

L'honneur revisité dans le discours des femmes algériennes : étude sociolinguistique

Nedjai fatma zohra
Université de Tizi-ouzou

La représentation de l'honneur ,dans les pays du Maghreb, est intimement liée à la pureté sexuelle de la femme qui trouve son ultime consécration dans la préservation de la virginité comme le soulignent plusieurs anthropologues et écrivains pour ne citer, entre autres, que Bennoune, M,(1999), Guessous Naanane S., (1990),Bouhdiba, A(1998), M., Khadra Hadjadji,H.,(1989). Cette recherche s'inscrit dans les études de langage and gender¹ et plus particulièrement dans celles orientées vers les rapports de pouvoir entre l'homme et la femme qui consistent à considérer les différences sociales sexistes en termes de supériorité/infériorité construites par une idéologie patriarcale androcentrique (Bourdieu² et Foucault³).La dominance indirecte dans sa forme ' de violence douce' comme la nomme Bourdieu puise sa légitimité d'abord dans la culture orale et puis dans les religions monothéistes. La culture orale a non seulement catégorisé la culture des hommes et des femmes, mais aussi la représentation de l'honneur des uns et des autres en relation avec la sexualité. La discrimination sexuelle du genre a construit le modèle masculin /féminin et par conséquent, un discours de deux poids deux mesures qui autorise libertinage à l'homme et inflige abstinence à la femme, dont la symbolique a été et demeure jusqu'à une grande mesure forgée dans le tabou de la virginité. De surcroît, la religion musulmane a renforcé cette discrimination sociale et sexuelle : au commencement, il y avait le mythe de la naissance d'Eve de la côte d'Adam, adopté par les trois religions monothéistes qui préfigure de la domination de l'homme qui s'est réservé une position haute dès le départ (N.EL SAADAOU). Celle-ci écrit à cet effet : *L'islam demeure donc conforme à la tradition judaïque selon laquelle, c'est la femme qui a enfreint la loi divine, s'allie à Satan et est le symbole de la sexualité. L'homme en revanche, bien qu'il soit lui aussi doté de sexualité puissante, ne commet le péché que s'il y est entraîné par le don de séduction diabolique de la femme*⁴.

L'objectif de ce papier est de tenter d'analyser comment les femmes discourent de la perte de virginité et comment les rapports de pouvoir entre les femmes et les hommes influent leur représentation de la sexualité féminine dans un contexte algérien, en général, et kabyle en particulier, d'une part, et comment nos informatrices expriment leur attitude vis-à-vis de celle qui perd sa virginité : est-elle responsable /victime, active /passive, en d'autres termes, est-elle un objet qui subit le déshonneur de l'impureté sexuelle ou est-elle quelqu'un qui prend son destin en main ? Notre démarche consiste à présenter, la méthodologie, le profil des informatrices, l'analyse et l'interprétation des données.

1) Méthode et corpus :

a) Méthode : Nous proposons de mener une analyse qualitative dont le cadre méthodologique est pluridisciplinaire faisant appel à la pragmatique d'Austin concernant les actes de langage, l'analyse du discours fondée sur l'interprétation contextuelle selon Gumperz⁵ ayant comme toile de fond l'ethnographie de communication qui met en lumière 'ways of speaking'⁶ autrement dit, les différentes façons de parler, des femmes qui en tant que productrices de discours sont considérées comme des faiseuses de culture pour traduire 'makers of culture'⁷, une optique différente de celle qui les désigne dans les discours officiels algériens de 'gardiennes de tradition', appellation à laquelle nous reviendrons ultérieurement.) Cette manière de considérer les femmes comme des 'cultural agents' souligne aussi l'importance de la prise en charge de pratiques langagières diversifiées dans différentes cultures. L'ethnographie de communication comme méthode d'analyse nous permettra d'inférer la culture de nos informatrices à partir de l'analyse de leurs intentions et discours en prenant en compte le contexte historique, social global et son impact sur le spécifique. Il est évident que les discours des informatrices ne peuvent être interprétés adéquatement que s'ils sont mis en contexte algérien berbéro-arabo musulman. Notre analyse de leurs discours est plus proche de l'analyse interactionnelle dans le sens où nous étions destinataire de leurs allocutions et désignée comme l'interprète de leurs intentions. Lors de l'analyse nous avons tenté d'isoler les indices linguistiques sur la base de la deixis je /elle, présent /passé, et sur l'analyse lexicale en tenant compte du contexte algérien. Il est important de voir le discours comme une relation, par rapport au milieu social, lieu d'acquisition du langage avec le réseau de

représentations qu'il sous-tend, d'une part, et une relation à l'Autre, d'autre part.⁸ Sur le plan socioculturel, il nous faut prendre en charge, la contextualisation des énoncés, telle que posée par GUMPERZ J.J., dans l'interprétation des discours en posant la langue comme ayant deux fonctions : communicative et identitaire d'après BLANCHET.P.H.⁹

Par ailleurs, nous prenons en charge l'approche gumperzienne sur l'alternance codique (AC) chaque fois qu'elle se manifeste dans les discours des informatrices pour analyser et interpréter leurs intentions relatives aux thèmes de cette recherche. Quelles sont ses implications et ses fonctions dans les discours oraux des informatrices par rapport à la typologie de GUMPERZ,J.J., en l'occurrence, en tant que citations, désignation d'un interlocuteur, interjections, réitération, modalisation d'un message, personnalisation versus objectivation, pragmatique ou euphémisation.¹⁰

b) Profil des informatrices :

1) Le plurilinguisme des informatrices : Nos informatrices résident dans deux wilayas limitrophes de Boumerdès et de Tizi Ouzou (Algérie). La plupart sont bilingues ou trilingues. La majorité parle couramment le français, en plus d'une des deux langues maternelles, le kabyle (une variété de tamazight) ou l'arabe algérien. Une précision s'impose quant à cette dernière appellation. L'arabe algérien ou l'algérien représente la langue la plus parlée par les Algériens et ressemble à l'arabe marocain et au tunisien .C'est « *la langue véhiculaire dans les communications inter-algériennes entre locuteurs berbérophones de différentes variétés et entre ceux-ci et les locuteurs arabophones* », écrit DOURARI, A.,¹¹ à qui nous empruntons le concept. Nous désignerons désormais le français, le kabyle et l'algérien et la langue maternelle respectivement par (F, K, A et LM).

2) Commentaires des informatrices : Nous avons choisi ,au départ, un salon de coiffure situé dans la zone de La « Nouvelle Ville » de Tizi Ouzou où nous étions cliente - pour réaliser notre enquête une chez qui -. La coiffeuse, en tant qu'« amie » des autres clientes et de nous-mêmes a joué le rôle d'intermédiaire. Ce qui nous a permis d'établir une relation sécurisante entre les enquêtées et l'enquêteur. Nous avons aussi fait les interviews dans les salles d'attentes de médecins/dentistes, dans les locaux universitaires : (la bibliothèque, les bureaux administratifs et nos classes, dans la maison de jeunes de Tizi Ouzou,

dans un bureau d'une association bénévole, et auprès des voisines à Dellys.

Nous avons encouragé les informatrices à exprimer librement leurs remarques et commentaires en relation avec le contenu du questionnaire si elles jugeaient nécessaire de le faire. Nous avons consigné leurs propos au même endroit que leurs réponses, en leur présence. La plupart des commentaires spontanés ont été énoncés en, (F), en plus de l'alternance codique(AC) en K/A. Ceci explique pourquoi le corpus en majorité a été transcrit en français directement sauf quand il contenait une alternance codique d'une des langues maternelles, nous avons utilisé des symboles phonétiques (voir liste des symboles).

3) Analyse du discours : L'analyse qualitative est fondée sur les discours en guise de commentaires à la question qui se présente ainsi:

Utilisez vous l'expression HaDa aib/ aar /Hchouma (c'est une honte) quand :une fille perd sa virginité ?

La variation des attitudes à l'égard de la perte de la virginité est dictée par rapport à la relation que les informatrices entretiennent avec l'objet tabou, la deixis je /elle, et le passé/le présent. Considérons le corpus suivant et son analyse linguistique et interprétative .

a) Sans opinion :

Samia : « Je ne peux pas la juger »

Kamélia : « Je n'ai jamais rencontré une fille non vierge alors je ne sais pas quoi en penser. »

Le discours de Samia indique un manque d'implication à travers la négation « *ne...pas* pouvoir « *juger* », qui semble à première vue euphorique parce que JE ne s'oppose pas à ELLE. Refuser de juger autorise à dire que l'informatrice ne veut pas se positionner dans un rapport supérieur/inférieur, celui de juge/jugée. Mais nous nous demandons si ce discours, sous une apparence consensuelle ne trahit pas en réalité, la non prise de position. Ceci rejoint quelque part Kamélia qui ne peut pas se faire une opinion sous prétexte qu'elle n'a pas expérimenté cette situation ; donc, selon cette informatrice, l'opinion s'édifie par Soi et par l'expérience de son propre vécu, excluant par-là l'apport de la société. En réalité, l'informatrice vit une situation conflictuelle interne. En voulant rejeter l'adhésion à la norme dogmatique traditionnelle préétablie en tant que transmission de l'archive, elle n'arrive pas à construire sa propre opinion, car elle ne veut pas endosser la responsabilité d'une position, qu'elle semble esquisser. Le discours

linguistiquement neutre de Kamélia nous interpelle à plus d'un titre. Refuser d'opiner, c'est avouer implicitement soit converger dans le même sens que le groupe d'appartenance, soit s'interdire d'anathématiser sur des comportements préalablement définis par les faiseurs d'opinion, c.à.d. les forces dominantes qui obstruent le chemin à ceux et celles qui aspirent à leur *émergence en tant qu'entités sociales distinctes*¹². Dans un cas ou l'autre, l'agentivité de l'informatrice semble effacée. Ceci nous pousse à relier cette état à l'absence de l'esprit critique et créatif qui a été inhibé par des facteurs globaux et l'instrumentalisation de l'idéologie religieuse islamique, la culture oppressive du système politique algérien¹³ et la culture orale de la peur. Ainsi, cette dernière inhibe la liberté d'expression. Ce qui est d'ailleurs encouragé par l'adage populaire 'elli Kaf slem' (Celui qui a peur, a la paix).

En plus, le fait que Kamélia avoue n'avoir jamais rencontré une fille non vierge, peut s'interpréter de deux manières ; la rareté des filles non vierges signifie soit que le tabou est maintenu, ce qui est relativement vrai, soit que les non vierges ne se réclament pas comme telles et se cachent pour ne pas être stigmatisées par une société rigoriste puriste et oppressive. Toutefois, ce déni ne signifie nullement que ceci n'existe pas comme il est aisé de l'inférer des discours suivants.

b) Agentivité de victimisation et d'impuissance : Yasmina-
« Celle qui perd sa virginité ? aHlîl » (la pauvre).

L'expression synthétique « aHlîl » en K est polémique. NACIB, Y., l'explique ainsi : « (Elle) suppose une compassion à la douleur de l'autre qu'on a déjà éprouvée ». ¹⁴ L'alternance codique en kabyle a une fonction d'appartenance identitaire. Elle se laisse interpréter comme une stratégie équivalente 'à ce que la prosodie ou d'autres processus syntaxiques ou lexicaux dans les situations monolingues. Elle engendre les présupposés qui permettent de décoder le contenu de ce qu'on dit.' ¹⁵ Par cette expression, l'informatrice condense à la fois la compassion, l'angoisse de la perte de la virginité et les conséquences y découlant dans l'imaginaire de l'informatrice, selon les représentations traditionnelles. Ceci autorise une interprétation contextualisée de l'énoncé « aHlîl » dans la société d'aujourd'hui. Il traduit, ainsi une forme d'impuissance de JE en rapport avec le poids de la norme de la morale. Il aurait une valeur déictique de l'anaphore à la représentation référentielle de la perte de la virginité entre un passé et un présent. L'existence de cette propriété différentielle permet de saisir le lien entre

deixis et modalisation. Celle-ci révèle la subjectivité du sujet parlant, qui est dans ce cas consensuelle avec ELLE et en rupture avec la norme du passé.

Il est important de souligner que Yasmina ne s'imagine pas la perte de virginité que sous sa forme de violence ou d'abus, c'est la raison pour laquelle celle qui perd sa virginité est d'emblée catégorisée comme un objet passif sans volonté, c.à.d. une victime de la violence masculine. Une victime qui doit endosser seule la responsabilité de la faute, car selon la culture algérienne, c'est à la femme que revient la responsabilité de la préservation de la pureté sexuelle et l'honneur des hommes¹⁶. *AHilil*, est une interjection qui condense tout le malheur de la faute, l'impuissance de l'informatrice devant la condamnation sans équivoque de la société.

c) Ambivalence : Fatiha : « *On ne devrait pas la condamner, je suis une fille et j'ai des filles. La même chose peut leur arriver.* »

Kahina- « *J'hésite. J'ai bien envie de dire que ce n'est pas « 'ayb. » Mais je ne suis pas sûre de pouvoir accepter que ma fille perde sa virginité.* »

On peut lire chez Fatiha, d'abord, une forme de condescendance à l'égard de celle qui perd sa virginité traduite par la représentation de victimisation. L'idée de victimisation est renforcée par l'usage de « ON » signifiant une recherche de connivence entre le je+les autres, pour insister sur la déculpabilisation de la violée, d'où l'usage du déontique « *devrait* » et la négation (*ne...pas*). Toutefois, l'attitude consensuelle est modulée par le mode conditionnel de « *devrait* » qui est aussi une incorporation de la représentation des Autres.¹⁷ Le conditionnel dénonce le creuset entre un souhait de Soi et une réalité des Autres. L'informatrice pense qu'implicitement que la victime n'est pas responsable du déshonneur, mais elle demeure, toutefois, socialement condamnable. Le « *devoir* » a une valeur de recommandation et s'adresse à chacun et à tout le monde. Toutefois, la posture de victimisation dont il est question ici diffère de la première vision. L'argument déculpabilisant avancé est subjectif et culturel à la fois. Subjectif, parce que le JE de l'informatrice se confond avec ELLE en tant que *fille*. L'Autre (fille) devient Même et génère un mouvement de sympathie consensuel pour élarger l'angoisse du viol qui peut concerner toute fille comme l'adjectif « *même* » le souligne. Sur le plan culturel, cette attitude reflète un préposé culturel référant à la morale prohibant un type de raillerie à l'égard de ceux/celles

frappé(e)s d'un malheur quelconque, appelée, en A, « *ešfaya* » (jouir des malheurs d'autrui). La raillerie se situe en infraction des règles de bienséance, et peut être considérée comme un tabou religieux tel que le signifie le verset coranique : « *la yaskru qawmun min qawmin (...)wala nisâ ?un min nisâ ?in(...) walâ tanabazû bel ?lqâbi bi?sa lismu elfusuqu ba'del ?inâni,* »¹⁸. L'interdiction de la moquerie se justifie par le fait qu'elle peut déclencher la colère du divin, et provoquer le même malheur, comme l'appuie le proverbe « *elli ye Dhek yelHeq* » (Celui qui rira, son tour arrivera).¹⁹ Nous pouvons lire à travers ce discours, une stratégie de condescendance qui permet de tirer profit de la transgression et de la norme²⁰ et d'afficher une attitude de tolérance. Toutefois, la consensualité envers la perte de virginité de l'Autre chez Kahina provoque l'effet inverse sur le Même qui s'éclate et marque le pointage entre ELLE et JE, d'où la distinction entre une attitude de tolérance vis-à-vis de l'Autre et une attitude d'ambivalence à l'égard du Moi, matérialisée par « *ma fille* ». L'informatrice n'est pas sûre de pouvoir accepter si cela arrive à sa fille qu'elle exprime par le verbe « *J'hésite* », puis comme si elle veut dépasser ce conflit interne qu'elle extériorise par une paraphrase, « *J'ai bien envie de dire que ce n'est pas « 'ayb » mais...* », enfin elle se rétracte en utilisant « *mais* ». Le « *mais* » met en opposition un désir de dire et une incapacité de dire. Ce conflit entre deux visions moderne et traditionnelle, crée ambivalence pour être finalement tranché en faveur de l'adhésion à la norme traditionnelle et de l'identité sociale. C'est « le Moi » en tant que conscience collective qui freine l'autre Moi reconstruit dans une perspective nouvelle en quête de la libération du corps.

Il y a comme un mouvement de va-et-vient entre une quête identitaire émancipatrice nouvelle qui est freinée par le poids de la norme traditionnelle du groupe d'appartenance. En conclusion, il est possible d'avancer que le PAREIL entre « *ma fille* » et l'Autre, crée deux opinions divergentes : tolérance et ambivalence. Par conséquent, trois conclusions peuvent être inférées :

- La compassion affichée à l'égard de l'Autre, dans le cas de perte de la virginité suite à une agression, relève soit de facteurs endogènes dans le mouvement sympathique vers le Même, soit de facteurs exogènes matérialisés par la crainte de la vengeance de Dieu.

- L'ambivalence vers Soi signifie que le processus d'ouverture n'est pas tout à fait intériorisé puisqu'il s'applique à l'Autre uniquement.

- La troisième attitude est celle de l'ambivalence qui se laisse interpréter par l'envie d'une rupture d'un côté, et la résistance de l'autre, que seul le temps tranchera.

Il faudrait voir dans la dynamique de ces conflits une deixis entre le passé et le présent, qui est en soi positive car porteuse de changements.

d) *Transgression libre et condamnation* : Farida « *Ça dépend comment elle a perdu sa virginité. Si c'est suite à une agression ce n'est pas « 'ayb », mais si elle l'a fait exprès, alors c'est « 'ayb. »*

Par contre, (Farida), une jeune informatrice contraste le pointage de la culpabilisation / la déculpabilisation de celle qui perd sa virginité. Les clauses conditionnelles « *si.....ce n'est pas 'ayb* », et « *si...alors, c'est 'ayb* » ne sont pas symétriques. Dans la première, l'hypothèse de l'agression implique la négation du tabou et module l'attitude de l'informatrice signifiant que la fille en question n'est pas sujet à l'exclusion, car non responsable, et par conséquent, son état est détaboué²¹. Elle est donc, déculpabilisée. Par contre, la deuxième clause conditionnelle est interrompue par le connecteur, « alors », en incise qui constitue un marquage entre le JE et ELLE en pointant le « 'ayb, » d'où le désignum de la culpabilisation. Le « alors » en tant qu'opérateur logique, est, en principe employé après une argumentation détaillée. Or, tel n'est pas le cas dans ce discours, puisqu'il est utilisé après un énoncé court dans la forme d'adverbe « *exprès* ». Signalons, en outre, la structure de ce discours, qui, par sa forme succincte et répétitive donne une grande transparence à l'énoncé qui rappelle celle des maximes ou des énoncés gnomiques²² à valeur générale faisant le jeu d'une connivence entre le locuteur et l'interlocuteur. L'adhésion à la norme traditionnelle est sans ambiguïté dans la deuxième partie de son discours ; la perte de virginité en tant que choix libre est tabou, parce que ce comportement renverse la sacralité de la pureté sexuelle. Cette informatrice revendique une identité collective qui prône l'adhésion à la représentation de l'honneur fondée sur la pureté sexuelle. Étant donné son jeune âge, il est attendu d'elle une agentivité plus émancipée, voire plus subversive, mais au contraire elle demeure prisonnière des prescriptions sociales et de l'intolérance de la différence. Elle ne fait que pérenniser le modèle dominant idéalisant la femme pure. Karima ne déroge pas aux conclusions auxquelles nous sommes arrivées dans notre étude. Paradoxalement, c'est les personnes âgées, qui ont acquis plus d'expérience et de distanciation sont enclines à se débarrasser des

enchaînements de la tradition , semble t-il, alors que les jeunes femmes sont sous l'emprise de la peur et donc en demeurent enchaînées .

e) Objectivité scientifique : Samia- « *Un gynécologue m'a confié que certaines filles naissent sans hymen. Alors, qu'est ce qu'il faut faire dans ce cas ?* »

Quant à Samia elle pose la problématique biologique de la virginité. En s'appuyant sur le discours rapporté du gynécologue, symbolisant le pouvoir de la science, l'informatrice désire conférer à son discours une authenticité irréfutable. Le style rapporté du gynécologue se veut être une vérité objective scientifique valorisée en opposition à une vérité subjective profane dévalorisée. Cette informatrice remet en cause la représentation figée de la virginité : toutes les filles ne naissent pas vierges, ce qui introduit le doute sur les idées traditionnelles préexistantes. Ceci est confirmé par l'étude de N.EL SAADAOUI²³ Par ailleurs, son interrogation « *Alors, qu'est ce qu'il faut faire dans ce cas ?* », a une fonction rhétorique. Elle sollicite l'attention d'autrui et suggère l'amorce d'une réflexion sur une norme idéologique prescriptive, en opposition avec une réalité scientifique descriptive, ce qui dicte de s'abstenir de jeter hâtivement l'anathème du déshonneur. L'acquisition du savoir scientifique construit une identité subversive et une agentivité audacieuse qui fit fi des tabous et des stéréotypes du moins sur le plan théorique. La vulgarisation de ce genre d'information contribuera certainement à transformer les mentalités. Toutefois, il est juste de mentionner que ce discours est rarement si non jamais formulé publiquement, dans les media car il n'est pas dans l'intérêt des forces dominantes qui ont une main mise sur la sexualité de la femme et qui ne voudraient pour rien au monde changer le cours des choses.

f) De la distance et détabouisation :

Saliha- « *C'est une affaire personnelle.* »

Djamila- « *-ça la regarde. C'est intime.* »

Hassina- « *Quand j'ai marié mon fils, je n'ai rien demandé à ma belle fille. C'est intime, « binHa u bin rajelha »* (C'est entre elle et son mari).

La détabouisation de la virginité se lit par rapport à deux visions. La première reflète l'émergence de la notion du respect des libertés individuelles, comme ceci apparaît à travers les discours des énoncés de (Saliha et de Djamila « *C'est une affaire personnelle.*» Le « *ça* » dans *-ça la regarde* à une double signification. Il renvoie à une attitude

consensuelle ou à une deixis de rupture²⁴ qui signifie que l'informatrice partage l'idée de la détabouisation de la perte de virginité en relation avec ELLE, en exprimant soit une proximité, soit une distance pour opérer une rupture. Cette notion s'étend même à cette belle-mère, Hassina, qui selon la tradition aurait pu avoir un droit de regard, s'abstient de le faire par respect à l'intimité de son fils et de sa bru²⁵. L'AC codique « *binHa u bin rajelha* » (C'est entre elle et son mari), en A met en évidence le nouveau type de rapport entre la belle – mère et le couple. Le pouvoir d'ingérence de la belle-mère tend à s'effacer et la virginité devient une affaire de couple. La LM valorise la face positive de l'informatrice et montre la distanciation par rapport à la culture traditionnelle que cette langue véhicule, en mettant sur scène le renversement du schème traditionnel. Le respect de l'intimité de l'autre démontre que Hassina fait partie de cette génération qui a délégué son pouvoir à son fils qui peut décider de ne pas dévoiler son intimité. Il faudrait rappeler que certains couples ne pratiquent plus la nuit de noces comme par le passé soit parce qu'ils ont déjà eu des rapports, soit qu'ils ont décidé d'en faire une affaire personnelle comme l'affirme ADEL.F²⁶. Le discours de Hassina ne donne pas les détails de sa pensée mais il est possible de contextualiser son discours par rapport à de nouvelles pratiques, notamment dans les villes où les mariages se font sur la base des choix individuels motivés par le mariage d'amour. Ce qui a généré un changement dans le sémantisme de l'honneur qui n'est plus l'affaire du groupe mais se réduit au couple. On peut avancer donc que le rapport de pouvoir, pour certains couples s'est transformé en rapport pseudo-égalitaire ; la sexualité du couple se donne une nouvelle signification construite sur l'individuation du couple. Toutefois une réserve est exprimée par Rosa qui affirme : *'Mon mari m'a empêché de montrer ma chemise entachée de sang virginal à ma belle-mère. Je l'ai quand même fait en cachette. Je voulais me laver de tout soupçon car on était sortis ensemble avant le mariage.'*

Là encore le rapport de force asymétrique entre la femme et l'homme est bien visible; quand l'homme tente de se libérer de l'autorité maternelle et du conservatisme social, c'est la femme qui pérennise la tradition en montrant la preuve de sa virginité à sa belle -mère. C'est toujours la femme qui a peur du qu'on dira -t-on et préfère s'en prémunir même si elle se met en porte-à faux contre son mari. La subculture de Rosa lui a appris qu'en tant que femme, elle représente une proie facile

aux accusations gratuites que tout le monde est plus spécifiquement la belle-mère peut proférer à son intention un jour ou l'autre lui reprochant son non conformisme aux règles de la société : Insidieusement la belle-mère peut lui signifier ultérieurement et à tout moment que si elle n'avait pas montré sa chemise, c'est uniquement parce qu'elle ne devait pas être vierge. Ceci revient à dire que même s'il ya un consensus entre le couple, il n'est pas conseillé à la femme de passer outre les pratiques sociales dictant l'attestation d'un témoin oculaire de la préservation de la virginité . La dominance et la violence ont une facette double ; masculine et féminine : les hommes décrètent et les femmes appliquent ; ceci n'a rien d'étonnant puisque c'est la loi des dominants /dominés .Par contre ce qui est plus affligeant c'est que les femmes sont contre les femmes .D'ailleurs leur désignation dans les discours officiels de 'gardiennes de la tradition' ne fait qu'appuyer ce fait . Au nom de la tradition les femmes jouent à leur insu souvent le rôle des geôlières de leur concitoyennes ou progéniture comme l'indique le titre de l'œuvre de l'anthropologue C.Lacoste-Du-Jardin. *Des mères contre des filles* , qui rapporte plusieurs faits sociaux illustrant la dominance et la violence féminine en Algérie qui n'est rien d'autre que la traduction de leur soumission à la norme des dominants .

g) Transgression et ruse : Sarah-« *Les filles maintenant se refont la virginité, donc ce n'est pas un tabou.* »

Une étudiante d'Alger résidante à Tizi Ouzou a ajouté ceci.

Houria-«Quand des jeunes files sortent avec « un beggar » (un arriviste richissime)- sachant à l'avance que ce type de relation n'est pas prédestiné à aboutir au mariage- elle demandent à ce qu'une somme d'argent conséquente soit versée dans leur compte postal afin de prévoir la couverture des frais d'une hymenorrhaphie éventuelle au cas où elles venaient, lors des jeux amoureux, à perdre leur virginité. Alors, où est la sacralité de la virginité ? » Demande t-elle, ironique.

La désacralisation de la virginité se nourrit de l'apport réparateur de la médecine, qui par la pratique de l'hymenorrhaphie /l'hyménoplastie²⁷, sème le doute sur la virginité catégorisée entre naturelle/artificielle .Mais il faudrait signaler aussi que le recours au stratagème de l'hymenorrhaphie se laisse interpréter par deux visions antagonistes .La pratique de l'hymenorrhaphie est une forme de malice stratégique qui est considérée comme un trait chez la femme en Kabylie faisant le jeu d'une stratégie socialement admise pour

échapper à l'emprise des hommes. Y.TITOUH²⁸,l'appelle la 'malice consciente', une forme euphémique pour ne pas dire mensonge .

La deuxième interprétation permet d'affirmer que la sacralité de la virginité est en mutation. L'attitude de Houria dénote un changement, chez la femme, par rapport à son corps, semble t-il. Ce type de jeunes filles prend possession de son corps et renverse l'image traditionnelle de la femme passive. La passivité était dictée par sa position « d'esclave » dans le rapport d'appropriation de la fille par les hommes de sa famille dans le système patriarcal, selon OUITIS,A.,²⁹.Le père se devait de présenter une fille vierge, en tant que marchandise d'échange, lors de la transaction du mariage pour qu'elle soit bien cotée sur le marché. Pour preuve, le coût de la dot est plus élevé quand il s'agit d'une fille vierge que d'une veuve, par exemple.³⁰

Nous sommes, donc, en face d'un désir d'appropriation du corps de la femme par la femme. La représentation de la femme en tant que propriété de l'Autre selon une vision traditionnelle est renversée pour devenir une possession de Soi. Cette nouvelle revendication renvoie au rejet du modèle traditionnel. Toutefois, ceci n'est pas suivi d'une connivence sociétale affirmée, d'où le recours à des stratégies de mascarade, en l'occurrence l'hyménéorrhaphie .On peut aussi interpréter cette pratique, qui nous a été confirmé par les informatrices médecins de notre corpus, comme étant à la fois une stratégie 'd'autodéfense et de domination d'un groupe minoritaire qui conteste l'idéologie du groupe dominant comme le souligne Arkoun³¹. Le sens exacerbé de l'honneur qui impose un prix fort et une surveillance jalouse des femmes est déstabilisé par la mobilité des femmes dans le ici et le maintenant. À titre illustratif le cas des étudiantes qui vivent dans les citées universitaires loin de leur groupe parental, et qui, par conséquent peuvent échapper momentanément à la surveillance de leur famille, décident de briser le tabou de la virginité. Cependant, des illustrations rarissimes viennent, certes, rappeler, de temps à autre, la résurgence de la sanction de la transgression du tabou de la perte de virginité.

h) Transgression et sanction : Non seulement le model de la pureté sexuelle est reconnu comme étant le vrai, mais il est maintenu, défendu et perpétué. A titre indicatif, nous restituons deux témoignages émis par des informatrices de la tranche des 35-55ans illustrant la teneur des sanctions encore en vigueur. Nous avons souhaité insérer un autre témoignage d'une femme ayant vécu plus de 30 ans à

Tizi Ouzou , même si elle ne fait pas partie de notre échantillon -car elle vit actuellement en France qui nous décrit une autre forme de sanction symbolique. Elle nous a rapporté le fait suivant :

- « *Une des nièces de mon mari, résidente à Tizi Ouzou, a perdu sa virginité en 2004 suite au jeu d'amour avec un jeune homme, qui a complètement nier son acte. Son père, qui s'était remarié suite à la perte de son épouse, l'a vite chassée de la maison paternelle. Aujourd'hui, elle est recueillie par son grand-père maternel. Tout le monde est au courant de son cas. De surcroît, elle est traitée avec mépris, c'est comme « un déchet ». Quand on parle d'elle on dit : « la « Hmara » (l'ânesse) qui a été violée. Cette fille vit sans âme. Elle est si malheureuse ! ».*

D'abord arrêtons-nous devant les deux métaphores « *déchet* » et « *Hmara* » qui sont des renominations insultantes à l'encontre de la fille. La première véhicule la représentation de déchéance. La perte de virginité fait encourir le risque de devenir un résidu indésirable, sans valeur ,car déjà utilisé. Faisant l'objet de rejet dont personne n'en veut, son état évoque la souillure et l'impureté sexuelle en opposition à la valorisation de la pureté sexuelle. La deuxième métaphore renvoie à la dévalorisation véhiculée par l'animal « *Hmara* », symbole de « *l'inéptie*³² » chez les Kabyles, et qui est utilisée pour la rabaisser. Signalons aussi le désespoir de la fille décrite, par l'informatrice comme étant « *sans âme* » et « *si malheureuse.* » « *Etre sans âme* » équivaut à un état de mort. Il est possible de contextualiser cette mort symbolique en la comparant à la pratique de la sanction « *yekssan ettufiq*³³ » signifiant (décommunautarisation) dans la communauté villageoise kabyle. À la différence de l'assemblée du village qui possède l'autorité de légiférer, c'est la famille paternelle qui se charge de ce bannissement. Le père renvoie sa fille chez son grand-père maternel chez qui elle expire sa peine en subissant une vie en complète réclusion.

Par ailleurs, l'émigrée ayant gardé une image statique de sa société depuis qu'elle l'a quittée, s'étonne comment le cas de cette jeune fille est colporté par tout le monde sans scrupules et ajoute. « *Comment il n'y a plus de « setra » !* » (silence protecteur) comme avant. Les vocables « *nestru* / « *setra* » (protégeons/ protection) véhiculent un sens positif à connotation spécifiquement culturelle qu'il nous faut contextualiser. La « *setra* » s'oppose à la divulgation d'un secret. Elle se dit aussi par rapport à la préservation de l'intimité des autres et l'évitement du scandale dans un rapport oppositionnel de distance/proximité. La

« *setra* » pourrait être définie comme une attitude délibérée de ne pas dévoiler certains actes, soit par pudeur, soit par honneur, soit par un sens du devoir et non pas par lâcheté. Cette distinction est de taille dans l'imaginaire populaire. La vision du monde qui octroie au fait de ne pas dénoncer un attribut positif ne peut être comprise qu'en contexte socioculturel d'une représentation traditionnelle. Cette notion de « *setra* » a effectivement existé dans le passé et plus spécifiquement lors de la nuit de noces, d'après le commentaire d'une informatrice de Beni Yenni .

-« La perte de virginité ne devrait pas être dramatique. Ma mère disait que dans le passé si une fille est trouvée non vierge lors de la nuit de ses noces, elle était gardée pendant deux à trois mois chez son mari avant d'être répudiée afin de ne pas déshonorer sa famille. »

Admettons que les témoignages en tant que procédés discursifs font valoir l'aspect synchronique et polyphonique à la fois. La synchronie de l'événement situé dans un laps de temps et un espace délimités octroie authenticité au discours qui est, du reste vérifiable. Quant à la polyphonie, elle signale que l'informatrice se détache de l'opinion du discours rapporté, en n'y adhérant pas. Elle est observatrice et laisse entendre que son opinion est différente par rapport à ce qui est rapporté. Il est possible d'inférer de ces témoignages deux nouveautés par rapport à la deixis temporelle passé/présent. Premièrement, la perte de la virginité n'est pas occultée aujourd'hui comme elle l'était dans le passé grâce à la culture de la « *setra* ». Ce qui laisse présager d'un renversement de la représentation de l'honneur. Deuxièmement la notion de responsabilité change de camp : du statut collectif à celui individuel. Ceci ne peut être compris que si nous contextualisons le mariage dans le temps. Par le passé, la famille élargie fondée sur le mariage endogame par rapport au clan, ou la tribu reconnaissait le primat du groupe sur l'individu, or aujourd'hui, la constitution des familles nucléaires, construites sur la base du mariage d'amour ou du libre choix des mariés, de plus en plus en vogue, n'implique plus de la même manière la responsabilité agnatique et la solidarité clanique.

La deuxième informatrice rapporte avoir assisté à la répudiation de la mariée le jour de sa nuit de noces à Tizi-Ouzou en 2003. La perte de virginité est le motif invoqué par l'époux lors de l'interaction avec la belle-mère. Il s'est exprimé en ces termes: « *Je l'ai trouvée vide !* », cite l'informatrice. C'est le ici et le maintenant qui sont indexés pour rappeler

la pérennisation de la sanction de la perte de virginité. Signalons, aussi la péjoration du sens figuré de l'adjectif « *vide* » opposé à « *plein* » que le mari utilise. L'argument évaluatif négatif est un pointage humiliant que l'on peut contextualiser dans la société K. Quand une femme est qualifiée de « *vide* » signifie qu'elle est vide de valeurs conservatrices, prônant la pureté sexuelle. Elle est donc, sans honneur d'où l'argument de la rejeter.

Le jeune marié qui a décidé de répudier sa femme le jour de sa nuit de noces peut se lire comme la traduction de l'éclatement des repères culturels. L'honneur social n'est pas sauvé dans le sens où l'époux n'a pas su appliquer la *setra*, Nous nous demandons pourquoi il ne s'est pas adressé à un parent mâle de sa belle-famille. Deux explications peuvent nous aider à décoder ce comportement. Premièrement, s'adresser à la mère et à travers elle à la mariée se laisse interpréter culturellement comme un pointage négatif soulignant le manque de respect de la norme étant donné que c'est à la femme qu'incombe la responsabilité de préserver l'honneur des hommes. Quant à la deuxième perspective, elle dévoile le rapport de pouvoir unilatéral de l'homme sur la femme qui s'arroge le droit d'humilier, de répudier et de bafouer la dignité de la femme sur une perception subjective. Il aurait pu la présenter à un médecin pour vérifier si cette femme n'avait pas, par exemple, un hymen élastique. Il est difficile pour cet homme de se remettre en cause ou de laisser un espace au doute bénéfique : il a préféré faire la démonstration d'un pouvoir puéril au nom d'un honneur exacerbé sans tenir compte des conséquences désastreuses de son acte sur cette femme et sa famille.

Conclusion : Au terme de cette analyse, il importe de faire ressortir certains traits de l'identité de nos informatrices. D'abord, nous sommes loin de la notion du tabou sacré dont il faut s'en éloigner et ne pas en parler par peur sacrée, puisque le thème de la virginité est débattable ouvertement dans les langues maternelles et en français. Ce qui représente une ouverture intéressante à nos yeux. Cependant, nous nous devons de nuancer nos propos quant au fait perte de virginité. Nous avons dénombré plusieurs agentivités que nous qualifions d'ambivalentes tantôt tirées vers la désacralisation de la virginité et tantôt vers son maintien. Celles qui défendent sa désacralisation se reposent sur l'objectivité scientifique ; toutes les femmes n'ont pas le même hymen ou sur une nouvelle donne, la virginité artificielle qu'assure l'hyméorraphie. Il nous paraît intéressant de souligner la complicité de certains couples qui acceptent de payer le prix de la transgression et des

jeux sexuels pré-nuptiaux :certaines filles font payer à leur partenaire les frais de l'hyméorrhaphie, signifie que les hommes et les femmes cautionnent la supercherie exigée par l'hypocrisie sociale, mais en même temps se détachent de l'emprise du sacré religieux et social. La banalisation de cet acte par sa multiplication poussera plus d'un à réfléchir quant à la virginité artificielle ou naturelle de celle qu'il veut prendre pour épouse.

Finalement, sans tomber dans la béatitude simpliste, nous pensons que même si nous ne pouvons généraliser nos résultats à toute l'Algérie, l'étude a démontré que les femmes ont entamé un processus émancipateur et sont en train de produire un nouveau modèle relationnel homme / femme tout en revendiquant en douceur une réappropriation de leur sexualité de la même manière que le font les hommes.

Notes bibliographiques :

1- Les études du genre ont pris un essor depuis les années 70s quand les chercheurs féministes ont tenté d'expliquer les différences des discours entre les femmes et les hommes.. (Lakoff 1975; Tannen, 1990).

2- Bourdieu,p.(1994,'Structure.habitus, power; basis for a theory of symbolic power'.In: Dirks, N.B., Eley,G., & Ortner, S., B, *A reader in contemporary social theory*.155-

3- C'est la définition foucauldienne qui, semble-t-il sied le plus à ce cadre lorsqu'il décrit le discours comme :

« *Un ensemble élaboré d'expressions qui sont en relation directes avec des idées, des valeurs, des choix, des connaissances et des vécus, C'est la façon de considérer, de construire, ou de questionner à propos de la réalité. Le discours est élaboré à partir d'une ou autour d'une structure de pouvoir.*»³ (FOUCAULT, M., *L'ordre de discours*, Paris, Gallimard, 1971, p.12.). Dans cette acception, le pouvoir impose deux types de discours : autorisé/ interdit. Le discours interdit se manifeste par le silence et l'exclusion par rapport au discours de l'Autre.

4 - EL SAADAoui, N., *La Face cachée d'Eve*, Trad.de GEIGER, van ESSEN,E., 2ème ed ., Paris ,Ed. Des Femmes, 1982, p .280

5 - Gumperz,J. *Engager la conversation. Introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Paris, Edition de Minuit,1989,p 16

6- Bucholtz, M.'Theories of Discourse as Theories of Gender'in *The handbook of Language and Gender*, Holmes, J.and Meyerhoff, M.England, Blackwell Publishing,2003,p 46,

7 - Idem. p.50

8 - FOUCAULT,M. *L'ordre du discours* , Paris, Gallimard, 1972, p12.,

9 - BLANCHET,P.H., *La linguistique du terrain. Méthode et théorie. Approche éthnosociolinguistique* , France Presses universitaires de Rennes, 2001, p111.

- 10- GUMPERZ, J.J., *Sociolinguistique interactionnelle. Une approche interprétative*, L'Harmattan, La Réunion, 1989, p 73-84.
- 11 - DOURARI. A., *Les malaises de la société algérienne, crise de langues et crise d'identité*, Alger, Casbah, 2004, p.7.
- 12 - Medhar,S. et Achaïbou,M., *Étude, Typologie de la violence à travers la société algérienne*, in Revue des deux rives, collection vie sociale, N1/2004 Alger,LAPSO, 2004, p46.
- 13 - Voir communication au colloque 2nd Conference on Literature Linguistics and Translation,organisée part ATINER,Athènes,juillet 2008 présentée par Mebtouche .Nedjai F.Z.' Controversy on Critical Thinking in Women's Discourse: A sociolinguistic survey'
- 14- Youcef NACIB, *Dictons et proverbes kabyles* , Alger, Editions Andalouses (sd), p112.
- 15 - Gumperz,J.J.,Sociolinguistique interactionnelle, une approche interprétative, Université de la Réunion, Harmattan, 1989, p84
- 16- L'éthique morale en Algérie fait endosser le poids de la faute principalement à la femme. C'est à elle qu'incombe la tâche de préserver sa pureté. Le code coutumier kabyle par exemple a dans le passé codifié la pénalisation de la femme fautive de transgression sexuelle .Elle était passible de mort. Par contre, il a glorifié le défenseur de l'honneur en le déclarant impunissable. (HANOTEAU , A. et.LETOUREUX, A., *Les coutumes kabyles,Organisation politique et administration. Pouvoir judiciaire*, Alger, Ed. Berti,(sd), p. 238)
- 17 - Morel M.A.,Et Danon -Boileau L., *La deixis, Colloque en Sorbonne,8-9 juin*, 1990, Paris , PUF, 1992, p 420
- 18 - Traduction (*Ho,croyants ! Qu'un groupe de gens ne se raille pas d'un groupe d'autres (...). Et que les femmes ne se raillent pas des femmes :celles-ci sont peut être mieux qu'elles(...).et ne vous lancez pas des sobriquets* »)(HAMIDULLAH,M.1989 :516, Sourate(les cloisons),verset (2,11), p 516.
- 19 - KHEDDOUCI .R.,*Encyclopédie des proverbes algériens* ,traduit par Ferhat,M. , Alger , Dar el –Hadhara, 2002, p154.
- 20- BOURDIEU , P. *Langage et pouvoir symbolique* , Paris, Seuil , 2001, p 185.
- 21- Concept que nous avons traduit de l'allemand 'detabuliert', « Detabulisierung » signifiant : processus de devenir non tabou=désacralisation
- 22-DUBOIS.J, GUESPIN.L., GIACOMO.M., MARCELLESI.Chr. et J.B., MEVEL.J.-P., *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse, 1980, p 192.
- 23 - , EL SAADAOUÏ. N., *La Face cachée d'Eve*, Trad.de GEIGER, van ESSEN,E., 2ème ed ., Paris , Ed. Des Femmes, 1982, p. 89.
- 24- MOREL M.A.,et DANON -BOILEAU L., *La deixis, Colloque en Sorbonne,8-9 juin*, 1990, Paris ,PUF, 1992, p 420.
- 25 - Tillon Germaine fait référence à cette pratique dans le passé dans la rive Nord de la méditerranée. Elle cite (Fernandez Dominique, *Mère Méditerranée* ,Grasset, 1965,91) qui note à propos de la défloration nuptiale en Italie du sud et dans la France méridionale que les époux devaient « être prêts pour la visite d'inspection que la belle-

mère de la mariée a promise pour le lendemain matin », Tillon Germaine , *Le harem et les cousins*, Paris, le Seuil, 1996, p.202

26 - Adel ; F. , « La nuit de noces » in, Benslama Fethi, Tazi Nadia, *La virilité dans l'islam*, Paris, ed, L'Aube, , *La virilité en Islam*, 2000 , p 28

27- Pour une étude approfondie de la question de la virginité dans la littérature maghrébine voir article de Charpentier Elisabeth, « Ecrire « pour faire la peau aux tabous .Virginité des filles et rapports sociaux de sexe dans quelques récits d'écrivaines marocaines contemporaines » in revue *Genre, sexualité et société*, N°1, 2009 en ligne

28 - Le concept 'ruse' a une connotation positive quand il s'agit de l'homme ; il équivalait à intelligence et brouillardise alors qu'il prend une connotation négative quand il est associé à la femme .Y.TITOUH,, T., *Chacal ou la ruse des dominés*, Alger, Casbah, 2004, p.188.

29 - OUITIS,A., Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois, Alger, SNED , 1977 , p.27

30- DIB -AROUF,C., *Fonction de la dot dans la cité algérienne –le cas d'une ville moyenne : Tlemcen et son Hawz"*, Alger, OPU , 1984, pp. 42-43.

31- Arkoun, M. *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Maison neuve &Larose, 1984, p.268.

32 - NACIB,Y., *Dictons et proverbes kabyles*, Alger, Editions Andalouses,(sd), p 82.

33 - BOURDIEU , P. , *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Librairie Droz, 1972, p.38

Liste des symboles phonétiques et leurs équivalents en arabe

Consonnes:[ʔ] ḥamza ,[b ب], [t ت], [ṭ ث], [j ج], [H ح],[ħ خ],
[d د] [ḍ ذ], [r ر], [z ز], [s س],[š ش], [S ص], [D ض], [Ḍ ظ], [T ط],
[ʕayn ع], [g غ]gayn [f ف],[q ق], [k ك], [l ل], [m م], [n ن], [h ه], [w و], [y ي]

Voyelles brèves :[a][i][u]

Voyelles longues : [â] [î][û]

Diphthongues : [aw أو],[ay أي]