CHICHI Houria, *Le Féminisme d'État au Maroc. Jeux et enjeux politiques,* Paris, L'Harmattan, 2010.
ALI Kecia, *Sexual Ethics and Islam : Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, London, Oneworld, 2006.
AMRANE MINNE Danièle Djamila, *La Guerre d'Algérie (1954-1962). Femmes au combat*, Alger, Éd. Rahma, 1993.

AMRANE MINNE Danièle Djamila, *Les Femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991.
ANDEZIAN Sossie et STREIFF-FENART Jocelyne, « Relations de voisinage et contrôle social », *Peuples méditerranéens*, n° 22-23, avril 1983, p. 249-255.
ASCHA Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam – Justifications des auteurs arabo-musulmans contemporains*, Paris, L'Harmattan, 1998.
ATTILIO Gaudio et PELLETIER Renée, *Femmes d'islam ou le sexe interdit*, Paris, Denoël-Gonthier, 1980.
ATTILIO Gaudio, *La Révolution des femmes en islam*, Paris, Julliard, 1957.
BADRAN Margot et COOKE Miriam, *Opening the Gates : A Century of Arab Feminist Writing*, London, Virago, 1990.
BADRAN Margot, *Feminism in Islam : Secular and Religious Convergences,* Oxford, Oneworld Publications, 2009.
BAÏDA Abdellah et ZAGANIARIS Jean (dir.), *Les Enjeux de la sexualité dans les champs culturel et littéraire marocains*, Casablanca, Le Fennec (à paraître en 2013).
BARLAS Asma, *Believing Women in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin, University of Texas Press, 2002.
BELARBI Aicha (dir.), *Femmes rurales*, Casablanca, Le Fennec, 1997.
BELGUEDJ Mohamed Salah, *Médecine traditionnelle dans le Constantinois*, Strasbourg, Imprimerie Cultura, 1966.
BEN DRIDI Ibtissem, *Le Tasfih en Tunisie – Un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et Perspectives Méditerranéennes », 2004.
BENSLAMA Fetih et TAZI Nadia (dir.), *La Virilité en islam*, Paris, Éd. de l'Aube/Intersignes, 1998.
BENZAKOU-CHAMI Anissa, *Femme idéale ?*, Casablanca, Le Fennec, 1992.
BERNICHI Loubna, « Le Mariage des mineures sévit toujours au Maroc », *Maroc-Hebdo*, 6 avril 2008.
BOUAMAMA Saïd et SAD SAOUD Hadjila, *Familles maghrébines de France*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1996.
BOUATTA Chérifa, « Feminine Militancy : *Moudjahidates* during and after the Algerian War », in M. Moghadam V. (éd.), *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Societies*, London, Zed Books/Oxford University Press, 1994.
BOUDHIBA Abdelwahab, *La Sexualité en islam*, Paris, PUF, 1975.
BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1989 [1re éd. 1980].
BOUSQUET Georges-Henri, *L'Éthique sexuelle de l'islam*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1990 [1re éd. 1966].
BOUSQUET Georges-Henri, *La Morale de l'islam et son éthique sexuelle*, Paris, Éd. Maisonneuve, 1953.
CHARPENTIER Isabelle, « "Á contre-courant"… Transgression et redéfinition des rapports sociaux de sexe dans le travail littéraire et journalistique d'une intellectuelle "scandaleuse" : Sanaa El Aji (Maroc) », in Denooz L. et Luffin X. (dir.), *Aux Marges de la littérature arabe contemporaine*, Finnish Academy, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « "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 Fendler U., Gilzmer M. et Bienbeck R. (dir.), *Transformations. Changements et renouveaux dans la littérature et le cinéma au Maghreb depuis 1990*, Bayreuth, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « Amande amère… Violence, érotisme et stéréotypes dans les "contes intimes" *L'Amande* (2004) et *La Traversée des sens* (2009) de Nedjma (Maroc) », *Francofonia* (Cadiz), n° 19, 2010, p. 8-31. Article repris in *Raison publique*, n° 14, mai 2011 [en ligne : http://www.raison-publique.fr].
CHARPENTIER Isabelle, « Écrire pour "braver tous les tabous" », in Grenier-Torres C. (dir.), *L'Identité genrée au cœur des transformations : du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2010, p. 143-161.

CHARPENTIER Isabelle, « Entre Islam et traditions – L'interdit de la virginité féminine (et ses contournements) au Maroc », *Sociologie Santé*, n° 31, 2010, p. 197-219.
CHARPENTIER Isabelle, « Figures ambivalentes d'un masculin non hégémonique. Représentations de l'homosexualité masculine dans la littérature (franco-)maghrébine », in Gronemann C. et Gebhard M. (dir.), *Masculinités maghrébines à négocier : conceptions littéraires et cinématographiques du masculin*, Amsterdam, Rodopi, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « L'Interdit de la virginité transmis par les mères dans l'aire maghrébine », in Knibiehler Y. (dir.), *La Maternité à l'épreuve du genre. Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne,* Rennes, Presses de l'École des Hautes Études en Santé Publique (EHESP)**,** 2012.
CHARPENTIER Isabelle, **«** Le Dernier tabou ? L'homosexualité dans la littérature (franco-)maghrébine écrite par des femmes », in Baïda A. et Zaganiaris J. (dir.), *Les Enjeux de la sexualité dans les champs culturel et littéraire marocains*, Casablanca, Le Fennec (à paraître en 2013).
CHARPENTIER Isabelle, « Les Nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie – Œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française », *Autrepart* (IRD – Presses de Sciences Po), vol. 2, n° 61, avril 2012, p. 59-80.
CHARPENTIER Isabelle, « Rituels de protection de la virginité féminine et "nuits du sang" dans la littérature féminine (franco-)algérienne », in Lachheb M. (dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala/Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « Vierges blessées dans les œuvres et témoignages d'écrivaines (franco)algériennes et (franco)marocaines d'expression française depuis 2000 », *International Journal of Francophone Studies*, special issue : « Contemporary Women's Representations of Wounded Bodies and Minds », 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines », *Genre, Sexualité et Société*, n° 3 : « Révolution/Libération », rubrique « Varia », printemps 2010 [en ligne : http://gss.revues.org].
CHATER Souad, « Le Vécu féminin dans le monde musulman : la règle et l'exception », in *Femmes et Islam*, Paris, Publications du Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Modernes (CHEAM), 2000, p. 26-45.
CHATRY-KOMAREK Marie (dir.), *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, Paris, L'Harmattan, 2007.
CHEBEL Malek, *Encyclopédie de l'amour en Islam,* Paris, Payot, 1995.
CHEBEL Malek, *L'Esprit du sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot, 1995.
CHEBEL Malek, *Le Corps en Islam*, Paris, PUF, 2004 (1re éd. 1984).
CHEREF Abdelkader, *Gender and Identity in North Africa : Postcolonialism and Feminism in Maghrebi Women's Literature*, London/New York, IB Tauris Academic Studies, 2010.
Collectif 95 Maghreb Égalité, *Maghrébines. Entre violences symboliques et violences physiques : Algérie, Maroc, Tunisie – Rapport Annuel 1998-1999 du Collectif 95 Maghreb Égalité*, Rabat, 1999 [en ligne : http://www.retelilith.it/ee/host/maghreb/htm/magh10.htm].
CORNWALL Andrea et LINDISFARNE Nancy (dir.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London/New York, Routledge, 1994.
Critique internationale : « Le Féminisme islamique aujourd'hui », n° 1, vol. 46, 2010.
DAKHLIA Jocelyne, « Entrées dérobées : l'historiographie du harem », *Clio – Histoire, femmes et société*, n° 9, 1999 [en ligne : http://clio.revues.org/index282.html].
DAKHLIA Jocelyne, « Harem : ce que les femmes, recluses, font entre elles », *Clio – Histoire, femmes et société,* n° 26, 2007, p. 61-88 [en ligne : http://clio.revues.org/index5623.html]
DAKHLIA Jocelyne, « Homoérotismes et trames historiographiques du monde islamique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 5, septembre-octobre 2007, p. 1097-1120.
DAOUD Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb,* Casablanca, Eddif, 1996.
DES FORTS Jacqueline, *Le Droit de vivre et de bien vivre pour celles qui donnent la vie : femmes et développement*, Oran, Éd. du CRASC, 1995.

DETREZ Christine, « Dominations et résistances à l'épreuve du terrain : le cas des romancières algériennes », in Marry C., Naudier D. et Buscatto M. (dir.), *Travail, genre et art*, Actes de la journée d'étude de l'École Normale Supérieure Jourdan – Paris, 21 novembre 2008, Paris, Document de travail n° 13 du Groupement de Recherche Marché du travail et genre en Europe (GDRE Mage – CNRS), 2009, p. 81-90 [en ligne : http://www.mage.cnrs.fr/documentdetravailduMage.html]
DETREZ Christine, « Introduction », in Charpentier I., Détrez C. et Kréfa A. (dir.), *Romancières du Maghreb : socialisations, identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », série « Littérature et société », 2012.
DETREZ Christine, « L'Écriture en maux. Activité d'écriture et exposition du corps chez les écrivaines algériennes et marocaines », *Sociologie de l'art*, n° 19, 2012.
DIALMY Abdessamad, « Premarital Female Sexuality in Morocco », *Al-Raida*, vol. XX, n° 99, 2002-2003.
DIALMY Abdessamad, *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000.
DIALMY Abdessamad, *La Femme et la sexualité au Maroc*, Casablanca, Éd. Maghrébines, 1985.
DIALMY Abdessamad, *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Toubkal Éd., 2008.
DIALMY Abdessamad, *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, Eddif, 1995.
DIB-MAROUF Chafika, *Fonction de la dot dans la cité algérienne – Le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son hawz*, Alger, OPU, 1984.
DORE-AUDIBERT Andrée et KHODJA Souad (dir.), *Être femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*, Paris, Khartala, 1998.
ECH-CHENNA Aïcha, *Miseria*, Casablanca, Le Fennec, 1997.
EL HAGGAR Nabil (dir.), *La Méditerranée des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2006.
EL SAADAOUI Naoual, *La Face cachée d'Ève. Les femmes dans le monde arabe*, Paris, Éd. Des Femmes, 1982.
EL-ROUAYHEB Khaled, *L'Amour des garçons en pays arabo-islamique. XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Éd. Epel, 2010.
ERTÜRK Yakin, « Fin de la mission en Algérie de la rapporteuse spéciale sur la violence à l'égard des femmes », United Nations Press Release, 1 February 2007-2 December 2007 [en ligne : http://www.hrea.org/lists2/display.php?language_id=3&id=4045].
FERHATI Barkahoum, « Les Clôtures symboliques des Algériennes : la virginité ou l'honneur social en question », *Clio*, n° 26, 2007, p. 169-180 [en ligne : http://clio.revues.org/index6452.html].
FISCHER-TINÉ Harald et GEHRMANN Susanne (dir.), *Empires and Boundaries. Reconsidering Issues of Race, Class and Gender in African and Asian Colonial Settings*, London, Routledge, 2009.
GADANT Monique, « Le Corps dominé des femmes – Réflexions sur la valeur de la virginité (Algérie) », *L'Homme et la société*, n° 99-100, 1991, p. 37-56.
GENEVOIS Henri, « Éducation familiale en Kabylie », Fichier de Documentation Berbère (FDB), n° 89, Fort National, 1966.
GOERG Odile (dir.), *Perspectives historiques sur le genre en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2007.
GRENIER-TORRES Chrystelle (dir.), *L'Identité genrée au cœur des transformations – Du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2010.
GRONEMANN Claudia et GEBHARD Michael (dir.), *Masculinités maghrébines à négocier : conceptions littéraires et cinématographiques du masculin*, Amsterdam, Rodopi, 2012.
GRONEMANN Claudia et PASQUIER Wilfried (dir.), *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2012.
HABIB Samar, *Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations*, London, Routledge, coll. « Routledge Research in Gender and Society », 2007.
HABIB Samar, *Islam and Homosexuality*, Praeger Publishers, 2009.
HAMMOUDA Nacer-Eddine et CHERFI FEROUKHI Kahina, « La Nuptialité en Algérie : quelle transition ? », Princeton, IUSSP, 2009, [en ligne : http://iussp2009.princeton.edu/abstractViewer.aspx?submissionId=93174].

HAYES Jarrod, *Queer Nations : Marginal Sexualities in the Maghreb*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.
IMACHE Djediga et NOUR Inès, *Algériennes : entre Islam et islamisme*, Aix-en-Provence, Édisud, 1994.
KANDIYOTI Deniz, « The Paradoxes of Masculinity. Some Thoughts on Segregated Societies », in Cornwall A. et Lindisfarne N. (dir.), *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*, London/New York, Routledge, 1994, p. 197-213.
KATEB Kamel, « Emploi féminin, politique et société en Algérie », in Achy L. (dir.), *Marché du travail et genre : Maghreb-Europe*, Bruxelles, Dulbea, 2004, p. 129-144.
KATEB Kamel, « Inégalité des sexes devant la scolarisation et structuration du marché du travail en Algérie », communication écrite au colloque international *Genre, population et développement en Afrique*, Abidjan, juillet 2001 [en ligne : www.ined.fr/coll_abidjan/publis/pdf/session6/kateb.pdf].
KATEB Kamel, « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 29, n° 1, 2000, p. 1-32.
KATEB Kamel, « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *Genre, sexualité et société,* n° 6, automne 2011, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 27 février 2012 [en ligne : http://gss.revues.org/index1987.html].
KATEB Kamel, *Fin du mariage traditionnel en Algérie ? 1876-1998. Une exigence d'égalité des sexes*, Paris, Bouchène, 2001.
KNIBIEHLER Yvonne (dir.), *La Maternité à l'épreuve du genre. Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne,* Rennes, Presses de l'École des Hautes Études en Santé Publique (EHESP**)**, 2012.
KREFA Abir, « Corps et sexualité chez les romancières tunisiennes. Enjeux de reconnaissance, coûts et effets des "transgressions" », *Travail, genre et sociétés*, vol. 2, n° 26, 2011, p. 105-128.
KREFA Abir, *Les Rapports sociaux de sexe dans un espace littéraire hétéronome. Le cas des écrivains tunisiens contemporains*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Lyon, Université Lyon 2, sous la dir. de S. Faure [en cours].
KREFA Abir, *Romancières tunisiennes. Trajectoires et rapports de genre dans leurs textes romanesques*, Master 2 Recherche en Sociologie, Lyon, Université Lyon 2/ENS – LSH, 2006.
KUGLE Scott, *Homosexuality in Islam : Islamic Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*, London, Oneworld, 2010.
LACHHEB Monia (dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Tunis, Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain (IRMC), 2012.
LACOSTE-DUJARDIN Camille, « L'Œuf entre les mains du père », in Bardet J.-P. (dir.), *La Première fois, ou le roman de la virginité perdue à travers les siècles et les continents*, Paris, Ramsay, 1981, p. 287-326.
LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Des Mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maroc*, Paris, La Découverte, 1985.
LALAMI-FATES Fériel, « Les Femmes au cœur des violences », *Confluences Méditerranée*, n° 25, printemps 1998.
LATTE ABDALLAH Stéphanie, « Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXIe siècle », *Tiers Monde*, n° 29, janvier-mars 2012.
LAZREG Marnia, « Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie », *Cahiers du CEDREF*, n° 17, 2010.
LIONNET Françoise, *Autobiographical Voices. Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1989.
M. MOGHADAM Valentine (éd.), *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Societies*, London, Zed Books/Oxford University Press, 1994.
MAHMOOD Saba, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, Paris, La Découverte, 2009.
MASSAD Joseph, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.
MEBARKA GRAINE Liliane, *Être une femme en Algérie*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Paris, Université de Paris 8 – St Denis, 1999.

MEBTOUCHE NEDJAI Fatma Zohra et YASSINE Souryana, « Constructions discursives implicites, transmission et apprentissage des interdits sexuels dans le roman *Oumelkheir* d'Houria Kadra-Hadjadji », in Charpentier I., Détrez C. et Kréfa A. (dir.), *Romancières du Maghreb : socialisations, identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », série « Littérature et société », 2012.
MERNISSI Fatema, « Virginité et patriarcat », *Lamalif*, n° 107, juin-juillet 1979.
MERNISSI Fatema, *La Peur-modernité – Conflit, Islam, démocratie*, Paris, Albin Michel, 1992.
MERNISSI Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001.
MERNISSI Fatema, *Le Harem politique : le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1989.
MERNISSI Fatema, *Sexe, idéologie, islam*, Casablanca, Tierce Deux Temps, coll. « Femmes et sociétés », 1983 ; rééd. Casablanca, Éd. Maghrébines/Le Fennec, 1985.
MOUAQIT Mohamed, *L'Idéal égalitaire féminin à l'œuvre au Maroc. Féminisme, islam(isme), sécularisme*, Paris, L'Harmattan, 2009.
MOUNIR Hakima, « Apprendre l'identité de genre par corps : les ambivalences du rapport entre corps et honneur dans l'éducation maghrébine », in Grenier-Torres C. (dir.), *L'Identité genrée au cœur des transformations – Du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2010, p. 163-176.
MOUSSA Fatima, MASMOUDI Badia et BARBOUCHA Rania, « 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.
NAAMANE GUESSOUS Soumaya, « Décryptage. Le corps, ce tabou. Entretien (avec Saadi M.) », *TelQuel*, 31.05.2012.
NAAMANE GUESSOUS Soumaya, *Au-delà de toute pudeur – La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, Eddif/Sodes, 1987.
NAAMANE GUESSOUS Soumaya, *Grossesses de la honte – Enquête raisonnée sur les filles-mères et les enfants abandonnés au Maroc*, Casablanca, Le Fennec, 2005.
NAAMANE GUESSOUS Soumaya, *Printemps et automne sexuels - Puberté, ménopause, andropause au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000.
NAUDIER Delphine, « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 5-13.
NOTARD Émilie, « Les (mur)mur(e)s de cette féminité détestée dans *Nos Silences* de Wahiba Khiari », in Gronemann C. et Pasquier W. (dir.), *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2012, p. 21-40.
OUADAH-BEDIDI Zahia, « Avoir 30 ans et être encore célibataire. Une catégorie émergente en Algérie », *Autrepart*, n° 34, 2005, p. 29-49.
OUADAH-BEDIDI Zahia, « Le Mariage au cœur du rapport individu-famille-société », in Vallin J. (dir.), *Du Genre et de l'Afrique. Hommage à Thérèse Locoh*, Paris, INED, 2009, p. 179-194.
OUMERZOUK Sabrina, *Essai d'une étude de la condition et des rapports homme femme en Algérie à travers une approche socio-historique*, Mémoire pour le DEA Études Africaines, option Anthropologie juridique et politique, Paris, Université de Paris I Panthéon Sorbonne, 1998.
PASQUIER Wilfried, « Décentrement du masculin dans *Les Funérailles* de Rachid Boudjedra et *Garçon manqué* de Nina Bouraoui », in Fendler U., Gilzmer M. et Bienbeck R. (dir.), *Transformations. Changements et renouveaux dans la littérature et le cinéma au Maghreb depuis 1990*, Bayreuth, 2012.
PASQUIER Wilfried, *Les Hommes approximatifs. Récits du masculin dans la littérature maghrébine d'expression française*, Thèse de Doctorat de Lettres Modernes, Mannheim, Université de Mannheim, sous la dir. de C. Gronemann [en cours].
PATANÈ Vincenzo, « Homosexuality in the Middle East and North Africa », in Aldrich R. (ed.), *Gay Life and Culture – A World History*, New York, Universe, 2006.
PATANÈ Vincenzo, *Arabi e noi – Amori gay nel Maghreb*, Rome, Deriveapprodi, 2002.
PEPICELLI Renata, *Feminismo islamico. Corano, diritti, riforme*, Rome, Carocci, 2010.
PREMARE A. de, « La Mère et la femme dans la société familiale traditionnelle au Maghreb – Essai de psychologie appliquée », *Bulletin de Psychologie*, t. XVIII, n° 314, 1974.

REBUCINI Gianfranco, « À pertes et profits. Économie des plaisirs et des échanges “sexuels” entre hommes au Maroc », in Broqua C., Deschamps C. et Kraus C. (dir.), *L’Échange économico-sexuel*, Paris, Éd. de l’EHESS, 2012.
REBUCINI Gianfranco, « Lieux de l’homoérotisme et de l’homosexualité masculine à Marrakech – Organisation et réorganisation des espaces dédiés », *L’Espace politique*, n° 13, 2011 [en ligne : http://espacepolitique.revues.org/index1830.html].
REBUCINI Gianfranco, *Les Masculinités au Maroc. Pour une anthropologie des genres et des sexualités dans la ville de Marrakech*, Thèse de Doctorat d’Anthropologie sociale, Paris, EHESS, 2009 (sous la dir. de J. Dakhlia).
REBZANI Mohamed, *La Vie familiale des femmes algériennes salariées*, Paris, L’Harmattan, 1997.
Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, n° 128 : « Féminismes islamiques », décembre 2010.
RIGONI Isabelle, « Polysémie de la violence dans la sphère privée : de l’état de nature à l’état de droit », in Taboada-Leonetti I. (dir.), *Les Femmes et l’islam. Entre modernité et intégrisme,* Paris, L’Harmattan, 2004, p. 77-92.
ROLLINDE Marguerite (dir.), *Genre et changement social en Afrique,* Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2010.
ROSCOE Will et O’MURRAY Stephen, *Islamic Homosexualities : Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press, 1997.
ROUDY Yvette (Rapporteur), *Situation of Maghrebi Women*, Parliamentary Assembly/Assemblée parlementaire, doc. n° 9487 of the Council of Europe, 12 June 2002 [en ligne :
http://assembly.coe.int/Main.asp?link=http%3A%2f%2Fassembly.coe.int%2F%2FDocuments%2Workingdocs%2Fdoc02%2FEDOC9487.htm].
SADIQI Fatima et ENNAJI Moha, *Women in the Middle West, and North Africa,* London, Routledge, 2010.
SADOU Houria, « Scolarisation, travail et genre en Algérie », *Afrique et développement*, vol. XXXII, n° 3, 2007.
SAREHANE Fatna, « La Répudiation, quels obstacles pour les Marocains résidant en France ? Exercice au Maroc et reconnaissance en France », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 58, n° 1, 2006, p. 47-59.
SEFERDJELI Ryme, *« Fight with us, Women, and we will emancipate you » : France, the FLN, and the Struggle over Women during the Algerian War*, Ph.D., London, London School of Economics, University of London, 2005.
Sociétés contemporaines, vol. 2, n° 78, 2010 : « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones ».
TABOADA-LEONETTI Isabel (dir.), *Les Femmes et l’islam. Entre modernité et intégrisme,* Paris, L’Harmattan, 2004.
TAZI Nadia, « Le Désert perpétuel. Visages de la virilité au Maghreb », in Benslama F. et Tazi N. (dir.), *La Virilité en islam*, Paris, Éd. de l’Aube, 2004, p. 43-93.
TILLION Germaine, *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.
TINOUCH-STUCKI Myriam, *Dire la maternité célibataire. Étude menée entre Casablanca et Rabat (Maroc)*, Mémoire de Licence en Ethnologie, Neuchâtel (Suisse), Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Institut d’Ethnologie, 2004.
TOUALBI Radia, « Mères et filles à l’épreuve de la norme familiale. L’exemple maghrébin », in Dore-Audibert A. et Khodja S. (dir.), *Être femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*, Paris, Khartala, 1998, p. 85-105.
VALLIN Jacques (dir.), *Du Genre et de l’Afrique. Hommage à Thérèse Locoh*, Paris, INED, 2009.
WAHUD Amina, *Inside the Gender Jihad : Women’s Reform in Islam*, London, Oneworld, 2006.
WAHUD Amina, *Qur’an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, Oxford (USA), Oxford University Press, 1999.
WHITAKER Brian, *Parias : gays et lesbiennes dans le monde arabe*, Paris, Demopolis, 2008.

YACINE Jean-Luc (dir.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 2000.
YACINE-TITOUH Tassadit, « Anthropologie de la peur. L'exemple des rapports hommes-femmes, Algérie », in Yacine J.-L. (dir.), *Amour, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*, Paris, L'Harmattan, 2000.
YACINE-TITOUH Tassadit, *Si tu m'aimes, guéris-moi. Études d'ethnologie des affects en Kabylie*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
ZAGANIARIS Jean, « La Question Queer au Maroc : identités sexuées et transgenre au sein de la littérature marocaine de langue française », *Confluences Méditerranée*, n° 80, février-mars 2012, p. 145-161.
ZAOUI Amin, *La Culture du sang : fatwas, femmes, tabous et pouvoirs*, Paris, Le Serpent à plumes, 2003.
ZEKRI Khalid, « Littérature marocaine et transgression de l'hétéronormativité », in Zoberman P. (dir.), *Queer : autres temps, autres lieux*, Paris, L'Harmattan, 2008.
ZEKRI Khalid, « Récits homoérotiques et récits au féminin dans la littérature marocaine », in GRONEMANN Claudia et PASQUIER Wilfried (dir.), *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2012, p. 231-247.
ZEMMOUR Zine-Eddine, « Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition », *Confluences Méditerranée*, n° 41, printemps 2002, p. 65-76.

Théories littéraires – Sociologie de la littérature, de l'édition et de la réception – Généralités

Actes de la recherche en sciences sociales, vol. 3, n° 168, 2007 : « Les Vocations artistiques ».
BERERHI Afifa (dir.), *L'Autobiographie en situation d'interculturalité*, t. 1, Blida, Éd. du Tell, 2004.
BHABHA Homi K., « The Other Question : Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism », in Bhabha H. K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
BHABHA Homi K., *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
BLANCKEMAN Bruno, *Les Récits indécidables : Jean Echenoz, Hervé Guibert, Pascal Quignard*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2000.
BOURDIEU Pierre, « Existe-t-il une littérature belge ? Limites d'un champ et frontières politiques », *Études de lettres* (Lausanne), 1985, n° 3, p. 3-6.
BOURDIEU Pierre, « Le Marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, n° 22, 1971, p. 49-126.
BOURDIEU Pierre, « Une Révolution conservatrice dans l'édition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126-127, mars 1999, p. 3-28.
BOURDIEU Pierre, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
BRAMI Joseph (dir.), *Regards sur la France des années 1980 : le roman*, Stanford, Anma Libri, 1994.
BROUILLETTE Sarah, *Postcolonial Writers in the Global Literary Marketplace*, Hampshire/New York, Palgrave Macmillan, 2007.
BURGELIN Claude, GRELL Isabelle et ROCH Roger-Yves (dir.), *Autofiction(s)*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2010.
BUZELIN Hélène, « Les Contradictions de la coédition internationale : des pratiques aux représentations », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éd., 2009, p. 45-80.
CASANOVA Pascale, « Consécration et accumulation de capital littéraire – La traduction comme échange inégal », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 7-20.
CASANOVA Pascale, *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil, 1999.
CASTLE Terry, *The Apparitional Lesbian – Female Homosexuality and Modern Culture*, New York, Columbia University Press, 1995.

CHARPENTIER Isabelle (dir.), *Comment sont reçues les œuvres ? Actualités des recherches en sociologie de la réception et des publics*, Paris, Créaphis, 2006.
COHEN Jim, DORLIN Elsa, NICOLAÏDIS Dimitri, RAHAL Malika et SIMON Patrick, « Dossier. Le tournant postcolonial à la française », *Mouvements*, vol. 3, n° 51, septembre-octobre 2007, p. 7-12.
COLONNA Vincent, *Autofiction et autres mythomanies littéraires*, Paris, Tristram, 2004.
COnTEXTES : « La Posture. Genèse, usages et limites d'un concept », n° 8, janvier 2011 [en ligne : http://contextes.revues.org/index4712.html].
DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
DIDIER Béatrice, *L'Écriture-femme*, Paris, PUF, 3e éd. 1991.
DUBOIS Jacques, *L'Institution de la littérature*, Paris, Labor, 2005 [1re éd. : 1978].
FOSSE-POLIAK Claude, *Aux Frontières du champ littéraire – Sociologie des écrivains amateurs*, Paris, Économica, coll. « Études sociologiques », 2006.
FOUCAULT Michel, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in Foucault M., *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1969, p. 789-821.
GEHRMANN Susanne et GRONEMANN Claudia (dir.), *Les Enjeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française. Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*, Paris, L'Harmattan, 2006.
GEMIS Vanessa, « Discours croisés de femmes écrivains belges (1880-1940) – Entre image de soi et représentations collectives », *Regards sociologiques*, n° 37-38, 2009, p. 165-173.
GEMIS Vanessa, « Femmes et champ littéraire en Belgique francophone (1880-1940) », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 15-37.
GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.
GRONEMANN Claudia, *Postmoderne/postkoloniale Formen der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur. Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du Texte*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2002.
Histoire@Politique, n° 15 : « Contribution à l'étude des circulations culturelles transnationales », septembre-décembre 2011.
HORNUNG Alfred et ERNSTPETER Ruhe (dir.), *Postcolonialisme et autobiographie*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998.
HUGGAN Graham et LAW Ian (eds.), *Racism, Postcolonialism, Europe*, Liverpool, Liverpool University Press, 2009.
HUGGAN Graham, *Extreme Pursuits : Travel/Writing in an Age of Globalization*, University of Michigan Press, 2009.
HUGGAN Graham, *The Postcolonial Exotic : Marketing the Margins*, London/New York, Routledge, 2001.
JACCOMARD Hélène, *Lecteur et lecture dans l'autobiographie française contemporaine*, Genève, Droz, 1993.
JACQUEMOND Richard, « Les Flux de traduction entre le français et l'arabe depuis les années 1980 : un reflet des relations culturelles », in Sapiro G. (dir.), *Translatio – Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS-Éd., coll. « Culture et société », 2008, p. 347-369.
JEANNELLE Jean-Louis, VIOLLET Catherine et GRELL Isabelle (dir.), *Genèse et autofiction*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Autour des textes », 2007.
JOSEPH Camille, « Les Éditions Maspero et les éditions La Découverte face à l'"étranger" », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éd., 2009, p. 157-176.
JOUHAUD Christian, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.
JOUVE Vincent, *La Poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2001.
LANDRY Donna, MACLEAN Gerald et SPIVAK Gayatri Chakravorty (eds.), *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, New York/London, Routledge, 1996.
LEJEUNE Philippe, « Le Pacte autobiographique (bis) », *Poétique*, n° 56, 1983.
LEJEUNE Philippe, *Je est un autre – L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil, 1980.

LEJEUNE Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975.
LIONNET Françoise, *Autobiographical Voices. Race, Gender, Self-Portraiture*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1989.
MATHIEU Martine (dir.), *Littératures autobiographiques de la francophonie*, Paris, L'Harmattan, 1996.
MAUGER Gérard (dir.), *Droits d'entrée. Modalités et conditions d'accès aux univers artistiques,* Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, 2006.
MEIZOZ Jérôme, *L'Œil sociologue et la littérature*, Genève, Slatkine Érudition, 2004.
MEIZOZ Jérôme, *La Fabrique des singularités. Postures littéraires II*, Genève, Slatkine Érudition, 2011.
MEIZOZ Jérôme, *Postures littéraires. Mises en scène modernes de l'auteur*, Genève, Slatkine Érudition, 2007.
MICELI Sergio, « Division du travail entre les sexes et division du travail de domination – Une étude clinique des anatoliens au Brésil », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n° 5-6, novembre 1975, p. 162-182.
MILLIGAN Jennifer E., *The Forgotten Generation : French Women Writers of the Inter-war Period*, New York/Oxford, Berg Publishers, 1996.
NAUDIER Delphine, « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 5-13.
NAUDIER Delphine, « Les Écrivaines et leurs arrangements avec les assignations sexuées », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, juin 2010, p. 39-63.
PINHAS Luc (dir.), *Situations de l'édition francophone d'enfance et de jeunesse*, Paris, L'Harmattan, 2008.
PINHAS Luc, « La Francophonie face à la globalisation éditoriale : politiques publiques et initiatives privées », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éd., 2009, p. 117-132.
PINHAS Luc, *Éditer dans l'espace francophone*, Paris, Alliance des éditeurs indépendants, 2005.
PLANTE Christine, *La Petite sœur de Balzac. Essai sur la femme auteur*, Paris, Seuil, 1989.
POPA Ioana, « D'une Circulation politisée à une logique de marché. L'importation des littératures d'Europe de l'Est », in Sapiro G. (dir.), *Translatio. Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS-Éd., coll. « Culture et société », 2008, p. 257- 285.
POPA Ioana, « Importer en provenance d'espaces "périphériques". L'accueil éditorial des littératures d'Europe de l'Est en France (1970-2000) », in Sapiro G. (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éd., 2009, p. 369-401.
POPA Ioana, « Politique des éditeurs ou politique éditoriale ? Logiques d'importation en France des littératures d'Europe de l'Est à partir des années 1970 », *Regards sociologiques*, n° 33-34, 2007, p. 163-180.
POPA Ioana, « Un Transfert littéraire politisé. Circuits de traduction des littératures d'Europe de l'Est en France, 1947-1989 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 55-69.
SAID Edward W., *Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident,* Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2005 [e.o. : *Orientalism*, London, Routledge/Kegan Paul, 1978].
SAINT-MARTIN Monique de, « Les "femmes écrivains" et le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 83, juin 1990, p. 52-56.
SAPIRO Gisèle (dir.), *Les Contradictions de la globalisation éditoriale*, Paris, Nouveau Monde Éd., 2009.
SAPIRO Gisèle (dir.), *Translatio – Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS-Éd., coll. « Culture et société », 2008.
SAPIRO Gisèle et GOBILLE Boris, « Propriétaires ou travailleurs intellectuels ? Les écrivains français en quête d'un statut », *Le Mouvement social*, vol. 1, n° 214, 2006, p. 113-139.
SAPIRO Gisèle, « "Je n'ai jamais appris à écrire". Les conditions de formation de la vocation d'écrivain », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 3, n° 168, 2007, p. 12-33.

SAPIRO Gisèle, « De la Construction identitaire à la dénationalisation : les échanges intellectuels entre la France et Israël », in Sapiro G. (dir.), *Translatio – Le marché de la traduction en France à l'heure de la mondialisation*, Paris, CNRS-Éd., coll. « Culture et société », 2008 (chap. 14).
SAPIRO Gisèle, « L'Importation de la littérature hébraïque en France. Entre communautarisme et universalisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 144, septembre 2002, p. 80-98.
SAPIRO Gisèle, « La Vocation artistique entre don et don de soi », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 3, n° 168, 2007, p. 4-11.
SAPIRO Gisèle, « Les Enjeux politiques de la réception de la littérature hébraïque en France », in Charpentier I. (dir.), *Comment sont reçues les œuvres ? Actualités des recherches en sociologie de la réception et des publics*, Paris, Créaphis, 2006, p. 217-241.
SAPIRO Gisèle, « The Literary Field : between the State and the Market », *Poetics. Journal of Empirical Research on Culture, the Media and the Arts*, vol. 31, n° 5-6, octobre-décembre 2003, p. 441-461.
SERRY Hervé, « La Littérature pour faire et défaire les groupes », *Sociétés contemporaines*, vol. 4, n° 44, 2001, p. 5-14.
SIMONIN Anne et FOUCHE Pascal, « Comment on a refusé certains de mes livres », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126-127, mars 1999, p. 103-115.
SMITH Sidonie et WATSON Julia (eds.), *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.
SMITH Sidonie et WATSON Julia (eds.), *Women, Autobiography, Theory. A Reader*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.
Sociétés contemporaines, vol. 2, n° 78, 2010 : « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones ».
SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Éd. Amsterdam, 2009 [e.o. : 1988].
VIALA Alain et MOLINIE Georges, *Approches de la réception. Sociopoétique et sémiostylistique de Le Clézio*, Paris, PUF, 1993.

Études sur les espaces littéraires et les écrivain(e)s (franco-)maghrébin(e)s

AGAR Trudy, *Violence et créativité. De l'écriture algérienne au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2006.
ALAOUI-ISMAILI Hayat, *Œuvres romanesques de la littérature féminine « beure ». Approche thématique et narratologique*, Thèse DES, Fès, Université de Fès, 1998.
AREZKI Dalila, *Romancières algériennes francophones. Langue, culture, identité*, Biarritz et Anglet, Atlantica/Séguier, 2006.
ARZOUNE Mustapha, « Littérature : les chausse-trapes de l'intégration », *Hommes et migrations*, vol. 2, n° 1231, mai-juin 2001, p. 16-28.
ASHOLT Wolfgang, CALLE-GRUBER Mireille et COMBE Dominique (dir.), *Assia Djebar, littérature et transmission*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010.
BAÏDA Abdellah et ZAGANIARIS Jean (dir.), *Les Enjeux de la sexualité dans les champs culturel et littéraire marocains*, Casablanca, Le Fennec (à paraître en 2013).
BECHTER-BURTSCHER Beate et MERTZ-BAUMGARTNER Birgit (dir.), *Subversion du réel : stratégies esthétiques dans la littérature algérienne contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.
BELAGHOUEG Zoubida, « Malika Mokeddem. Du sable et de l'eau : jaillissement de la création et itinéraire d'une vie », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010.
BELARBI Belgacem, « La Fonction du regard dans *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui », *Insaniyat*, n° 29-30, juillet-décembre 2005, p. 115-134.
BENAYOUN-SZMIDT Yvette et REDOUANE Najib, *Parcours féminins dans la littérature marocaine d'expression française*, Toronto, La Source, 2000.
BENDJELID Faouzia et DAOUD Mohamed (dir.), *Le Maghreb de 1990 à nos jours : émergence d'un nouvel imaginaire et de nouvelles écritures*, Oran, Éd. du CRASC, 2011.

BENDJELID Faouzia, « Lecture de la condition féminine dans *La Chrysalide, chroniques algériennes* (1976) de Aïcha Lemsine », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010.
BENDJELID Faouzia, DAOUD Mohamed et DETREZ Christine (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010.
BERERHI Afifa, « *L'Amant imaginaire* de Taos Amrouche. Une autofiction par mise en abyme de soi et de l'autre », in Bererhi A. (dir.), *L'Autobiographie en situation d'interculturalité*, t. 1, Blida, Éd. du Tell, 2004, p. 147-157.
BERRICHI Boussad, *Assia Djebar*, Biarritz, Séguier, 2010.
BESCH Thomas, « Sexe, crime et résilience dans *Le Châtiment des hypocrites* de Leïla Marouane », *Nouvelles Études francophones*, vol. 19, n° 2, 2004, p. 109-118.
BIVONA Rosalia, *Nina Bouraoui : un sintomo di letteratura migrante nell'area franco-magrebina*, Dottorato di ricerca in francesistica – Letteratura francese e letterature francophone, Palermo, Università di Palermo, 1994.
BONN Charles (dir.), *Études littéraires maghrébines – Littérature des immigrations*, n° 7, Paris, L'Harmattan, 1995.
BONN Charles et BOUALIT Farida (dir.), *Paysages littéraires algériens des années 90 : témoigner d'une tragédie ?*, Paris, L'Harmattan, 1999.
BONN Charles et JOUBERT Jean-Louis (dir.), *Itinéraires et contacts de cultures. Littératures maghrébines*, t. 1, *Perspectives générales*, Paris, Université Paris-Nord/L'Harmattan, 1989.
BONN Charles, « L'Autobiographie maghrébine et immigrée entre émergence et maturité littéraire, ou l'énigme de la reconnaissance », in Mathieu M. (dir.), *Littératures autobiographiques de la francophonie*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 203-222.
BONN Charles, « Romans féminins de l'immigration d'origine maghrébine, en France et en Belgique », *Notre librairie*, n° 118, juillet-septembre 1994, p. 98-107.
BONN Charles, KHADDA Naget et MDARHRI-ALAOUI Abdallah (dir.), *Littérature maghrébine d'expression française*, Vanves, EDICEF/AUPELF, 1996.
BONN Charles, REDOUANE Najib et BENAYOUN-SZMIDT Yvette (dir.), *Algérie : nouvelles écritures*, Paris, L'Harmattan, 2001.
BOUANANE Kahina**, «** L'Écriture féminine et son impact dans le discours littéraire d'Assia Djebar et Malika Mokeddem », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010.
BRAHIMI Brahim, *Le Pouvoir, la presse et les intellectuels en Algérie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 1990.
BRAHIMI Denise, « Shérazade, d'après *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*, de Leïla Sebbar », in Brahimi D. et Belloc G., *Maghrébines. Portraits littéraires*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 165-174.
BRAHIMI Denise et BELLOC Gabriel, *Maghrébines. Portraits littéraires*, Paris, L'Harmattan, 1995.
BRAHIMI Denise, *Taos Amrouche, romancière*, Paris, Éd. Joëlle Losfeld, 1995.
BRINKER-GABLER Gisela et SMITH Sidonie (dir.), *Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
BUFFARD-O'SHEA Nicole, « *Les Agneaux du Seigneur* de Yasmina Khadra et *Nouvelles d'Algérie* de Maïssa Bey : écritures sans appel ? », in Bechter-Burtscher B. et Mertz-Baumgartner B. (dir.), *Subversion du réel : stratégies esthétiques dans la littérature algérienne contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 99-111.
Cahiers d'études maghrébines (Cologne), n° 12, 1999 : « L'Algérie au féminin ».
CALLE-GRUBER Mireille (dir.), *Assia Djebar. Nomade entre les murs... Pour une poétique transfrontalière*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005.
CALLE-GRUBER Mireille, *Assia Djebar ou la résistance de l'écriture*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
CHAOUNI Layla B., « L'Édition dans le secteur privé au Maroc », in Fernández Parrilla G. et Montoro Murillo R. (éds.), *El Magreb y Europa : literatura y traducción*, Toledo, Escuela de Traductores de Toledo, 1999, p. 311-316.

CHARPENTIER Isabelle, « "Á contre-courant"… Transgression et redéfinition des rapports sociaux de sexe dans le travail littéraire et journalistique d'une intellectuelle "scandaleuse" : Sanaa El Aji (Maroc) », in Denooz L. et Luffin X. (dir.), *Aux Marges de la littérature arabe contemporaine*, Finnish Academy, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « "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 Fendler U., Gilzmer M. et Bienbeck R. (dir.), *Transformations. Changements et renouveaux dans la littérature et le cinéma au Maghreb depuis 1990*, Bayreuth, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « Amande amère… Violence, érotisme et stéréotypes dans les "contes intimes" *L'Amande* (2004) et *La Traversée des sens* (2009) de Nedjma (Maroc) », *Francofonia* (Cadiz), n° 19, 2010, p. 8-31. Article repris in *Raison publique*, n° 14, mai 2011 [en ligne : http://www.raison-publique.fr].
CHARPENTIER Isabelle, « Écrire pour "braver tous les tabous" », in Grenier-Torres C. (dir.), *L'Identité genrée au cœur des transformations : du corps sexué au corps genré*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2010, p. 143-161.
CHARPENTIER Isabelle, « Entre Islam et traditions – L'interdit de la virginité féminine (et ses contournements) au Maroc », *Sociologie Santé*, n° 31, 2010, p. 197-219.
CHARPENTIER Isabelle, « Figures ambivalentes d'un masculin non hégémonique. Représentations de l'homosexualité masculine dans la littérature (franco-)maghrébine », in Gronemann C. et Gebhard M. (dir.), *Masculinités maghrébines à négocier : conceptions littéraires et cinématographiques du masculin*, Amsterdam, Rodopi, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « L'"Obsession" de dire la/les guerre(s) algérienne(s) – (En)jeux de mémoire et de résilience dans les nouvelles *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions* de Badra Moutassem-Mimouni (2006) », *Ariane*, Revue Internationale d'Études Francophones (Yaoundé, Cameroun), n° 1, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « L'Interdit de la virginité transmis par les mères dans l'aire maghrébine », in Knibiehler Y. (dir.), *La Maternité à l'épreuve du genre. Métamorphoses et permanences de la maternité dans l'aire méditerranéenne,* Rennes, Presses de l'École des Hautes Études en Santé Publique (EHESP)**,** 2012.
CHARPENTIER Isabelle, **«** Le Dernier tabou ? L'homosexualité dans la littérature (franco-)maghrébine écrite par des femmes », in Baïda A. et Zaganiaris J. (dir.), *Les Enjeux de la sexualité dans les champs culturel et littéraire marocains*, Casablanca, Le Fennec (à paraître en 2013).
CHARPENTIER Isabelle, « Les Nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie – Œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française », *Autrepart* (IRD – Presses de Sciences Po), vol. 2, n° 61, avril 2012, p. 59-80.
CHARPENTIER Isabelle, « Rituels de protection de la virginité féminine et "nuits du sang" dans la littérature féminine (franco-)algérienne », in Lachheb M. (dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala/Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « Vierges blessées dans les œuvres et témoignages d'écrivaines (franco)algériennes et (franco)marocaines d'expression française depuis 2000 », *International Journal of Francophone Studies*, special issue : « Contemporary Women's Representations of Wounded Bodies and Minds », 2012.
CHARPENTIER Isabelle, « Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines », *Genre, Sexualité et Société*, n° 3 : « Révolution/Libération », rubrique « Varia », printemps 2010 [en ligne : http://gss.revues.org].
CHARPENTIER Isabelle, DETREZ Christine et KREFA Abir (dir.), *Romancières du Maghreb : socialisations, identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », série « Littérature et société », 2012.
CHAULET-ACHOUR Christiane (dir.), *Diwan d'inquiétude et d'espoir. La littérature féminine algérienne de langue française*, Alger, ENAG, 1991.
CHAULET-ACHOUR Christiane (dir.), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, Paris, Karthala, 2010.

CHAULET-ACHOUR Christiane, « L'Écriture-femme des Algériennes », *Journal of Maghrebi Studies*, vol. 1, n° 1-2, printemps-automne 1993, p. 86-93.
CHAULET-ACHOUR Christiane, « Malika Mokeddem : écriture et implication », *Algérie Littérature/Action*, Alger, Marsa Éd., n° 14, octobre 1997, p. 185-195.
CHAULET-ACHOUR Christiane, « Weder Sultanin noch still : Schreibende Frauen aus dem Maghreb », *Rowohlt Literaturmagazin*, n° 33, avril 1994, p. 46-55.
CHAULET-ACHOUR Christiane, *Écritures algériennes – La règle du jeu*, Paris, L'Harmattan, coll. « Créations au féminin », 2012.
CHAULET-ACHOUR Christiane, *Entre le Roman rose et le roman exotique :* La Chrysalide *de A. Lemsine*, Alger, ENAP, 1978.
CHAULET-ACHOUR Christiane, *Féminin/Masculin – Lectures littéraires algériennes (Camus, Kateb, Sebbar, Mimouni, Belamri, Mokeddem, Bey)*, Paris, Le Manuscrit, coll. « Recherche Université », 2011.
CHAULET-ACHOUR Christiane, *Malika Mokeddem – Métissages*, Blida, Éd. du Tell, coll. « Auteurs d'hier et d'aujourd'hui », 2007.
CHAULET-ACHOUR Christiane, *Noûn. Algériennes dans l'écriture*, Paris, Séguier, 1999.
CHEREF Abdelkader, *Gender and Identity in North Africa : Postcolonialism and Feminism in Maghrebi Women's Literature*, London/New York, IB Tauris Academic Studies, 2010.
CHEURFI Achour, *Écrivains algériens : dictionnaire biographique*, Alger, Casbah Éd., 2004.
CHIKHI Beïda (dir.), *Jean, Taos et Fadhma Amrouche. Relais de la voix, chaînes de l'écriture*, Paris, L'Harmattan, 1998.
CHIKHI Beïda, *Assia Djebar. Histoires et fantaisies*, Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2007.
CLERC Jeanne-Marie, *Assia Djebar. Écrire, transgresser, résister*, Paris, L'Harmattan, 1997.
COULON-BENTAYEB Marianne de, « L'Écriture du métissage : le tableau comme miroir de l'altérité dans *The Holder of the World* de Bharati Mukherjee et dans la trilogie des *Shérazade* de Leïla Sebbar », *Cahiers suisses de littérature générale et comparée*, n° 22, 1995.
CROUZIERES-INGENTHRON Armelle et GAFAITI Hafid (dir.), *Femmes et écriture de la transgression*, Paris, L'Harmattan, 2006.
DAHAN Danielle, « La Quête d'identité dans *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar », *Horizons maghrébins*, n° 52, 2005, p. 85-93.
DAOUD Mohamed, « Le Livre manque de qualité et de soutien – Entretien (avec Yefsah M.) », *Babelmed*, 29.02.2012.
DEJEUX Jean, « La Littérature féminine de langue française au Maghreb », in Bonn C. et Joubert J.-L. (dir.), *Itinéraires et contacts de cultures*. *Littératures maghrébines,* t. 1, *Perspectives générales*, Paris, Université Paris-Nord/L'Harmattan, 1989, p. 145-153.
DEJEUX Jean, *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Karthala, 1994.
DENOOZ Laurence et LUFFIN Xavier (dir.), *Aux Marges de la littérature arabe contemporaine*, Finnish Academy, 2012.
DESTAIX Alexandra, « 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.
DETREZ Christine, « "Arabe interdite, Arabe manquée" : identités bigarrées chez Nina Bouraoui, Clotilde Escalle et Leïla Sebbar », *CELAAN*, *Revue du Centre d'Études des Littératures et des Arts d'Afrique du Nord*, vol. 4, n° 1-2, Fall 2005, p. 72-84.
DETREZ Christine, « Dominations et résistances à l'épreuve du terrain : le cas des romancières algériennes », in Marry C., Naudier D. et Buscatto M. (dir.), *Travail, genre et art*, Actes de la journée d'étude de l'École Normale Supérieure Jourdan – Paris, 21 novembre 2008, Paris, Document de travail n° 13 du Groupement de Recherche Marché du travail et genre en Europe (GDRE Mage – CNRS), 2009, p. 81-90 [en ligne : http://www.mage.cnrs.fr/documentdetravailduMage.html]
DETREZ Christine, « Écrire ouvre les horizons d'autonomie pour les Algériennes – Entretien (avec Yefsah M.) », *Babelmed*, 29.02.2012.

DETREZ Christine, « Introduction », in Charpentier I., Détrez C. et Kréfa A. (dir.), *Romancières du Maghreb : socialisations, identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », série « Littérature et société », 2012.
DETREZ Christine, « L'Écriture comme résistance quotidienne : être écrivaine en Algérie et au Maroc aujourd'hui », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 65-85.
DETREZ Christine, « L'Écriture en maux. Activité d'écriture et exposition du corps chez les écrivaines algériennes et marocaines », *Sociologie de l'art*, n° 19, 2012.
DOBIE Madeleine, « The Woman as Look and the Woman as Voice : Assia Djebar et Leïla Sebbar », *Constructions*, n° 9, 1994, p. 89-105.
DONADEY Anne, « Cultural Metissage and the Play of Identity in Leïla Sebbar's *Shérazade* Trilogy », in Barkan E. et Shelton M.-D. (dir.), *Borders, Exiles, Diasporas*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 257-273.
DONADEY Anne, *Recasting Postcolonialism. Women Writing between Worlds*, Portsmouth (NH), Heinemann, 2001.
DOUIDER Samira, *Le Roman maghrébin et subsaharien de langue française : études comparées*, Paris, L'Harmattan, 2007.
DUGAS Guy, « Littérature d'auteurs-femmes au Maghreb », *Lettres et cultures de langue française*, n° 22, 2e sem. 1997, p. 69-74.
EL-GALAI Fatjha, *Littérature et deuxième génération maghrébine en France : les écrivains « beurs »*, Thèse DES, Fès, Université de Fès, 1994.
EVANS Jane E., « Re-inscribing the Body : a Study of Leïla Marouane's *Le Châtiment des hypocrites* », in Hoft-March E. et Holland Sarnicki J. (eds.), *Aimer et mourir : Love, Death, and Women's Lives in Texts of French Expression*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 190-211.
EVANS Jane E., *Tactical Silence in the Novels of Malika Mokeddem***,** Amsterdam/New York, Rodopi, coll. « Francopolyphonies », 2011.
Expressions maghrébines, vol. 7, n° 1, été 2008 : « La Littérature "beur" ».
Expressions maghrébines, vol. 8, n° 1, 2009 : « La Littérature féminine au Maroc ».
Expressions maghrébines, vol. 9, n° 1, été 2010 : « La Famille Amrouche ».
FAQIR Fadia (ed.), *In the House of Silence : Autobiographical Essays by Arab Women Writers*, Reading, Garnet Publishing Ltd., 1998.
FENDLER Ute, GILZMER Mechtild et BIENBECK Ricarda (dir.), *Transformations. Changements et renouveaux dans la littérature et le cinéma au Maghreb depuis 1990*, Bayreuth, 2012.
FERNANDES Martine, « La Guerre intérieure : la métaphore cognitive de la guerre dans *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar », *Nouvelles Études francophones*, n° 19, automne 2004, p. 147-156.
FERNANDES Martine, *Les Écrivaines francophones en liberté*, Paris, L'Harmattan, 2007.
FERNANDEZ PARRILLA (Gonzalo) et MONTORO MURILLO Rosario (éds.), *El Magreb y Europa : literatura y traducción*, Toledo, Escuela de Traductores de Toledo, 1999.
FISHER Dominique, « "Rue du phantasme" : paroles et regard(s) interdits dans *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui », *Présence francophone* (Canada), n° 50, 1997, p. 46-66.
FRANÇOIS Cyrille, « En Rupture d'Orient : Leïla Sebbar et *Shérazade* », in Chaulet-Achour C. (dir.), *Itinéraires intellectuels entre la France et les rives sud de la Méditerranée*, Paris, Karthala, 2010, p. 149-172.
GADANT Monique, « La Permission de dire "je". Réflexions sur les femmes et l'écriture à propos d'un roman d'Assia Djebar, *L'Amour, la fantasia* », *Peuples méditerranéens*, n° 48-49, juillet-décembre 1989, p. 93-106.
GAFAITI Hafid, « Écriture autobiographique dans l'œuvre d'Assia Djebar », in Joubert J.-L. et Mouralis B. (dir.), *Autobiographie et récits de vie dans les littératures africaines*, Paris, L'Harmattan, 1991.
GAFAITI Hafid, *Analyse du discours sur les femmes dans* La Répudiation *de Rachid Boudjedra*, Oran, Centre de Documentation en Sciences Humaines, 1982.
GAFAITI Hafid, *Féminisme et idéologie : Étude de* La Chrysalide *d'Aicha Lemsine*, Oran, Centre de Documentation en Sciences Humaines, 1982 ; rééd. Alger, OPU, 1984.

GAFAITI Hafid, *Les Femmes dans le roman algérien. Histoire, discours et texte*, Paris, L'Harmattan, 1996.
GEESEY Patricia, « Collective Autobiography : Algerian Women and History in Assia Djebar's *L'Amour, la fantasia* », *Dalhousie French Studies*, n° 35, été 1996, p. 153-167.
GEESEY Patricia, « Violent Days : Algerian Women Writers and the Civil Crisis », *The International Fiction Review*, vol. 27, n° 1-2 [en ligne : http://www.lib.unb.ca/Texts/IFR/bin/get.cgi? directory=Vol.27/& filename=Geesey.htm].
GEHRMANN Susanne et GRONEMANN Claudia (dir.), *Les Enjeux de l'autobiographique dans les littératures de langue française. Du genre à l'espace. L'autobiographie postcoloniale. L'hybridité*, Paris, L'Harmattan, 2006.
GHALEM Nadia et NDIAYE Christiane, « Le Maghreb », in Ndiaye C. (dir.), *Introduction aux littératures francophones : Afrique, Caraïbes, Maghreb*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.
GIRARDINI Élisa, « Leïla Sebbar : *Shérazade* », *Cahiers d'Algérie*, n° 1, 1986, p. 57-69.
GONTARD Marc (dir.), *Le Récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
GONTARD Marc, « Désir et subjectivité dans *Ni Fleurs ni couronnes* de Souad Bahéchar », in Gontard M. (dir.), *Le Récit féminin au Maroc*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
GONZALEZ-QUIJANO Yves, *Les Gens du livre : édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*, Paris, CNRS Éd., 1998.
GRONEMANN Claudia et GEBHARD Michael (dir.), *Masculinités maghrébines à négocier : conceptions littéraires et cinématographiques du masculin*, Amsterdam, Rodopi, 2012.
GRONEMANN Claudia et PASQUIER Wilfried (dir.), *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2012.
GRONEMANN Claudia, « Fictions de la relation père/fille : la déconstruction des mythes paternels dans Assia Djebar, *Nulle part dans la maison de mon père* », in Toro A. de, Zekri K., Bensmaïa R. et Gafaïti H. (dir.), *Repenser le Maghreb et l'Europe*. *Hybridations – Métissages – Diasporisations*, Paris, L'Harmattan, 2010.
GRONEMANN Claudia, *Postmoderne/postkoloniale Formen der Autobiographie in der französischen und maghrebinischen Literatur. Autofiction – Nouvelle Autobiographie – Double Autobiographie – Aventure du Texte*, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 2002.
HAMMOUD Adnan, *Livre et édition au Liban : réalité et politiques*, Beyrouth, Al-Markez al-loubnani lidirassat/Konrad Adenauer Stiftung, 2003.
HARGREAVES Alec G., « Language and Identity in Beur Culture », *French Cultural Studies*, vol. 1, n° 1, février 1990, p. 47-58.
HARGREAVES Alec G., *Voices from the North African Immigrant Community in France : Immigration and Identity in Beur Fiction*, New York/Oxford, Berg Publishers, 1991 [2e éd. 1997].
HAYES Jarrod, « Approches de l'homosexualité et de l'homoérotisme chez Boudjedra, Mammeri et Sebbar », *Présence francophone*, n° 43, 1993, p. 149-180.
HELM Yolande (dir.), *Malika Mokeddem : envers et contre tout*, Paris, L'Harmattan, 2001.
HELM Yolande, « Malika Mokeddem : le grain de l'image », *Expressions maghrébines*, n° 1, été 2002, p. 111-124.
HIDDLESTON Jane, *Assia Djebar : Out of Algeria*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006.
HOFT-MARCH Eilene et HOLLAND SARNICKI Judith (eds.), *Aimer et mourir : Love, Death, and Women's Lives in Texts of French Expression*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2009.
HORNUNG Alfred et ERNSTPETER Ruhe (dir.), *Postcolonialisme et autobiographie*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1998.
HUUGHE Laurence Christine, « Déconstruction du regard panoptique orientaliste : la contribution narrative d'Assia Djebar et de Leïla Sebbar », *Études francophones*, vol. 2, n° 15, automne 2000, p. 89-99.
HUUGHE Laurence Christine, *Écrits sous le voile. Romancières algériennes francophones – Écriture et identité*, Paris, Éd. Publisud, 2001.

ILARZEG Karima, « La Production littéraire marocaine d'expression française de l'Indépendance à 2000 : étude bibliométrique », *Revue de la Science de l'Information*, Rabat, n° 16, 2006.
JAY Salim, *Dictionnaire des écrivains marocains*, Casablanca, Eddif et Paris, Éd. Paris-Méditerranée, 2005.
JOUBERT Jean-Louis et MOURALIS Bernard (dir.), *Autobiographie et récits de vie dans les littératures africaines*, Paris, L'Harmattan, 1991.
KASSOUL Aïcha, « Femmes en texte. Petite histoire de la littérature algérienne d'expression française 1857-1950 », *Insaniyat*, n° 9, septembre-décembre 1999, p. 67-72.
KASSOUL Aïcha, « Hawa Djabali. Le couple en question », in Chaulet-Achour C. (dir.), *Diwan d'inquiétude et d'espoir. La littérature féminine algérienne de langue française*, Alger, ENAG, 1991, p. 153-173.
KEIL Regina, « Entre la Politique et l'esthétique – Littérature beur ou littérature franco-maghrébine ? », *Itinéraires et contacts de cultures*, n° 14, 2e sem. 1991, p. 159-169.
KHODJA Goucem Nadira, « *L'Amour, la fantasia* d'Assia Djebar. Une œuvre en fragments ou le langage en quête du sens », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010.
KHODJA Soumya Ammar, « Écritures d'urgence de femmes algériennes », *Clio – Histoire, femmes et société*, n° 9, 1999 [en ligne : http://clio.revues.org/index289.html].
KLEPPINGER Kathryn, « L'Invention du roman beur : Medhi Charef, Leïla Sebbar, Azouz Begag et Farida Belghoul », in Vitali I. (dir.), *Intrangers (I) – Post-migration et nouvelles frontières de la littérature beur*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan, coll. « Sefar », 2011, p. 21-46.
KREFA Abir, « Corps et sexualité chez les romancières tunisiennes. Enjeux de reconnaissance, coûts et effets des "transgressions" », *Travail, genre et sociétés*, vol. 2, n° 26, 2011, p. 105-128.
KREFA Abir, *Les Rapports sociaux de sexe dans un espace littéraire hétéronome. Le cas des écrivains tunisiens contemporains*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Lyon, Université Lyon 2, 2012 (sous la dir. de S. Faure).
KREFA Abir, *Romancières tunisiennes. Trajectoires et rapports de genre dans leurs textes romanesques*, Master 2 Recherche en Sociologie, Lyon, Université Lyon 2/ENS – LSH 2006.
LAOUEDJ Zineb, « Littérature féminine d'expression arabe en Algérie », in El Haggar N. (dir.), *La Méditerranée des femmes*, Paris, L'Harmattan, 2006.
LARONDE Michel (dir.), *Leïla Sebbar*, Paris, L'Harmattan, 2003.
LARONDE Michel, « Les Littératures des immigrations en France. Question de nomenclature et directions de recherche », *Le Maghreb littéraire*, n° 2, 1997, p. 25-55.
LARONDE Michel, « Métissage du texte beur », *Plurial*, n° 4, 1993, p. 101-121.
LARONDE Michel, *Autour du roman beur*. *Immigration et identité*, Paris, L'Harmattan, 1993.
LAZREG Marnia, « Féminisme et différence : les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie », *Cahiers du CEDREF*, n° 17, 2010.
LEBDAÏ Benaouda**, «** Nina Bouraoui ou l'écriture iconoclaste », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010.
LEPERLIER Tristan, *Le Champ littéraire algérien de langue française pendant la « décennie noire » (1989-2002)*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Paris, EHESS, sous la dir. de G. Sapiro [en cours].
LIONNET Françoise, « Narrative Journeys : The Reconstruction of Histories in Leïla Sebbar's *Les Carnets de Shérazade* », in Lionnet F., *Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1995.
LIONNET Françoise, « Narrative Strategies and Postcolonial Identity in Contemporary France : Leïla Sebbar's *Les Carnets de Shérazade* », in Brinker-Gabler G. et Smith S. (dir.), *Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 62-77.
LIONNET Françoise, *Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1995.
MARX-SCOURAS Danielle, « Mapping new Territory : a Study of physical Displacement in Leïla Sebbar's *Shérazade* », *Journal of Maghrebi Studies*, vol. 1-2, n° 1, printemps-automne 1993, p. 58-62.

MARX-SCOURAS Danielle, « On the Road : Leïla Sebbar's fugitive Heroines », *Research in African Literatures*, vol. 2, n° 23, été 1992, p. 195-201.
MATHIEU Martine, « *L'Amour, la fantasia*, ou la mémoire nomade d'Assia Djebar », *Cahiers de linguistique et de littérature*, n° 2, novembre 2001, p. 221-235.
MC ILLVANEY Siobhan, « Double Vision : The Role of the Visual and the Visionary in Nina Bouraoui's *La Voyeuse interdite* (*Forbidden Vision)* », *Research in African Literature*, n° 35, hiver 2004, p. 105-120.
MDARHRI-ALAOUI Abdallah, « La Place de la littérature "beur" dans la production franco-maghrébine », in Bonn C. (dir.), *Études littéraires maghrébines – Littérature des immigrations*, n° 7, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 41-50.
MDIDECH Jaouad, « Autoédition, l'aventure hasardeuse », *La Vie éco* (Maroc), 4 .02.2005.
MEBTOUCHE NEDJAI Fatma Zohra et YASSINE Souryana, « Constructions discursives implicites, transmission et apprentissage des interdits sexuels dans le roman *Oumelkheir* d'Houria Kadra-Hadjadji », in Charpentier I., Détrez C. et Kréfa A. (dir.), *Romancières du Maghreb : socialisations, identités et résistances*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », série « Littérature et société », 2012.
MEKAYSSI Abdelmajid, « L'Édition de jeunesse au Maroc : prise de conscience et évolution », in Pinhas L. (dir.), *Situations de l'édition francophone d'enfance et de jeunesse*, Paris, L'Harmattan, 2008.
MERINI Rafika, *Two Major Francophone Women Writers, Assia Djebar and Leïla Sebbar : A thematic Study of Their Works*, New York, Peter Lang Publishing, 1990.
MERMIER Franck, *Le Livre et la ville. Beyrouth et l'édition arabe*, Arles, Actes Sud, coll. « Sindbad », 2005.
MERTZ-BAUMGARTNER Birgit, « De la Révolte à la résignation, de l'espoir à la déception : une lecture comparée de *L'Interdite* et *Des Rêves et des assassins* de Malika Mokeddem », in Redouane N. et Mokaddem Y. (dir.), *1989 en Algérie : rupture tragique ou rupture féconde*, Toronto, La Source, 1999, p. 187-201.
MERTZ-BAUMGARTNER Birgit, « Leïla Marouane ou l'Art de la provocation », in Redouane N. (dir.), *Diversité littéraire en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 208-221.
MERTZ-BAUMGARTNER Birgit, *Ethik und Ästhetik der Migration. Algerische Autorinnen in Frankreich (1988-2003)*., Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004.
MILIANI Hadj, *Une Littérature en sursis ? Le champ littéraire de langue française en Algérie (1970-2000)*, Paris, L'Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2002.
MOHAMED SARI Latifa, « La Parole occultée ou le voile du silence – *Oran, Langue morte* d'Assia Djebar », in Bendjelid F., Daoud M. et Détrez C. (dir.), *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Éd. du CRASC, 2010.
MOHAMMEDI-TABTI Bouba, « Regard sur la littérature féminine algérienne. Les pionnières », *Algérie Littérature/Action*, Alger, Marsa Éd., n° 69-70, mars-avril 2003.
MOHANRAM Radhika, *Black Body. Women, Colonialism, and Space*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
MOKHTARI Rachid, *La Graphie de l'horreur – Essai sur la littérature algérienne (1990-2000)*, Alger, Éd. Chihab, 2002.
MOKHTARI Rachid, *Le Nouveau souffle du roman algérien. Essai sur la littérature des années 2000*, Alger, Éd. Chihab, 2006.
MURDOCH Adlai H., « Rewriting Writing : Identity, Exile and Renewal in Assia Djebar's *L'Amour, la fantasia* », *Yale French Studies*, n° 83, 1993, p. 71-92.
NAHLOVSKY Anne-Marie, *La Femme au livre. Les écrivaines algériennes de langue française*, Paris, L'Harmattan, 2010.
NAUDIER Delphine, « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones », *Sociétés contemporaines*, vol. 2, n° 78, 2010, p. 5-13.
NAUDIN Marie, « Romancières beures : un Orient amer », *Francographies*, n° 1 spécial, 1993, p. 129-134.
NDIAYE Christiane (dir.), *Introduction aux littératures francophones : Afrique, Caraïbes, Maghreb*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

NOTARD Émilie, « Les (mur)mur(e)s de cette féminité détestée dans *Nos Silences* de Wahiba Khiari », in Gronemann C. et Pasquier W. (dir.), *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2012, p. 21-40.
NUNLEY Charles, « From Shérazade to Shérazade : Self-fashioning in the Words of Leïla Sebbar », in Bishop M. (dir.), *Thirty Voices in the Feminine*, Amsterdam, Rodopi, 1996, p. 238-248.
ORLANDO Valerie, « À la Recherche du "devenir femme" dans le Troisième Espace de culture : *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts* de Leïla Sebbar », *Women in French Studies*, n° 2, automne 1994, p. 19-31.
ORLANDO Valerie, « Who's Covering Who in the Postmodern 90's ? Subverting the Orientalist Image in the Contemporary North African Francophone Text », *Romance Languages Annual*, n° 8, 1997, p. 97-103.
ORLANDO Valerie, *Nomadic Voices of Exile. Feminine Identity in Francophone Literature of the Maghreb*, Athens (Ohio), Ohio University Press, 1999.
PASQUIER Wilfried, « Décentrement du masculin dans *Les Funérailles* de Rachid Boudjedra et *Garçon manqué* de Nina Bouraoui », in Fendler U., Gilzmer M. et Bienbeck R. (dir.), *Transformations. Changements et renouveaux dans la littérature et le cinéma au Maghreb depuis 1990*, Bayreuth, 2012.
PASQUIER Wilfried, *Les Hommes approximatifs. Récits du masculin dans la littérature maghrébine d'expression française*, Thèse de Doctorat de Lettres Modernes, Mannheim, Université de Mannheim, sous la dir. de C. Gronemann [en cours].
PATANÈ Vincenzo, « Homosexuality in the Middle East and North Africa », in Aldrich R. (ed.), *Gay Life and Culture – A World History*, New York, Universe, 2006.
PATANÈ Vincenzo, *Arabi e noi – Amori gay nel Maghreb*, Rome, Deriveapprodi, 2002.
PETRICH Morena, « Du Silence à l'azur : la révolution autobiographique dans les romans d'Assia Djebar », *Interculturel Francophonies*, n° 17, 2010.
RAHARIJAONA Marie, *Les Femmes africaines en immigration (Calixthe Beyala, Leïla Sebbar et Michèle Rakotoson)*, Thèse de Doctorat de Lettres, Paris, Université Paris Est, 2009.
RAO Sathya, « Corps, exil et temporalité dans *L'Amande* », in *Poexil. Temporalités de l'exil*, Montréal, Université de Montréal, 2007.
Recherches & Travaux (Grenoble, Ellug), n° 76, 2010 : « Écrire en temps de détresse : le roman maghrébin francophone ».
REDOUANE Najib (dir.), *Diversité littéraire en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2009.
REDOUANE Najib et BENAYOUN-SZMIDT Yvette (dir.), *Assia Djebar*, Paris, L'Harmattan, 2008.
REDOUANE Najib et BENAYOUN-SZMIDT Yvette (dir.), *Malika Mokeddem*, Paris, L'Harmattan, 2003.
REDOUANE Najib et MOKADDEM Yamina (dir.), *1989 en Algérie : rupture tragique ou rupture féconde*, Toronto, La Source, 1999.
REDOUANE Najib, « Au Cœur de la métamorphose humaine ou *Une Femme tout simplement* de Bahaa Trabelsi », in Redouane N., *Écritures féminines au Maroc : continuité et évolution*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 251-273.
REDOUANE Najib, *Écritures féminines au Maroc – Continuité et évolution*, Paris, L'Harmattan, 2007.
REGAIEG Najiba, *De l'Autobiographie à la fiction ou le je(u) de l'écriture dans l'œuvre d'Assia Djebar*, Sfax, CAEU Med Ali Éd., 2004.
RICCIARDI Gabriella, « Shérazade and Female Freedom », *Women in French*, n° 4, automne 1996, p. 111-118.
ROCCA Anna, « Assia Djebar's *Nulle part dans la maison de mon père* : telling her Truth and reconfiguring the World », *Women in French Studies*, 2011, p. 112-124.
ROCCA Anna, *Assia Djebar, le corps invisible. Voir sans être vue*, Paris, L'Harmattan, 2005.
ROSCOE Will et O'MURRAY Stephen, *Islamic Homosexualities : Culture, History, and Literature*, New York, New York University Press, 1997.
RUHE Ernstpeter (dir.), *Assia Djebar*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001.

SAÏGH BOUSTA Rachida, « Écriture par-dessus la mémoire – *Oser vivre* de Siham Benchekroun », in Saïgh Bousta R., *Romancières marocaines – Épreuves d'écritures*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 107-125.
SAÏGH BOUSTA Rachida, *Romancières marocaines – Épreuves d'écriture,* Paris, L'Harmattan, 2005.
SALVODON Marjorie, « Les Frontières du corps identitaire : *Garçon manqué* de Nina Bouraoui », *CELAAN, Revue du Centre d'Études des Littératures et des Arts d'Afrique du Nord*, vol. 4, n° 1-2, Fall 2005, p. 136-144.
SEGARRA Marta, *Leur Pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb,* Paris, L'Harmattan, 1997.
SERRANO MANES Montserrat, « Nina Bouraoui, ou le regard libérateur d'une écriture migrante », *Francofonia* (Cadiz), n° 12, 2003, p. 181-193.
SHERZEZ Dina, « Effets d'intertextualité dans *Shérazade*, et *Les Carnets de Shérazade* de Leïla Sebbar », in Brami J. (dir.), *Regards sur la France des années 1980 : le roman*, Stanford, Anma Libri, 1994, p. 21-31.
SIMON Anne, « Foucault au hammam : le dévoilement du panoptisme chez les romancières algériennes contemporaines », *Contemporary French & Francophone Studies,* vol. 11, n° 4, 2007.
Sociétés contemporaines, vol. 2, n° 78, 2010 : « Genre et activité littéraire : les écrivaines francophones ».
SOLER Ana, « Un Espace littéraire empreint de violence : *Nouvelles d'Algérie* de Bey », in Redouane N. (dir.), *Diversité littéraire en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 97-116.
STORA Benjamin, « Womens' Writing between two Algerian Wars », *Research in African Literature*, vol. 3, n° 30, automne 1999, p. 78-94.
TABTI MOHAMMEDI Bouba, *Maïssa Bey. L'écriture des silences*, Blida, Éd. du Tell, 2007.
TALAHITE Anissa, « Odalisques et pacotille : Identity and Representation in Leïla Sebbar's *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts* », *Nottingham French Studies*, vol. 2, n° 37, automne 1998, p. 62-72.
TORO Alfonso de, ZEKRI Khalid, BENSMAÏA Réda et GAFAÏTI Hafid (dir.), *Repenser le Maghreb et l'Europe. Hybridations – Métissages – Diasporisations*, Paris, L'Harmattan, 2010.
URBANI Bernard, « Écriture et engagement dans l'œuvre d'Assia Djebar », *Interculturel Francophonies*, n° 17, 2010.
VALAT Colette, « Maïssa Bey : l'écriture de la révolte », *Horizons maghrébins*, n° 60, 2009, p. 11-32.
VAN DER PÖEL Ième, « Cri de cœur, cri de corps : la représentation du corps dans l'œuvre d'Assia Djebar », *Le Maghreb littéraire* (Toronto), n° 3, 1998, p. 19-35.
VAN DER PÖEL Ième, « Leïla Marouane et Rachid Boudjedra : le roman franco-algérien entre farce et tragédie », in Bechter-Burtscher B. et Mertz-Baumgartner B. (dir.), *Subversion du réel : stratégies esthétiques dans la littérature algérienne contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 173-183.
VITALI Ilaria (dir.), *Intrangers (I) – Post-migration et nouvelles frontières de la littérature beur*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan, coll. « Sefar », 2011.
VITALI Ilaria (dir.), *Intrangers (II) – Littérature beur, de l'écriture à la traduction*, Louvain-la-Neuve, Academia/L'Harmattan, coll. « Sefar », 2011.
VOGL Mary B., « Using the Art to Teach. Assia Djebar's *Femmes d'Alger dans leur appartement* », *The French Review*, n° 76, mars 2003, p. 692-720.
ZAGANIARIS Jean, « La Question Queer au Maroc : identités sexuées et transgenre au sein de la littérature marocaine de langue française », *Confluences Méditerranée*, n° 80, février-mars 2012, p. 145-161.
ZEKRI Khalid, « Littérature marocaine et transgression de l'hétéronormativité », in Zoberman P. (dir.), *Queer : autres temps, autres lieux*, Paris, L'Harmattan, 2008.
ZEKRI Khalid, « Récits homoérotiques et récits au féminin dans la littérature marocaine », in GRONEMANN Claudia et PASQUIER Wilfried (dir.), *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2012, p. 231-247.

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

Islam, sociétés musulmanes – Généralités

BENKHEIRA Mohamed, *L'Amour de la loi – Essai sur la normativité en islam*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
CHEBEL Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans – Rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995.
DOUTE Edmond, *La Société musulmane au Maghreb – Magie et religions dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909.
FLANQUART Hervé, *Croyances et valeurs chez les jeunes Maghrébins*, Paris, Éd. Complexe, 2003.
KRISTIANASEN Wendy, *Voyages au cœur de la planète islam – Diversité des sociétés musulmanes*, Paris, Éd. du Cygne, 2011.
MERVIN Sabrina, *Histoire de l'Islam. Doctrines et fondements*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Université », 2000.
MORGAN George et POYNTING Scott (dir.), *Global Islamophobia : Muslims and Moral Panic in the West*, London, Ashgate, 2012.
RUGH William A., *Arab Mass Media : Newspapers, Radio, and Television in Arab Politics*, Greenwood Publishing Group, 2004.

Algérie – Histoire, sociologie, démographie

ADDI Lahouari, *Les Mutations de la société algérienne – Famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 1999.
AMRANE MINNE Danièle Djamila, *La Guerre d'Algérie (1954-1962). Femmes au combat*, Alger, Éd. Rahma, 1993.
AMRANE MINNE Danièle Djamila, *Les Femmes algériennes dans la guerre*, Paris, Plon, 1991.
AREZKI Dalila, « Conséquences psychologiques de l'éducation sous l'emprise du phénomène d'acculturation dans la famille algérienne », *Études psychanalytiques*, n° 2, 2000.
BEN MANSOUR Latifa, *Frères musulmans, frères féroces – Voyage dans l'enfer du discours islamiste*, Paris, Ramsay, 2002.
BOUATTA Chérifa, « Feminine Militancy : *Moudjahidates* during and after the Algerian War », in M. Moghadam V. (éd.), *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Societies*, London, Zed Books/Oxford University Press, 1994.
BOUCEBCI Mahmoud, *Psychiatrie, société et développement*, Alger, Éd. SNED, 1979.
BRAHIMI Brahim, *Le Pouvoir, la presse et les intellectuels en Algérie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et perspectives méditerranéennes », 1990.
CHAREF Abed, *Algérie, le grand dérapage*, Paris, Éd. de L'Aube, 1994.
CHARPENTIER Isabelle, « L'"Obsession" de dire la/les guerre(s) algérienne(s) – (En)jeux de mémoire et de résilience dans les nouvelles *Passion d'Algérie – Chroniques de tourments et d'obsessions* de Badra Moutassem-Mimouni (2006) », *Ariane*, Revue Internationale d'Études Francophones (Yaoundé, Cameroun), n° 1, 2012.
DIB-MAROUF Chafika, *Fonction de la dot dans la cité algérienne – Le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son hawz*, Alger, OPU, 1984.
DURANTON-CRABOL Anne-Marie, *Le Temps de l'OAS*, Paris, Complexe, 1995.
HACHIMI ALAOUI Myriam, *Les Chemins de l'exil. Les Algériens exilés en France et au Canada depuis les années 90*, Paris, L'Harmattan, 2007.
HAMMOUDA Nacer-Eddine et CHERFI FEROUKHI Kahina, « La Nuptialité en Algérie : quelle transition ? », Princeton, IUSSP, 2009, [en ligne : http://iussp2009.princeton.edu/abstractViewer.aspx?submissionId=93174].

HAMOUDA Mohamed, « L'Enseignement de la psychiatrie dans l'ouest algérien de 1978 à nos jours », communication au colloque « Transmission, mémoire et traumatisme », Oran, 9-10 mai 2003.
HARRISON Alexander, *Le Défi à De Gaulle. L'OAS et la contre-révolution en Algérie 1954-1962*, Paris, L'Harmattan, 2008.

IMACHE Djediga et NOUR Inès, *Algériennes : entre Islam et islamisme*, Aix-en-Provence, Édisud, 1994.
KATEB Kamel, « Démographie et démocratisation de l'enseignement en Algérie », *Maghreb-Machrek*, n° 171-172, juin 2001, p. 95-110.
KATEB Kamel, « Emploi féminin, politique et société en Algérie », in Achy L. (dir.), *Marché du travail et genre : Maghreb-Europe*, Bruxelles, Dulbea, 2004, p. 129-144.
KATEB Kamel, « Polygamie et répudiation dans le marché matrimonial algérien pendant la période coloniale », *Cahiers québécois de démographie*, vol. 29, n° 1, 2000, p. 1-32.
KATEB Kamel, « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *Genre, sexualité et société*, n° 6 , automne 2011, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 27 février 2012 [en ligne : http://gss.revues.org/index1987.html].
KATEB Kamel, *École, population et société en Algérie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
KATEB Kamel, *Fin du mariage traditionnel en Algérie ? 1876-1998. Une exigence d'égalité des sexes*, Paris, Bouchène, 2001.
KAUFFER Rémi, *OAS. Histoire d'une guerre franco-française*, Paris, Seuil, 2002.
LABAT Séverine, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Seuil, 1995.
LACOSTE Yves, « Les Causes spécifiques du drame algérien ou le slogan de la guerre d'indépendance incomplète », *Hérodote*, n° 77, avril-juin 1995.
LALAMI-FATES Fériel, « Les Femmes au cœur des violences », *Confluences Méditerranée*, n° 25, printemps 1998.
LEVEAU Rémy [dir.], *L'Algérie dans la guerre*, Bruxelles, Complexe, 1995.
MALTI Djallal, *La Nouvelle Guerre d'Algérie. Dix clés pour comprendre*, Paris, La Découverte, 1999.
MARTINEZ Luis, « Algérie : les massacres de civils dans la guerre », *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 8, n° 1, 2001.
MARTINEZ Luis, « Algérie, les étapes de la réconciliation nationale », *Annuaire de l'Afrique du Nord* (CNRS), 2000.
MARTINEZ Luis, « Le Cheminement singulier de la violence islamiste en Algérie », *Critique internationale*, n° 20, juillet 2003.
MARTINEZ Luis, « Les Obstacles à la politique de réconciliation nationale », *Annuaire de l'Afrique du Nord* (CNRS), 2002.
MARTINEZ Luis, *La Guerre civile en Algérie. 1990-1998*, Paris, Karthala, col1. « Recherches internationales », 1998.
MARTINEZ Luis, *Violence de la rente pétrolière. Algérie – Irak – Libye*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010.
MOUTASSEM-MIMOUNI Badra, *Naissance et abandon en Algérie*, Paris, Karthala, 2001.
OUADAH-BEDIDI Zahia, « Avoir 30 ans et être encore célibataire. Une catégorie émergente en Algérie », *Autrepart*, n° 34, 2005, p. 29-49.
OUADAH-BEDIDI Zahia, « Le Mariage au cœur du rapport individu-famille-société », in Vallin J. (dir.), *Du Genre et de l'Afrique. Hommage à Thérèse Locoh*, Paris, INED, 2009, p. 179-194.
REBZANI Mohamed, *La Vie familiale des femmes algériennes salariées*, Paris, L'Harmattan, 1997.
SADOU Houria, « Scolarisation, travail et genre en Algérie », *Afrique et développement*, vol. XXXII, n° 3, 2007.
SEFERDJELI Ryme, *« Fight with us, Women, and we will emancipate you » : France, the FLN, and the Struggle over Women during the Algerian War*, Ph.D., London, London School of Economics, University of London, 2005.
VANDEVELDE-BAILLIERE Hélène, *Malgré la Tourmente*, Paris, Éd. G.A. Pajeau, 1994.

ZERDOUMI Nefissa, *Enfants d'hier. L'éducation des enfants en milieu algérien*, Paris, Maspero, 1982.

Maroc – Histoire, sociologie, démographie

AZELMAT Ayad (dir.), *Enquête de panel sur la population et la santé*, Rabat, Ministère de la Santé, 1996.
BELARBI Aicha (dir.), *Femmes rurales*, Casablanca, Le Fennec, 1997.
BERNICHI Loubna, « Le Mariage des mineures sévit toujours au Maroc », *Maroc-Hebdo*, 6 avril 2008.
DIALMY Abdessamad, *Jeunesse, sida et islam au Maroc*, Casablanca, Eddif, 2000.
ECH-CHENNA Aïcha, *Miseria*, Casablanca, Le Fennec, 1997.
FERRIE Jean-Noël, BOËTSCH Gilles et OUAFIK Amina, « "Vécu juridique", norme et sens de la justice : à propos de l'avortement au Maroc », *Droit et société*, n° 28, 1994, p. 677-689.
KATEB Kamel, « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb », *Genre, sexualité et société*, n° 6 , automne 2011, mis en ligne le 01 décembre 2011, consulté le 27 février 2012 [en ligne : http://gss.revues.org/index1987.html].
NAAMANE GUESSOUS Soumaya, *Grossesses de la honte – Enquête raisonnée sur les filles-mères et les enfants abandonnés au Maroc*, Casablanca, Le Fennec, 2005.
TINOUCH-STUCKI Myriam, *Dire la maternité célibataire. Étude menée entre Casablanca et Rabat (Maroc)*, Mémoire de Licence en Ethnologie, Neuchâtel (Suisse), Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Institut d'Ethnologie, 2004.
VERMEREN Pierre, *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, Paris, La Découverte, 2009.
VERMEREN Pierre, *Le Maroc de Mohammed VI. La transition inachevée*, Paris, La Découverte, 2009.
VERMEREN Pierre, *Le Maroc en transition*, Paris, La Découverte/Syros, 2001.
VERMEREN Pierre, *Le Maroc*, Paris, Éd. Le Cavalier bleu, 2007.
VERMEREN Pierre, *Maghreb – Les origines de la révolution démocratique*, Paris, Hachette Pluriel, 2011.

Sociologie/Anthropologie/Ethnologie/Psychologie (Généralités)

BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc J. D., « Sur les Ruses de la raison impérialiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 121-122, mars 1998, p. 109-118.
BOURDIEU Pierre, « Mais qui a créé les créateurs ? », in Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 207-221.
BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1985 [1re éd. 1979].
BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1989 [1re éd. 1980].
BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984.
COLLOVALD Annie, « Identité(s) stratégique(s) », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 73, juin 1988, p. 29-40.
CYRULNIK Boris et SERON Claude (dir.), *La Résilience ou comment renaître de sa souffrance*, Paris, Fabert, coll. « Penser le monde de l'enfant », 2004.
CYRULNIK Boris, *Le Murmure des fantômes*, Paris, Odile Jacob, 2003.
CYRULNIK Boris, *Les Vilains petits canards*, Paris, Odile Jacob, 2001.
CYRULNIK Boris, *Un Merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999.
DE CERTEAU Michel, *L'Invention du quotidien – Arts de faire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 146, 1998 [1re éd. 1980].
DEVEREUX Georges, « Considérations ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté », in Devereux G., *Ethno-psychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972 [1re éd. 1957].
DEVEREUX Georges, *Ethno-psychanalyse complémentaire*, Paris, Flammarion, 1972 [1re éd. 1957].
FOSSE-POLIAK Claude, *La Vocation d'autodidacte*, Paris, L'Harmattan, 1992.
FOUCAULT Michel, *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, 1969.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, vol. 2 : *1976-1988*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001.
FOUCAULT Michel, *Les Anormaux*, Paris, Gallimard/Le Seuil, coll. « Hautes études », 1999.
HOGGART Richard, *La Culture du pauvre – Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, coll. « Le Sens commun », 1970.
MEAD Margaret, *Le Fossé des générations*, Paris, Denoël, 1971.
RITZER George, *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots : The Basics*, Boston, McGraw-Hill, 2007.
ROQUE Maria-Angels, « Les Cultures, éléments vitaux des civilisations », *Les Cahiers de Confluences* : « Cultures du Maghreb », Paris, L'Harmattan, 1996, p. 11-33.
SAYAD Abdelmalek, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck, Éd. universitaires, 1991.
SAYAD Abdelmalek, *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, t. 2. *Les Enfants illégitimes*, Paris, Éd. Raisons d'Agir, 2006.
WEBSTER Hutton, *Le Tabou – Étude sociologique*, Paris, Payot, 1952.