

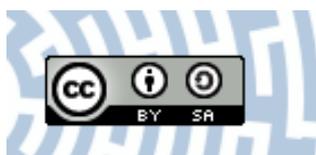


**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Corps de la femme maghrébine : étude de la corporéité et de la sexualité féminines dans l'oeuvre romanesque de Leïla Marouane

**Author:** Magdalena Malinowska

**Citation style:** Malinowska Magdalena. (2020). Corps de la femme maghrébine : étude de la corporéité et de la sexualité féminines dans l'oeuvre romanesque de Leïla Marouane. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



Magdalena Malinowska

# CORPS DE LA FEMME MAGHRÉBINE

*Étude de la corporéité et de la sexualité féminines  
dans l'œuvre romanesque de Leïla Marouane*



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
WYDAWNICTWO



# **CORPS DE LA FEMME MAGHRÉBINE**

*Étude de la corporéité et de la sexualité féminines  
dans l'œuvre romanesque de Leïla Marouane*

Pour ma mère et mes grands-mères,  
mes premiers modèles de femmes fortes et libres,  
et pour toutes les femmes du monde entier



Magdalena Malinowska

**CORPS DE LA FEMME MAGHRÉBINE**

*Étude de la corporéité et de la sexualité féminines  
dans l'œuvre romanesque de Leïla Marouane*

Redaktor serii: Historia Literatur Obcych  
Magdalena Wandzioch / Magdalena Zdrada-Cok

Recenzent  
Renata Bizek-Tatara

Redakcja: Aleksandra Mańka-Chmura  
Projekt okładki: Jacek Malinowski  
Korekta: Wiesława Piskor  
Łamanie: Magdalena Malinowska, Jacek Malinowski

Copyright © 2020 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336  
ISBN 978-83-226-3699-2  
(wersja drukowana)  
eISBN e-83-226-3700-5  
(wersja elektroniczna)

Wydawca  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

Wydanie I  
Ark. druk. 14,5  
Ark. wyd. 19  
PN 3928  
Papier Alto Cream 90g  
Cena 34,90 zł (w tym VAT)

Druk i oprawa: Volumina.pl Daniel Krzanowski  
ul. Księcia Witolda 7-9, 71-063 Szczecin

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES.....	8
INTRODUCTION .....	9

### PREMIÈRE PARTIE ALGÉRIE DANS LA PERSPECTIVE HISTORIQUE, SOCIOLOGIQUE ET LITTÉRAIRE

Chapitre 1. ESQUISSE DE L'HISTOIRE SOCIOPOLITIQUE DE L'ALGÉRIE ..	21
ALGÉRIE INDÉPENDANTE : DE 1962 À NOS JOURS .....	21
Au lendemain de l'indépendance (1962–1963) .....	21
Premiers pas : période de Ben Bella (1963–1965) .....	23
Époque boumedienne (1965–1979) .....	24
Présidence de Bendjedid : temps de changements et d'islamisme naissant (1979–1988).....	28
Révolte anti-régime et début des transformations (1988–1992) .....	31
Dans l'ombre d'une guerre civile (1992–2004) .....	33
Algérie du XXI <sup>e</sup> siècle (2004–2019).....	36
SITUATION DES FEMMES ET LEUR COURSE POUR L'ÉMANCIPATION .....	38
Situation juridique de l'époque coloniale à nos jours .....	39
Structure de la famille traditionnelle et ses transformations .....	44
Situation actuelle des femmes algériennes .....	47
Chapitre 2. LITTÉRATURE, FEMME ET CORPS AU MAGHREB .....	51
APPROCHES THÉORIQUES DE LA CRÉATION LITTÉRAIRE DES FEMMES .....	51
<i>French Feminism et écriture féminine</i> .....	51
<i>Écriture-femme et autres théories</i> .....	54
Tentative de systématisation.....	55
PANORAMA DE L'ÉCRITURE DES FEMMES D'EXPRESSION FRANÇAISE AU MAGHREB.....	56
Algérie.....	58
Maroc.....	68
Tunisie .....	69

ÉCRITURE DU CORPS CHEZ LES ROMANCIÈRES MAGHRÉBINES ....	71
Émergence du « je » pour frayer la voie à l'écriture du corps.....	71
Choix de la langue d'expression.....	72
<i>Écriture du corps en tant qu'écriture du désir</i> .....	74
Pour quel lecteur écrire ? .....	79

## DEUXIÈME PARTIE LEÏLA MAROUANE ET SON ŒUVRE

Chapitre 3. VIE ET CRÉATION LITTÉRAIRE DE LEÏLA MAROUANE .....	87
----------------------------------------------------------------	----

LEÏLA MAROUANE : LA PLUS REBELLE DES ÉCRIVAINES ALGÉRIENNES.....	87
---------------------------------------------------------------------	----

REVUE DES ŒUVRES MAROUANIENNES .....	90
<i>La Fille de la Casbah</i> ou le corps claustré.....	90
<i>Ravisneur</i> ou le corps malmené .....	94
<i>Le Châtiment des hypocrites</i> ou le corps vengeur .....	97
<i>La Jeune Fille et la Mère</i> ou le corps éveillé.....	102
<i>La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris</i> ou le corps fantasmatique.....	106

Chapitre 4. CORPS DE LA FEMME DANS UNE SOCIÉTÉ PATRIARCALE ..	115
---------------------------------------------------------------	-----

CORPS EN TANT QUE LIEU PUBLIC .....	117
Claustration de la femme .....	118
Éducation en tant que facteur émancipateur .....	120
Division de l'espace .....	122
Espace de la rue .....	124
Espaces interdits .....	127

CORPS VOILÉ .....	129
Esquisse théorique de la question du voile .....	129
Voile comme extension symbolique de l'espace privé.....	131
Fonctions secondaires du voile .....	134
Signe de la religiosité ?.....	136

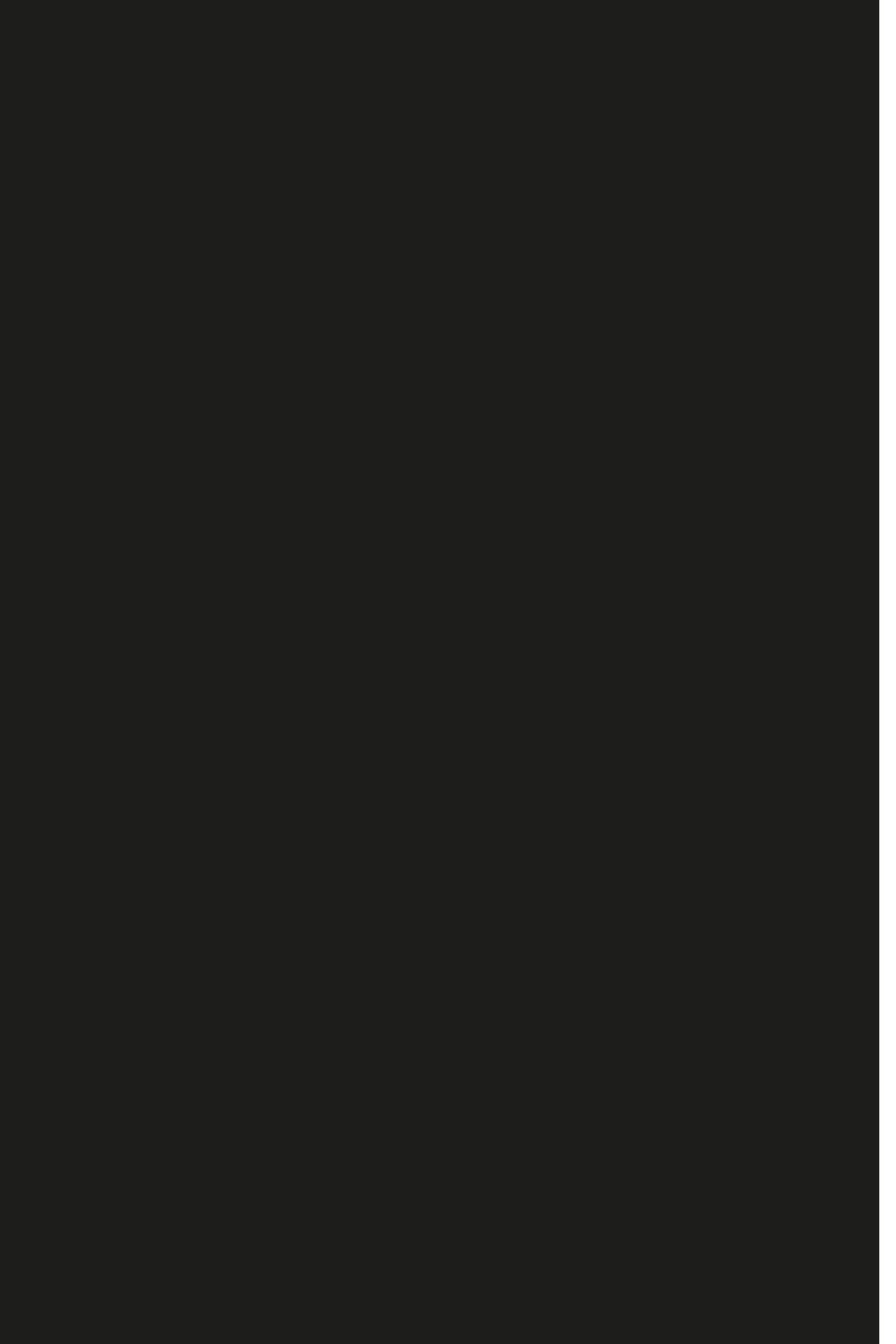
CORPS INTACT EN TANT QUE DÉTENTEUR DE L'HONNEUR COLLECTIF .....	137
Relation linéaire entre la conduite des femmes et l'honneur de la famille .....	138
Différentes mesures de contrôle social du corps féminin .....	139

Perte quasi publique de la virginité .....	143
Implications sociales de la “mauvaise conduite” .....	146
Perte du capital symbolique pire que la mort ? .....	149
CORPS PORTEUR DE VIE .....	152
Vocation de la femme : mariage et ses implications sociales .....	152
Mère-avant-tout.....	154
Progéniture féminine, synonyme du malheur .....	158
Amour maternel .....	161
Côté obscur de la maternité .....	165
CORPS RÉIFIÉ OU CORPS-OBJET .....	167
Canons de beauté maghrébins .....	168
Corps en tant qu’objet précieux .....	171
Corps fantasmé, objet des désirs masculins .....	173
Corps agressé : violence domestique .....	176
Corps agressé : violence guerrière .....	180
NAISSANCE DU CORPS-SUJET .....	184
EN GUISE DE CONCLUSION .....	197
BIBLIOGRAPHIE.....	203
STRESZCZENIE.....	223
SUMMARY .....	227

## LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

- FC – *La Fille de la Casbah*, Paris 1996, Julliard  
R – *Ravisieur*, Paris 1998, Julliard  
CH – *Le Châtiment des hypocrites*, Paris 2001, Seuil  
JFM – *La Jeune Fille et la Mère*, Paris 2005, Seuil  
VS – *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, Paris 2007, Albin Michel

## INTRODUCTION



*Le corps fonctionne comme un langage  
par lequel on est parlé plutôt qu'on parle.*

Pierre Bourdieu

À la suite de la globalisation et des mutations sociopolitiques dans les pays musulmans, ce cercle culturel, jadis séparé de l'univers occidental par un voile d'ignorance, lui devient aujourd'hui plus proche que jamais. Malgré les interactions de plus en plus fréquentes entre ces deux mondes, des clichés réducteurs persistent tant d'un côté que de l'autre et empêchent la vraie compréhension de l'autrui. Une des meilleures voies pour connaître en profondeur un peuple et pour dévoiler ses us et coutumes mène à travers la découverte de sa culture. La région qui nous intéresse particulièrement est l'Afrique du Nord, une véritable liaison entre le monde de l'islam, auquel elle appartient par sa tradition séculaire et la religion professée par ses habitants, et la France, à laquelle elle est liée non seulement par son passé colonial, mais aussi par la langue et la culture que la colonisation avait apportées. Nous avons décidé de consacrer cette étude à une partie de l'héritage culturel de cette contrée, à savoir à la littérature maghrébine, méconnue en Pologne, et de nous pencher principalement sur le sort de la femme algérienne contemporaine.

Si toute littérature est attachée à la réalité culturelle, sociale ou politique d'un lieu et d'un temps concrets, la littérature algérienne semble ici exceptionnelle dans la mesure où elle reste profondément enracinée dans le contexte particulier du pays. Plusieurs chercheurs mettent en lumière son caractère engagé : Rabah SOUHEKAL (2003 : 17) l'appelle « la littérature de combat » en précisant que l'écrivain algérien se trouve dans un perpétuel affrontement avec le pouvoir en place ; Hadj MILIANI (2002 : 228) insiste sur la même question et parle d'« une véritable littérature en service public ». À son tour, Faouzia BENDJELID (2017 : 162) constate que la littérature algérienne est « tributaire de l'histoire ou de la référentialité historique ». Le fort ancrage dans la réalité sociopolitique s'ensuit directement des circonstances de l'émergence du champ littéraire d'expression (ou, d'après la formule de Habib SALHA (2000 : 8), « d'impression ») française en Algérie. Les premiers textes en français ont été écrits vers les années cinquante, quand les

vellités séparatistes gagnaient de plus en plus de partisans. En d'autres termes, cette littérature est née de la nécessité de faire connaître au colonisateur la volonté du peuple algérien de décider lui-même de son destin.

Ainsi pouvons-nous rapporter la périodisation proposée par Faouzia BENDJELID (2017 : 163-168) qui a l'avantage de couvrir toute la littérature algérienne, dès son avènement jusqu'à l'époque plus récente. La chercheuse ne parle pas de périodes, mais des « moments de crise et de rupture »<sup>1</sup> parmi lesquels elle énumère la crise identitaire (les années vingt), l'éveil de la conscience nationale (les années cinquante), la littérature postcoloniale (1962 à 1980), l'écriture de l'espace tragique de la décennie quatre-vingt-dix et « l'après urgence » ou les nouvelles scènes d'énonciation (à partir de 2000). De cette manière, elle montre comment le roman algérien a évolué suivant l'histoire du pays. Quant aux grands thèmes privilégiés par cette littérature dès son émergence, il faudrait retenir la peinture de la vie familiale et sociale, les grands moments de l'histoire, ainsi que la quête d'identité personnelle et/ou collective (NOIRAY, 1996).

Dans ce champ littéraire que nous venons d'esquisser, une place à part revient à l'écriture des femmes qui abordent d'autres sujets et mènent d'autres luttes que leurs homologues masculins, puisqu' « il faut être femme pour parler légitimement de la situation de la femme au Maghreb » (NOIRAY, 1996 : 64). En outre, pendant plus de trente ans, très peu d'Algériennes ont saisi la plume pour donner une place de premier plan au sujet féminin et, comme l'a constaté Ahlem MOSTEGHANEMI (1985 : 306) en 1985, la littérature algérienne « paraît être dans sa majorité une littérature d'homme s'adressant à l'homme, où la femme n'est pas une cause en soi, mais simplement un figurant parmi bien d'autres ». Ce n'est que vers les années quatre-vingt-dix que le sous-champ littéraire au féminin foisonne de textes signés de nom de femme. Les circonstances de cette venue massive à l'écriture sont très particulières : le pays se voit transformé en une arène de lutte fratricide entre les forces de l'ordre et les groupes armés des islamistes dont la proie principale deviennent les citoyens ordinaires, très souvent les femmes. Les événements, appelés « la décennie noire », servent de moteur à plusieurs romanciers, hommes et femmes, qui recourent à la transposition littéraire pour témoigner de l'horreur de la guerre civile. Cette « urgence de la parole » (ARNAUD, 1986 : 119) au croisement du document et du fictionnel avait déjà poussé les artistes algériens à la création, notamment lors des luttes nationales pour l'indépendance. Cette fois cependant, ce sont également les femmes qui décident de donner leur perspective sur le conflit qui secoue le pays. Même lorsque la paix est rétablie, les écrivaines continuent leur lutte pour la cause féminine, en faisant de l'écriture « le lieu de résistance » (BUENO ALONSO, 2004 : 15) contre

1 La chercheuse constate que le « roman algérien de langue française a épousé les moments de crise et de tension traversés par le pays dans sa propre histoire » (BENDJELID, 2017 : 162).

l'interprétation misogyne de la religion et le soutien des traditions sclérosées qui oppriment la femme :

La portée politique de ces prises de position ne réside pas seulement dans les thématiques traitées, mais aussi bien dans leur aspiration à exister sur la scène publique et littéraire, dans la mesure où elles rendent public ce qui traditionnellement fait partie de la sphère privée, intime, mais aussi dans la mesure où elles sont initiées par des femmes. Il ne s'agit pas seulement d'écrire, mais bien de se construire une place, d'être reconnues en tant qu'écrivaines et d'affirmer à ce titre leur autonomie (SAUNIER, 2013 : s.p.).

Parmi les auteures algériennes, nous avons choisi pour notre étude Leïla Marouane, appelée « la plus rebelle des écrivaines arabes » (EL NOSSERY, 2012 : 138). Appréciée par la critique française, honorée de plusieurs prix littéraires<sup>2</sup>, traduite en plusieurs langues (y compris en polonais<sup>3</sup>), elle se distingue par son esprit de provocation et l'audace de briser maints tabous qui lui ont valu l'étiquette d'une version féministe d'un écrivain algérien classique, Rachid Boudjedra. Son féminisme se manifeste de diverses manières et sur différents plans, non seulement littéraire, aussi par la participation active dans des associations féministes algériennes et par une pratique journalistique de dénonciation. Quant à son travail de romancière, Marouane écrit des œuvres violentes qui « mêlent constamment réel et fiction en abordant crûment les questions relatives à la sexualité féminine » (CHARPENTIER, 2013 : 267) et que Névine EL NOSSERY (2012 : 151) qualifie de « témoignages fictionnels »<sup>4</sup>. Étant donné la nature pugnace de ses écrits, son cas peut apparaître comme le plus symptomatique de cette littérature de combat ; en outre, ce caractère engagé fait ressortir au premier plan les questions sociales (avant tout celle de la condition de la femme algérienne dans la société contemporaine), ce qui, dans notre opinion, légitime la primauté de l'approche sociologique de son œuvre dans ce travail.

Le choix de cette écrivaine est également motivé par le fait que son œuvre, contrairement aux romans de ses compatriotes telles que Assia Djebar, Maïssa Bey ou Malika Mokeddem, n'a pas encore été très étudiée par les chercheurs au Maghreb ou en France, encore moins en Pologne. Certes, des ouvrages consacrés exclusivement aux écrivaines nord-africaines foisonnent des deux côtés de la Méditerranée, notamment *Diwan d'inquiétude et d'espoir. La littérature féminine algérienne de langue française* (1991), ouvrage collectif sous la rédaction de

2 La romancière a notamment obtenu le Prix de la Société des gens de lettres (2001), le Prix Gironde (2001) et le Prix du roman français à New York (2002) pour *Le Châtiment des hypocrites*, le Prix de l'Association des écrivains de langue française (2006) et le Prix Jean-Claude-Izzo (2006) pour *La Jeune Fille et la Mère*.

3 Seul le cinquième roman de Marouane, *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, a été traduit en polonais : *Życie seksualne muzułmanina w Paryżu*, trad. Gabriela HAŁAT, Warszawa 2012, Claroscuro.

4 Pour la définition de cette notion, voir : p. 112–113.

Christiane Chaulet-Achour, suivi de *Noûn : Algériennes dans l'écriture* (1998) de cette auteure ; *La littérature féminine de langue française au Maghreb* (1994) de Jean Déjeux ; deux publications de Marta Segarra : *Leur pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb* (1997) et, plus récente, *Nouvelles romancières francophones du Maghreb* (2010). Or, il y a peu de travaux qui s'intéressent exclusivement à l'œuvre de Marouane. Il faudrait noter plusieurs articles publiés par Birgit Mertz-Baumgartner, Yacine Temlali ou Ieme Van Der Poel, ou encore des entretiens avec la romancière effectués par Rémi Yacine et publiés dans le journal algérien *El Watan*. Il existe également deux études comparatistes dans lesquelles Marouane figure parmi d'autres écrivaines : *Témoignages fictionnels au féminin. Une réécriture des blancs de la guerre civile algérienne* de Névine El Nossery (2012), et *Violence et rébellion chez trois romancières de l'Algérie contemporaine* (Maïssa Bey, Malika Mokeddem et Leïla Marouane), thèse de doctorat écrite par Schahrazède Longou en 2009 à l'université d'Iowa. Or, l'œuvre marouanienne, bien que composée déjà de cinq romans et quelques nouvelles, n'a pas encore été l'objet d'une analyse globale et cohérente.

L'objectif principal de la présente étude est l'examen de la condition des femmes en Algérie à travers les représentations littéraires de leur corps. « La femme arabe s'est trouvée promue au rôle historique et inattendu de gardienne de la tradition et de mainteneuse de l'identité collective » (BOUHDIABA, 1982 : 282), le rôle qui lui a été assigné par ses compatriotes masculins. Cela découle de la volonté de préserver l'unité nationale du joug de la colonisation. Pendant toute l'époque coloniale, le corps de la femme, surtout le corps voilé, a constitué l'objet des enjeux politiques cruciaux, et cela aussi bien de la part des Algériens – corps de la femme comme symbole de l'intégrité et de l'identité nationales qu'il faut impérativement protéger –, que de la part de la France métropolitaine – corps de la femme en tant que bastion de l'algérianité qu'il faut conquérir. En d'autres termes, durant cette période, « la femme n'[avait] aucun droit sur son corps manipulé, modelé pour les besoins de la lutte » (HUUGHE, 2001 : 10). L'identité algérienne, basée en grande partie sur le communautarisme propre à l'islam, ne laissait pas de place à l'individualisme et la femme, qui cherchait à se libérer de l'oppression résultant des traditions ou de la religion, se voyait contrainte à se subordonner. Dans cette perspective, la culture du colonisateur transférait une approche tout à fait différente, en encourageant l'épanouissement personnel de l'individu. Cette situation devenait pour les femmes très ambivalente, puisque d'une part, le modèle occidental de l'émancipation apporté par la colonisation donnait l'espoir de l'amélioration de leur sort ; d'autre part, le colonisateur ne comprenait pas leur attachement au patrimoine culturel et/ou religieux et aux valeurs enracinées dans la culture du pays, qu'elles ne voulaient pas nécessairement rejeter. Partant, notre hypothèse est que les Algériennes sont devenues vic-

times d'une double oppression, aussi bien de la part du colonisateur que de leurs compatriotes. Reste pourtant à examiner comment la femme maghrébine se situe par rapport à cette double culture, quelques décennies après le recouvrement de l'indépendance par l'Algérie (1962), en mettant l'accent sur diverses questions liées à la corporéité. Le corps féminin est-il encore l'objet des enjeux politiques ? Si oui, ces enjeux, ont-ils changé ? La femme a-t-elle réussi à regagner son corps, à se l'approprier, ou bien appartient-il toujours à la société ? Telles sont donc les questions principales qui orientent nos recherches et auxquelles nous souhaitons trouver les réponses au cours de notre étude.

Dans cette perspective, les travaux de Pierre BOURDIEU (1998a) semblent pertinents à notre réflexion dans la mesure où le chercheur examine et met à nu les mécanismes de la domination masculine dans la communauté kabyle. Les Berbères de la Grande Kabylie dont la culture constitue un réservoir des valeurs traditionnelles servent d'un excellent point de repère pour notre analyse des mutations génériques au sein de toute la société algérienne. Ainsi, nous envisageons de privilégier la perspective sociologique dans nos réflexions, tout en faisant appel à quelques référents historiques, religieux et psychanalytiques, telles les conceptions de Fatima MERNISSI (1983 ; 1992 ; AÏT SABBAH, 2010<sup>5</sup>), Abdelwahab BOUHDIBA (1982), Malek CHEBEL (2002 ; 2003 ; 2012) et autres. Nous recourrons également à des ouvrages consacrés à la littérature maghrébine, notamment ceux d'Isabelle CHARPENTIER (2013), Christiane CHAULET-ACHOUR (1991 ; 1998 ; 2000 ; 2003), Christine DETREZ (2012), Marta SEGARRA (1996 ; 1997 ; 2010) ou Jean DÉJEUX (1994).

Qu'aucun artiste ne crée dans le vide, cela s'impose comme une évidence : sa production est influencée d'un côté par sa condition sociale, de l'autre par les agents du champ littéraire (écrivains, éditeurs, publics) et son fonctionnement interne, ainsi que par le champ du pouvoir avec tous ses changements et perturbations sociaux, politiques et historiques<sup>6</sup>. Pour cette raison, nous diviserons notre travail en deux parties : la première, intitulée « Algérie dans la perspective historique, sociologique et littéraire » se concentrera sur l'histoire de l'Algérie indépendante, avec un intérêt particulier porté à la situation de la femme algérienne (chapitre 1), de même que sur la littérature algérienne au féminin (chapitre 2) ; la deuxième, « Leïla Marouane et son œuvre », sera consacrée à la biographie de l'écrivaine, à l'esquisse de sa création littéraire (chapitre 3) et à l'analyse détaillée des représentations du corps de la femme, tirées des romans marouaniens (chapitre 4).

5 Fatma Aït Sabbah est le pseudonyme de Fatima Mernissi sous lequel elle a publié en 1982 l'ouvrage intitulé *La femme dans l'inconscient musulman*. Voir : <[http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index\\_6643.html](http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index_6643.html)>.

6 Voir : la conception du champ littéraire de Pierre BOURDIEU (1991 ; 1998b).

Dans le premier chapitre, nous focaliserons notre attention sur le champ du pouvoir algérien. L'histoire contemporaine de ce pays a été trépidante : commençant par la colonisation française et la guerre de libération, passant par l'acquisition de l'indépendance et la construction du pays par la voie du socialisme, et sur la guerre civile terminant. Tous ces événements ne sont pas restés sans effet sur le champ littéraire. C'est en se rapportant au passé colonial et à la présence de la langue française que la littérature d'expression française a pu voir le jour et rendre compte des turbulences politiques et sociales qui secouaient le pays. Nous retracerons alors l'histoire algérienne dès l'indépendance à nos jours dans la première partie de ce chapitre. Vu que tous les troubles historiques et politiques ont fortement marqué la condition féminine, et cela à plusieurs reprises, la seconde partie de ce chapitre dépeindra l'évolution de la position de la femme au sein de la société. Notre intérêt sera porté sur les questions de l'eupéanisation progressive et l'opposition que celle-ci suscite dans les milieux conservatifs, et aussi sur le fondamentalisme naissant, y compris parmi les femmes, avec le *hidjab* comme symbole. Nous analyserons également les changements législatifs touchant la partie féminine de la société. Cette section constituera une sorte d'introduction à la problématique de la corporéité et de la sexualité, qui sera traitée plus en détail dans la suite de notre travail.

Le deuxième chapitre sera consacré au champ littéraire et plus particulièrement au sous-champ<sup>7</sup> de production féminine. Tout d'abord, nous passerons en revue les plus importantes théories traitant de la littérature et de l'écriture féminines (Cixous, Didier, Théoret et autres) pour pouvoir formuler des définitions des phénomènes littéraires qui nous intéressent. Après cette introduction théorique, nous analyserons les conditions de l'émergence et de l'évolution de ce sous-champ littéraire au féminin dans les pays du Maghreb. Nous mettrons en lumière les écrivaines les plus représentatives pour le champ algérien et ferons ressortir les caractéristiques les plus marquantes des champs marocain et tunisien. Une fois ce panorama de la production féminine en Afrique du Nord esquissée, nous passerons au sujet de la corporéité et examinerons la présence du corps de la femme dans l'œuvre des romancières maghrébines choisies.

Ainsi cette toile de fond nous permettra-t-elle d'aborder l'œuvre romanesque de Leïla Marouane à qui sera dédié le troisième chapitre. Une courte biographie mettant l'accent sur les conditions sociales de son arrivée à l'écriture ouvrira cette section. Il nous semble impossible de traiter une question particulière, en l'occurrence la corporéité et la sexualité, dans les livres d'un.e auteur.e sans connaître,

---

7 Nous utilisons la notion de « sous-champ » telle comme elle apparaît dans la théorie bourdieusienne, c'est-à-dire comme une catégorie qui désigne un secteur du champ littéraire, sans y porter un jugement de valeur (p. ex. « le sous-champ de production restreinte », « le sous-champ de grande production », « le sous-champ théâtral » ; voir : BOURDIEU, 1998b).

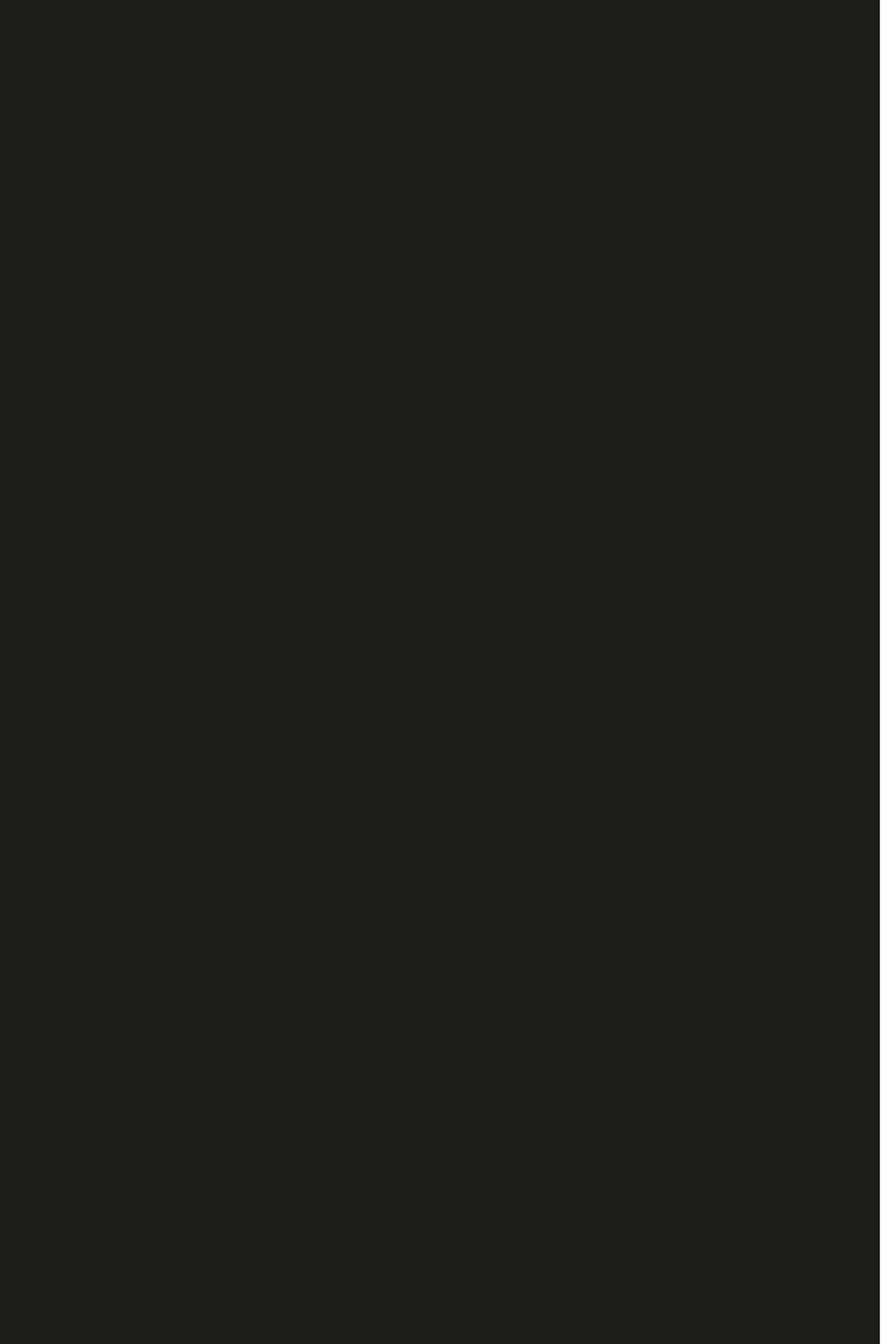
même superficiellement, leur contenu. C'est pourquoi, en nous basant sur notre expérience de liseuse, nous avons décidé de passer en revue tous les romans de Marouane afin de familiariser notre lecteur avec l'intrigue, les personnages et la problématique traitée par l'écrivaine et suggérer pour la première fois la façon dont le corps s'inscrit dans ces œuvres.

Étant donné que le centre d'intérêt primordial de notre travail reste l'étude sociologique de la corporéité et de la sexualité féminine à travers la littérature, le dernier chapitre se concentrera sur l'examen du corpus constitué de cinq romans de Leïla Marouane : *La Fille de la Casbah*, *Ravisserieur*, *Le Châtiment des hypocrites*, *La Jeune Fille et la Mère* et *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. La conception de la sexualité est considérée comme pierre angulaire de l'islam et permet de comprendre le monde arabe. Par conséquent, nous étudierons le corps de la femme sous différents aspects en abordant les questions suivantes : la division traditionnelle de l'espace en partie masculine et féminine et la présence/absence de la femme maghrébine dans l'espace public ; l'impératif musulman du port du voile et l'émancipation par le corps « dé-voilé » ; l'institution du mariage en islam et le tabou de la virginité ; la fonction majeure de la femme maghrébine, à savoir la maternité, et le contrôle social de la sexualité et de la fécondité ; l'objectivation du corps de la femme – objet de la satisfaction des pulsions sexuelles de l'homme et victime des agressions ; et finalement, la naissance de la sexualité féminine, sa découverte et ses implications sociales. En d'autres termes, nous envisageons l'œuvre romanesque de Leïla Marouane comme matériau à objectiver sociologiquement. Ainsi se résument-ils les points centraux de l'étude présentés dans ce travail.



# PREMIÈRE PARTIE

## ALGÉRIE DANS LA PERSPECTIVE HISTORIQUE, SOCIOLOGIQUE ET LITTÉRAIRE



# CHAPITRE 1

## ESQUISSE DE L'HISTOIRE SOCIOPOLITIQUE DE L'ALGÉRIE

L'histoire constitue un élément essentiel, voire formateur, de l'identité de tous les peuples. Il nous semble donc impossible d'étudier la culture d'un pays (et la littérature en fait incontestablement partie) sans connaître, même sommairement, les moments décisifs de son passé, qui ont façonné la mentalité de présentes générations. Cette démarche s'avère particulièrement pertinente dans le cas d'un pays comme l'Algérie où différentes influences se sont croisées pendant des siècles : berbères, numides, romaines, arabes, turques, françaises. Terre d'invasions, dans laquelle seul l'islam a su s'enraciner durablement, l'Algérie est de nouveau libérée de la domination étrangère, et cela depuis plus de cinquante ans. Nous allons donc examiner le champ du pouvoir algérien, en retraçant l'histoire de ce pays depuis 1962 jusqu'à nos jours.

Néanmoins, nous voulons mettre l'accent sur le relativisme de l'écriture de l'histoire : il n'existe guère une version véritable et objective de l'histoire, elle est toujours écrite de la perspective de celui qui la raconte, voire elle se soumet à une interprétation<sup>1</sup>. Pour cette raison, nous divisons le présent chapitre en deux parties dont la première retrace l'histoire de l'Algérie du point de vue masculin, pendant que dans la seconde nous adoptons l'optique d'un acteur de cette histoire qui est particulièrement intéressant pour notre étude : la femme algérienne.

### ALGÉRIE INDÉPENDANTE : DE 1962 À NOS JOURS

#### **Au lendemain de l'indépendance (1962–1963)**

Pendant cent trente-deux ans, l'Algérie demeure sous la domination française. Huit ans de guerre épuisante et sanglante aboutissent à l'indépendance. Cependant, ce n'est pas la fin d'une période pénible pour la nation à naître. La situation du pays est désastreuse et plusieurs facteurs y contribuent : la perte du capital humain, la croissance démographique galopante, le chômage, le départ de la population européenne et la fuite des capitaux, l'économie inadéquate

---

1 L'analyse morphologique du mot anglais "history" permet de remarquer qu'il se compose de deux lexèmes : de l'adjectif possessif "his" (« son » ou « sa ») et du nom 'story' qui lui-même peut signifier « histoire », mais aussi « version de l'histoire ». Ainsi, cette analyse met en lumière que le mot "history" rend compte d'un point de vue individuel, au lieu d'exprimer une vérité universelle. Le discours féministe a donc adopté un néologisme "herstory" (« son histoire à elle ») en réclamant le droit de raconter la version féminine de l'histoire, en opposition à la vision phallogocentrique de l'histoire dite « universelle » (voir : MORGAN, 1984).

demandant d'urgents changements... Tel est le prix que l'Algérie a dû payer pour son indépendance.

À la situation sociale et économique difficile s'ajoutent des luttes politiques qui affaiblissent davantage le pays. En été 1962, le Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA), fondé en 1958 en Tunisie par le Front de libération nationale (FLN), arrive à Alger et s'empare du pouvoir, avec Benyoucef Benkhedda en tête. Néanmoins, une opposition réunie autour du colonel Houari Boumediène, soutenue par les chefs historiques du FLN, Ahmed Ben Bella et Mohamed Khider, fonde un Bureau politique à Tlemcen et réclame le pouvoir, en déclenchant ainsi une guerre civile.

C'est une période particulièrement éprouvante pour l'état en cours de formation, période marquée par l'anarchie et les règlements de comptes : exécutions des *harkis*<sup>2</sup> ou des musulmans profrançais, enlèvements d'Européens... Les accrochages entre les camps adversaires, notamment dans la capitale, accélèrent l'exode, paralysent la vie économique et administrative. Le « mythe du retour » ne se réalise pas ; non seulement les Algériens partis en France durant la colonisation ne sont pas intéressés par le retour au pays, mais, qui pis est, de nouvelles vagues d'émigration partent vers l'ancienne métropole.

Après l'été marqué par des luttes et une désorganisation totale, la paix s'impose de nouveau. Le 25 septembre 1962, l'Assemblée nationale constituante, élue cinq jours auparavant, proclame la République algérienne démocratique et populaire. « La nouvelle Algérie se 'stabilise' avec l'armée au centre du pouvoir et le parti unique qui a pour fonction de légitimer cette armée omniprésente » (STORA, 2004 : 17). C'est le début d'un régime totalitaire, inspiré du modèle nassérien<sup>3</sup>, qui opte pour une voie socialiste de développement. La tâche paraît extrêmement difficile à cause de la situation du pays : les militants pour la cause nationale sont morts, 70% des Algériens restent sans travail et une grande partie des chômeurs partent pour la France ; l'économie du pays est dévastée par la guerre, l'état est faible, privé de cadres qualifiées, basé sur l'armée et la bureaucratie civile, les caisses nationales sont vides. Dans cette situation très défavorable, le gouvernement entreprend la réalisation d'une révolution socialiste et des réformes :

2 « Militaire indigène d'Afrique du Nord qui servait dans une milice supplétive (*Harka*) aux côtés des Français » (*Le Grand Robert*). À partir de 1831, des soldats indigènes musulmans formaient des troupes qui faisaient partie de l'armée française, en luttant notamment dans les deux Guerres mondiales. Aussi pendant la guerre d'indépendance luttèrent-ils aux côtés de la France, donc contre les insurgés algériens. Pour cela, ils sont souvent considérés en Algérie comme traîtres ou collaborateurs.

3 Le nassérisme est une doctrine politique arabe basée sur la pensée du président égyptien Gamal Abdel Nasser. C'est une idéologie panarabe révolutionnaire, combinée avec un socialisme arabe mais qui reste opposée aux idées marxistes. L'idéologie nassérienne telle qu'elle est définie dans *Philosophie de la révolution*, ouvrage écrit par Nasser en 1953, explique que l'Égypte possède trois cercles d'appartenance fondamentaux : la nation arabe, l'Afrique et le monde musulman. Le président égyptien a développé sa politique dans cette triple dimension.

réforme agraire qui consiste surtout à nationaliser les terres des colons, et réforme industrielle qui étatisé l'industrie et attribue à l'état le monopole sur le commerce extérieur.

### **Premiers pas : période de Ben Bella (1963–1965)**

Le 8 septembre 1963, la constitution « de type présidentiel autoritaire et de style révolutionnaire » (AGERON, 1999 : 114) est acceptée par un référendum, après quoi, Ahmed Ben Bella est élu président de la République en accumulant les fonctions de chef de l'État et de secrétaire général du Bureau politique du FLN. Arrive le temps des réformes. Puisant dans la pensée de Frantz Fanon, le FLN est persuadé que la révolution en Algérie devrait être réalisée par la paysannerie. Le gouvernement nationalise alors les biens agricoles vacants, surtout ceux qui ont été abandonnés par les colons. Le secteur rural passe à l'autogestion, ainsi que le secteur industriel et commercial. Cependant, cette socialisation précipitée ne peut pas réussir dans un pays aux difficultés économiques et financières et qui ne dispose pas encore de cadres techniques ni administratifs. Dans la politique internationale, l'Algérie exprime la solidarité avec le monde arabe et l'Afrique et elle choisit la politique de neutralisme positif et de non-engagement (art. 2 de la Constitution). Elle cherche aussi des partenaires commerciaux étrangers, surtout parmi les pays socialistes, mais elle n'y arrive pas, outre l'aide technique obtenue de l'URSS. Entre-temps, elle continue à commercer avec les pays européens et les États-Unis.

La situation socio-économique ne s'améliore guère, voire s'aggrave : les mouvements de la population vers les villes contribuent à leur saturation et à l'expansion de l'habitat précaire ; le chômage, la misère provoquent des manifestations, des révoltes paysannes, l'extension du banditisme. Les raisons en sont diverses : le manque de main-d'œuvre qualifiée, la détérioration des équipements, l'écartement entre la demande locale et la production destinée auparavant à satisfaire les besoins des Européens. Le secteur rural est fort déficitaire, la production dans l'industrie baisse, ce qui entraîne une chute des investissements. Le coût d'entretien de l'administration gonflée et de l'armée est considérable. Face à cette situation financière alarmante et au déficit croissant, l'Algérie n'a aucun autre choix que de demander de l'aide à la France. Dans ces conditions, les nouvelles vagues migratoires partent vers l'ancienne métropole, malgré les mesures de contingentement entreprises par les deux pays concernés.

La situation dans la politique interne est aussi loin d'être stable, ce qui contribue à la création de l'opposition politique. En 1962, Mohamed Boudiaf, un des fondateurs historiques du FLN, fonde le Parti de la révolution socialiste (PRS) dont les dirigeants se voient vite accusés de « complot contre l'État » et arrêtés.

À son tour, Hocine Aït Ahmed crée le Front des forces socialistes (FFS) qui passe, lui aussi, dans l'opposition et poursuit la résistance en Kabylie.

### Époque boumedienne (1965–1979)

Le 19 juin 1965, le président Ben Bella est arrêté lors d'un coup d'État effectué par le colonel Houari Boumediene et son groupe d'Oujda, et le Conseil de la révolution prend le pouvoir. Le 10 juillet 1965, le nouveau gouvernement est formé et Boumediene, de son vrai nom Mohamed Brahim Boukharouba, devient pour onze ans le chef de l'État.

Bien avant sa prise de pouvoir, l'Algérie était une république sous régime d'un parti unique (FLN). À la suite de son coup d'État, Boumediene suspend la constitution et dirige le pays en autocrate, en cumulant les fonctions de président, Premier ministre, ministre de la Défense et président du FLN, le Parlement lui étant tout acquis.

L'Algérie de Boumediene est un état totalitaire dans lequel une muselière idéologique restreint la liberté d'expression et étrangle toute initiative personnelle ; se poursuit la bureaucratisation du FLN, se répandent la corruption, le népotisme, le gaspillage et l'irresponsabilité. Malgré l'état déplorable du pays, l'impuissance et la décomposition du système ne se manifesteront qu'une dizaine d'années plus tard.

L'époque boumedienienne est surtout le temps de la construction du socialisme. Bien évidemment, cette idéologie faisait trop penser au marxisme et, dès le début, suscitait des reproches des milieux orthodoxes. Or, afin de se détacher du socialisme occidental, le gouvernement se décide pour le « socialisme islamique », puisé dans l'idée fondamentaliste de l'association égyptienne des Frères musulmans qui maintiennent que l'idéal de la justice sociale est intrinsèque à la religion musulmane et, par là, elle s'oppose au libéralisme économique (voir : RIDHA, 2014). Cela suffit provisoirement pour calmer les adversaires politiques et poursuivre la construction de l'État conformément au projet initial.

Boumediene a une vision très particulière de son pays : Algérie socialiste, centralisée, étatique, indépendante, autosuffisante, moderne, bien développée. Pour parvenir à cet idéal, il lance le slogan d'une « triple révolution » : industrielle, agraire et culturelle. La première se traduit par l'industrialisation intensive et la construction de l'industrie lourde et de celle de base (sidérurgie, chimie), le recours aux technologies les plus modernes, ce qui absorbe la plus grande partie des investissements et aboutit en peu de temps à l'omnipotence des technocrates. Le véritable tournant dans l'économie algérienne se fait en 1971, quand l'État nationalise les richesses naturelles, surtout les hydrocarbures (pétrole, gaz) qui deviendront dès lors la base de l'économie algérienne.

Quant au secteur agricole, il a d'énormes difficultés, car l'agriculture au service de la métropole était mécanisée et fonctionnait grâce aux spécialistes européens qui faisaient fonctionner les machines, avec l'assistance de la main d'œuvre algérienne, alors que l'agriculture algérienne était peu développée et très dispersée. De plus, la guerre a fait des ravages sur les terrains ruraux, et l'exode de la population européenne au lendemain de l'indépendance a laissé le pays sans connaissance des techniques introduites par les colons. L'industrialisation de l'agriculture n'améliore pas la situation. Le pays a du mal à sortir de cette impasse, la production agricole ne progresse pas assez pour pouvoir subvenir aux besoins de la population dont le nombre augmente incessamment et, paradoxalement, l'importation de la majorité des produits alimentaires devient inévitable.

En ce qui concerne la réforme culturelle, elle consiste avant tout dans une arabisation intensive du système d'éducation, de la justice, de l'administration, des médias et de la vie quotidienne, dans la démocratisation des écoles (accès général à l'éducation pour les enfants de deux sexes) et la construction de l'infrastructure culturelle.

Dans les années soixante-dix, l'Algérie commence à surmonter les difficultés. Sur le plan financier, l'indépendance est assurée « grâce à des budgets à peu près équilibrés » (AGERON, 1999 : 119). C'est une période d'une relative prospérité de la société algérienne dont la preuve est une forte croissance du produit intérieur brut. Cette prospérité est surtout possible grâce à l'industrialisation qui a été le moteur du développement et qui permet à l'état omniprésent de subventionner les prix, construire des logements, gazéifier, électrifier et amener l'eau, assurer l'éducation et la santé publique gratuites, des cantines pour les employés et des colonies de vacances pour leurs enfants. La moitié des habitants de villes accèdent à un emploi stable, pendant que les revenus de la rente pétrolière assurent un certain bien-être.

Sur le plan politique, malgré quelques crises internes que le gouvernement a réussi à dépasser, la situation est plutôt stable. En 1975, Houari Boumediene annonce l'élaboration d'une Charte nationale, qui est finalement adoptée par le référendum du 27 juin 1976. L'Algérie y est présentée comme « une totalité organique où le socialisme développe rationnellement ce que la guerre de libération nationale avait entamé : la renaissance de la nation et la refonte totale de la société » (STORA, 2004 : 38). Le texte de la Charte exalte le rôle de l'État qui devient l'expression de la volonté de la nation et du peuple.

Ce document est suivi et complété par la Constitution officiellement approuvée le 19 novembre 1976. La même année, le président Boumediene remporte l'élection présidentielle en obtenant 99,38% des suffrages exprimés.

L'année suivante on organise l'élection pour l'Assemblée populaire nationale. Les candidats aux élections pour l'APN, ainsi que pour des assemblées

des communes et celles des départements (*wilayas*<sup>4</sup>) sont choisis par le pouvoir politico-administratif. Ce système paraît assez éloigné de l'idéal démocratique :

Ces élus sont davantage des fonctionnaires et des partisans du régime que de véritables représentants du peuple qui auraient pu critiquer la suprématie de la Présidence et de l'appareil gouvernemental. [...] L'objectif n'est donc nullement d'assurer les bases d'un état de droit, ni d'introduire le pluralisme et l'alternance politique, mais d'intégrer la société au système édifié le 19 juin 1965 (STORA, 2004 : 41).

De cette façon, le pouvoir réussit à stabiliser la situation politique et à construire un État centralisé qu'il contrôle à tous les niveaux.

Dans le domaine des relations internationales, l'Algérie poursuit sa politique indépendante et tiers-mondiste, avec des ambitions d'être en position de leader. Toutefois, la nationalisation des hydrocarbures provoque une situation tendue entre l'Algérie et la France et l'aggravation des relations jusque-là correctes entre les deux pays.

Pourtant, le paysage culturel et social algérien se modifie profondément au cours de ces vingt années d'indépendance. Le projet de scolarisation universelle encadre les enfants des deux sexes. Le gouvernement semble vouloir à tout prix rompre avec le système imposé par la France durant des années. Le modèle de la nouvelle école algérienne comportant des cursus de neuf années divisés en trois cycles de trois ans chacun (cycle de base, d'éveil et terminal) provient des pays de l'Est. Cependant, il ne fonctionne pas comme il faut, si l'on croit le taux très bas de réussites au baccalauréat<sup>5</sup>. En ce qui concerne l'enseignement supérieur, l'université est basée sur le modèle américain, mais ses résultats ne sont guère plus convaincants. La primauté attribuée à l'enseignement général a pour conséquence un manque grandissant des spécialistes techniques et contribue d'une certaine manière à la croissance du chômage.

La situation démographique du pays n'est pas non plus avantageuse. D'une part, on note une hausse de natalité<sup>6</sup>, d'autre part, la révolution sanitaire entraîne une chute de mortalité considérable<sup>7</sup>, ce qui fait que le nombre des habitants d'Algérie se multiplie rapidement, et cela crée de nouveaux problèmes. « La situation démographique pèse sur la stratégie de développement social au niveau de l'emploi, de l'habitat, de l'instruction, de la santé. [...] L'urbanisation rapide provoque le développement d'un habitat précaire à la lisière des grandes villes » (STORA, 2004 : 64). Par conséquent, les conditions de vie se dégradent progressivement, malgré les revenus de la rente pétrolière. Face à la croissance accélérée de

4 WILAYA – Division administrative de l'Algérie, une collectivité territoriale.

5 25% de réussites en 1982 (LACOSTE, 1994).

6 Taux de natalité : 8,1 enfants par femme en 1975 (LACOSTE, 1994).

7 Espérance de vie : à peine 30 ans en 1920 et entre 61 et 66 ans en 1980 (LACOSTE, 1994).

la population, le gouvernement réagit en entreprenant des mesures<sup>8</sup> pour la freiner et commencer à la maîtriser. Ce pas s'avère cependant superflu, puisque la scolarisation féminine porte déjà les fruits en influençant la prise de conscience de la nouvelle génération des femmes et leur plus grande participation à la vie économique, ce qui contribue largement à la baisse de taux de fécondité.

Les années soixante-dix sont aussi marquées par une arabisation intensive et une islamisation subreptice. Le gouvernement fait tout pour effacer les signes restants de la présence française, ce qui signifie surtout la supplantation du français par l'arabe, surtout dans les institutions étatiques et les écoles. Pourtant, malgré les moyens entrepris pour combattre la persistance de la langue de l'ancien colonisateur, le bilinguisme est loin de disparaître. En même temps, l'enseignement de l'arabe classique entraîne, de son côté, l'augmentation de l'influence des courants panarabistes et des courants de l'islamisme politique (« Frères musulmans »). Le rapprochement avec le monde arabe, notamment avec l'Égypte, permet à l'islamisme de naître sur le sol algérien. Ce mouvement est cependant voué à l'exclusion (bien que l'islam moniste soit la religion officielle), à cause de sa critique virulente du socialisme lequel demeure malgré tout l'idéologie de l'État. L'islamisme radical va pourtant ressortir de sa clandestinité dans les années quatre-vingt et inciter les foules à s'opposer aux autorités et à crier leur frustration. C'est ainsi que les fondamentalistes gagneront en popularité et aspireront au pouvoir.

La décennie 1970–1980 est une période de la construction d'un état indépendant et de l'implantation du socialisme, de la consolidation de l'administration, de la prise du contrôle de la presque totalité des sociétés étrangères et nationales, du passage de l'agriculture (dominante pendant l'époque coloniale) à l'industrie, de la généralisation de l'enseignement, du rapprochement avec l'Afrique et le monde arabe, et d'un relatif apaisement social. Tout cela implique une légère évolution des mentalités et des mœurs :

[...] l'urbanisation contribue à la rupture des liens traditionnels et l'exode rural empêche l'identification de l'ouvrier à son groupe communautaire d'origine. La généralisation de la scolarisation impose elle aussi d'autres modèles culturels. L'accès aux biens de consommation offre la possibilité de modifier son mode de vie... Tout va très vite dans l'Algérie des années 1975–1980. Cette « désymbolisation » de l'univers traditionnel, cette modernité à marche forcée de toute une société rendent plus aigus les problèmes identitaires que connaît l'Algérie (STORA, 2004 : 66).

À peine libérée du colonialisme, la société algérienne n'a pas eu le temps de jouir de sa liberté, vite étouffée par le socialisme limitant imposé par les autorités.

---

8 Notamment un « Programme national en vue de la maîtrise de la croissance démographique ».

Quoique le mécontentement social ne se voie pas encore, il n'est qu'une bombe à retardement qui explosera en redoublant de force.

### Présidence de Bendjedid : temps de changements et d'islamisme naissant (1979–1988)

Le 27 décembre 1978, le président Boumediene meurt et le colonel Chadli Benjedid lui succède à la suite des élections du 7 février 1979. La première décision du nouveau chef d'État est de désétatiser l'économie.

Les années quatre-vingt sont une période importante dans l'histoire du Maghreb, période d'un repli identitaire, renforcé par l'instauration par la France des visas, qui empêche une circulation aussi forte entre les pays nord-africains et leur ex-métropole. Les islamistes profitent des aspirations nationales des sociétés maghrébines pour critiquer l'État et s'emparer, à leur tour, du pouvoir. C'est aussi la période de l'apparition d'un certain individualisme qui n'est pas conforme au modèle communautaire, si caractéristique pour ces sociétés.

En même temps, les autorités algériennes trahissent l'obsession de l'unité nationale qui est visible entre autres dans l'omission dans les discours officiels de la question berbère. Ainsi, des protestations commencent, surtout dans le milieu universitaire. L'annulation de la conférence de Mouloud Mammeri consacrée à l'usage de la langue berbère à l'université de Tizi-Ouzou s'avère être le point de friction et entraîne, en avril 1980, une grève générale en toute Kabylie. Ce « printemps berbère » qui réclame un pluralisme culturel est sévèrement réprimé, mais il reste un événement significatif, car, d'un côté, il est le premier symptôme du mécontentement d'une partie de la société et, de l'autre, il montre l'attitude de l'État vis-à-vis des mouvements de contestation et montre le vrai visage du régime.

Quant à la politique étrangère, l'Algérie continue la direction entreprise au lendemain de son indépendance et renforce sa position en matière diplomatique. De plus, l'arrivée de la gauche française au pouvoir vers 1981 permet un certain réchauffement dans les relations franco-algériennes.

Les successeurs de Boumediene ne tentent pas de changer le système politique en vigueur, c'est-à-dire système de parti unique, dirigé par l'armée, malgré des essais d'une légère ouverture politique (p. ex. la libération de plusieurs prisonniers politiques, entre autres de l'ex-président Ben Bella) et la réduction du rôle des services de sécurité et du renseignement. Cependant, les pouvoirs sont toujours concentrés entre les mains du chef d'État qui est président de la République, secrétaire du FLN et ministre de la Défense nationale, pendant que l'armée reste le vrai détenteur du pouvoir qui surveille toutes les décisions concernant l'État.

En même temps, le FLN utilise l'article 120 de ses statuts<sup>9</sup> pour contrôler la société en assujettissant les syndicats et toutes les autres organisations. Pourtant, le parti, qui puisait sa légitimité historique dans la guerre d'indépendance, est rongé par ses maux internes : bureaucratie, affairisme et carriérisme, et est de plus en plus discrédité aux yeux des citoyens. Pour y remédier, on tente des procès contre ceux que l'on soupçonne d'avoir détourné des fonds. Malgré ces essais manqués, la corruption non seulement persiste, mais atteint même des proportions inconcevables.

À la déception due aux excès des autorités s'ajoute une profonde crise du système productif. Au début des années quatre-vingt, il devient clair que la stratégie économique de Boumediène n'a pas réussi. Tout d'abord, l'économie algérienne repose sur des produits et services venus de l'étranger : l'industrie lourde, dont le développement intensif était jusque-là une des priorités du gouvernement, entraîne une dépendance des experts et coopérants étrangers, le fonctionnement et l'entretien des usines dépendent de l'importation permanente des pièces de rechange et des machines, pendant que l'insuffisance de l'agriculture causée par la stratégie d'« industrialisme » force le pays à importer 60% des produits alimentaires. Le président Bendjedid reconnaît enfin l'importance du secteur privé et prône la révision de la politique pétrolière et la décélération du processus d'industrialisation. On se détourne de l'industrie lourde au profit des secteurs mis à l'écart : logement, industries légères ou agriculture. La réorientation économique met au centre le secteur privé visant à développer l'industrie des biens de consommation et à stimuler la création de nouveaux emplois. Cependant, les projets restent loin d'être réalisés et le secteur public demeure dominant.

De même, la plus grande partie de l'économie nationale repose sur les hydrocarbures dont les exportations comptent 92% du total de la valeur des exportations entre 1975 et 1982. Une double baisse des prix du pétrole et du gaz réduit alors considérablement les revenus nationaux, aggrave la situation d'une économie dont la quasi-totalité des moyens de financement provient de la valorisation internationale des hydrocarbures et entraîne l'accroissement du service de la dette extérieure. La situation économique devient très tendue, vu la nécessité de rembourser les créances, d'importer des produits alimentaires et pharmaceutiques et d'acheter des équipements pour l'industrie. Le gouvernement se voit contraint à limiter au maximum les importations, ce qui provoque des

---

9 L'article 120 des statuts du Parti du Front de libération nationale (1980) : « Le Parti du Front de libération nationale joue un rôle d'impulsion, d'orientation et de contrôle vis-à-vis des organisations de masse, sans se substituer à elles ou affaiblir leurs capacités d'initiative. Ne peut assumer des responsabilités au sein des organisations de masse que celui qui est militant structuré au sein du parti. Le comité central arrêtera les étapes d'application de ce dernier principe ». Disponible sur : <<http://www.vitamedz.com/articlesfiche/1195/1195595.pdf>> (consulté le 22 novembre 2014).

licenciements massifs dans les fabriques et le fleurissement du marché noir, en approfondissant de cette manière les inégalités sociales.

La propagande tente de réécrire l'histoire de la guerre d'indépendance, entre autres par la glorification des sacrifices des héros qui sont morts pour la patrie. Les autorités utilisent l'histoire comme instrument de remodelage du passé par la censure de ces aspects qui ne leur conviennent pas. La Commission nationale d'écriture de l'histoire, fondée dans ce but, « ne vise pas à chercher et comprendre un passé complexe, mais obéit aux demandes du pouvoir et aux sollicitations du présent » (STORA, 2004 : 91).

L'Islam, tel qu'il est compris par les autorités algériennes, apparaît comme une source des valeurs socialistes et par là il devient la religion officielle. Cependant, il reste soumis à l'État et à sa doctrine et c'est la volonté de libérer la religion de cette emprise qui alimente le mouvement politique de l'islamisme.

En 1981, des conflits surgissent entre les milieux islamistes et laïques et ils commencent vite à gagner en force. Des affrontements violents, souvent causant des blessés et même des morts, ont lieu dans différentes parties du pays (entre autres aux universités d'Alger et d'Annaba en 1981 et 1982). Le mouvement acquiert des formes plus organisées au moment de la création de la première organisation paramilitaire : Mouvement islamique armé (MIA), avec Mustapha Bouyali en tête. Malgré la volonté de l'État de contrôler la sphère spirituelle de la vie de ses citoyens, notamment par le biais du ministère des Affaires religieuses, le nombre de mosquées augmente, ainsi que se font entendre des « imams libres » appartenant à différents courants, tous proches des milieux islamistes. Ces prêcheurs s'élèvent contre l'immoralité des officiels et l'impiété de la société, critiquent ouvertement le gouvernement en réclamant des changements dans l'esprit de l'islam. Ils s'y prennent surtout à travers le débat sur le « code du statut personnel et de la famille » qui est finalement adopté le 29 mai 1984 par l'Assemblée nationale populaire en intensifiant l'inimitié entre les traditionalistes et islamistes d'un côté et les modernistes laïques et les associations de femmes de l'autre.

Les années quatre-vingt, ce n'est pas uniquement la période de l'aggravation de la situation économique, mais aussi de l'extraordinaire mobilité de la société algérienne : émigration vers l'Europe, exodes ruraux, qui sont un bouleversement non seulement géographique, mais aussi social et culturel. Le doublement de la population, dont la moitié vit en villes, provoque une crise du logement. La pénurie d'habitations, le surpeuplement, l'insuffisance d'équipements hydrauliques touchent la majorité des grandes agglomérations. Il ne faut pas oublier que, vingt ans après l'acquisition de l'indépendance, les attentes des citoyens ne sont plus les mêmes et que la société, impatiente de voir les promesses d'une vie meilleure se réaliser, est de plus en plus agacée. Surtout les jeunes qui n'ont pas connu la guerre de libération nationale et qui aspirent aux modèles venus de

l'Occident et à l'accès aux biens de consommation, aux loisirs, à l'éducation et au travail, expriment de plus en plus ouvertement leur désenchantement à l'égard des chimères à l'aide desquelles le gouvernement les trompe depuis trop longtemps. Les frustrations croissantes des milieux populaires s'intensifient vis-à-vis des richesses et de la présomption d'une nouvelle caste des privilégiés.

Face à un plan d'austérité draconien adopté en réponse à la chute des cours du prix du pétrole en 1985, face à la pénurie de biens de première nécessité, à la cherté grandissante de la vie et au blocage des salaires, le mécontentement social explose. Dès 1985, des manifestations éclatent à des intervalles réguliers, réclamant l'amélioration de l'habitat et de la situation socio-économique, accompagnées et soutenues par l'islamisme politique s'épanouissant à toute vitesse.

### Révolte anti-régime et début des transformations (1988–1992)

Pendant vingt-cinq ans de l'existence du pays autonome, le gouvernement ne tente même pas d'insuffler un esprit de liberté à la société en cours de formation. Obsédé par le concept de l'unité nationale, il étouffe toutes les initiatives sociales et culturelles de peur de les voir se transformer en mouvements autonomes, séparés de l'État. Pourtant, ce qui unissait la nation en 1962 n'est plus suffisant ni actuel, puisque 75% des Algériens sont nés dans l'Algérie indépendante :

À la veille d'octobre 1988, la majorité de la population n'évolue plus dans le cadre de mémoire forgé par la lutte contre la présence coloniale française. [...] Le capital symbolique issu de la guerre de libération nationale s'épuise, sans que des projets d'avenir ne se dessinent (STORA, 2004 : 99).

La jeunesse des villes sans travail, sans perspectives malgré l'instruction acquise, laissée pour compte par l'État, est sensible aux prêcheurs islamistes et trouve un protecteur et un guide dans le fondamentalisme croissant. Un brusque retour aux pratiques religieuses, avant tout dans les couches sociales les plus pauvres, est surtout visible dans le port des vêtements musulmans traditionnels (des *djellabas* et des *hidjabs*). Certaines personnalités religieuses, comme Abdelatif Soltani et Muhammad Sahnoun, commencent à s'élever contre l'idéologie imposée par l'État, contre le gouvernement et contre l'Occident. Ils recourent au discours populiste accrocheur et offrent le sentiment de la sécurité à la société touchée par la crise.

En outre, l'Algérie ne possède pas assez d'enseignants arabophones pour pouvoir assurer la scolarisation obligatoire aux divers degrés, donc elle est contrainte à accepter des enseignants étrangers, comme les membres d'une association fondamentaliste des Frères musulmans qui contribuent considérablement à la radicalisation de l'islamisme algérien. Aussi les étudiants algériens partant faire

les études au Caire en reviennent-ils équipés d'un bagage idéologique pesant. Ainsi, les universités se transforment en camps de radicalisme fondamentaliste religieux.

Les objections des islamistes sont d'ailleurs justifiées. Le système a fait naître d'énormes inégalités : la corruption est constamment à l'ordre du jour et des fortunes surgissent, pendant que la zone de la misère s'élargit. En 1988, la société algérienne ressemble à un baril de poudre, car la crise économique, sociale et culturelle s'approfondit très vite. En septembre, le président Bendjedid prononce un discours où il en accuse les spéculateurs, les nouveaux riches et les incompetents dans l'administration, ce qui ne fait qu'aggraver la situation.

Tout cela contribue à l'éclat d'une révolte anti-régime, appelée aujourd'hui par certains « le printemps algérien » (RABIA, 2011). Les manifestations éclatent le 4 octobre à Alger et se répandent vite dans d'autres villes en se transformant en violentes émeutes. Les *hitistes*, cette jeunesse pauvre et radicale, se révoltent contre leur ennemi en dévastant des magasins, en détruisant des voitures de luxe et en pillant des édifices d'utilité publique. Cela est une protestation sans précédent contre l'augmentation des prix et les manques perpétuels dans les magasins, mais aussi pour la liberté et la démocratie. Le gouvernement répond en proclamant l'état de siège et en envoyant sur les rues des chars qui tirent sur la foule. Le bilan officiel de ces journées mentionne 169 morts, alors que d'autres sources en indiquent 500 et des milliers de blessés.

Les troubles accélèrent les réformes politiques, entre autres la libéralisation du régime et la démocratisation, ainsi que la modernisation de l'économie algérienne. Toutefois, il n'est pas facile de calmer l'agitation de la population. En promettant des réformes politiques, le Président essaie de regagner la confiance des Algériens. Il le réussit momentanément et il est réélu pour un mandat de cinq ans le 22 décembre 1988. En 1989, est approuvée par un référendum la nouvelle constitution qui conduit au multipartisme et à un certain parlementarisme grâce à l'enlèvement de la mention au FLN et au socialisme. En même temps, le gouvernement introduit une réforme radicale pour fonder une réelle économie de marché.

C'est une bonne occasion pour les islamistes de tenter de sortir de la clandestinité et d'acquérir une forme plus légitime. De cette façon est fondé un nouveau parti politique, le Front islamique du salut (FIS), légalisé en septembre 1989, qui remporte les élections municipales et départementales de 1990 dans 45 *wilaya* sur 48. Cette victoire démontre sa popularité auprès du peuple qu'il utilise pour faire pression sur le pouvoir au moyen des manifestations, des occupations des lieux publics ou d'une menace de grève générale. Les autorités réagissent par des répressions : report des législatives, proclamation de l'état de siège et centaines d'arrestations.

Un an plus tard, le premier tour des élections législatives confirme le succès du FIS qui obtient 47,2% des suffrages et prouve que les islamistes sont près d'obtenir la majorité. Cette victoire constitue une réelle menace pour les autorités, surtout pour l'armée qui constitue la véritable instance décisive. Le 11 janvier 1992, le général Khaled Nezzar organise un coup d'État militaire : le président Bendjedid est contraint à démissionner, l'Assemblée nationale est dissoute. Face à un vide politique, un nouvel organe, le Haut Comité d'État, est désigné pour exercer le pouvoir. En même temps, la dissolution du FIS est annoncée, ce qui provoque de vives protestations de la part des islamistes. Le régime se voit obligé de réagir par de violentes répressions, y compris la censure et même la torture. Des camps de sécurité sont créés dans le Sahara où l'armée déporte des sympathisants du FIS. En réalité, ces camps sont une bonne école pour les futurs militants islamistes, puisque les déportés y étudient le Coran et apprennent le combat.

Aussi la situation économique du pays est-elle fatale : les entreprises nationales sont déficitaires, l'industrie n'exploite que 30% de ses capacités. Les conditions de vies de la population s'empirent. Les autorités envisagent toujours le passage à l'économie de marché et ensuite la privatisation, mais il leur manque de moyens, malgré un crédit de 3 millions de francs de la part de l'ancienne métropole.

Parallèlement, le terrorisme urbain apparaît en Algérie en menaçant encore plus la société. Le premier attentat à la bombe a lieu le 26 septembre 1992 à l'aéroport d'Alger. Les affrontements entre les forces armées d'État et les islamistes commencent à tourner en guerre civile.

### Dans l'ombre d'une guerre civile (1992–2004)

Des organisations militaires proches des islamistes commencent à se constituer. La première, le Groupe islamique armé (GIA), se compose des centaines de petits groupes et opère dans le centre du pays, près de la capitale. Il est imbu d'un esprit ultra radical, voire sectaire, il appelle à l'application de la *charia* et mène des actions terroristes. De l'autre côté il y a l'Armée islamique du salut (AIS), la branche armée du FIS, qui opère dans l'est et l'ouest du pays, et qui vise surtout l'armée et la police.

La violence des islamistes se manifeste par des attentats urbains, des exécutions, des massacres de villageois. Le GIA n'épargne personne, ni femmes, ni enfants, ni vieillards, ni étrangers et sème la terreur dans toute l'Algérie. Les forces armées de l'État réagissent avec autant de violence, et les combats semblent être sans fin. Bien évidemment, la guerre civile plonge le pays dans une crise économique, sociale et culturelle et engloutit des milliers de victimes.

Dans les années suivantes, l'effusion de sang devient monnaie courante. Les groupes les plus visés par les terroristes sont les fonctionnaires d'État, les militaires, les policiers, le milieu des intellectuels européenisés comme journalistes, avocats, artistes<sup>10</sup>. En 1994 commencent des attaques à des écoles et des universités. Un sort cruel touche des centaines de femmes et de filles, enlevées, violées, blessées et même assassinées. Certaines d'entre elles appartiennent aux catégories socioprofessionnelles particulièrement exposées (professeurs, journalistes, avocates, médecins, etc.) et apparaissent dans l'espace public, habillées à la façon européenne qui est interdite par les fondamentalistes, ce qui suffit pour devenir leur cible. De jeunes femmes, victimes de ravissements, vivent, souvent plusieurs mois, dans des camps d'intégristes, certaines y meurent, d'autres réussissent à s'en échapper<sup>11</sup>. La vie après ces expériences est à tel point affreuse qu'une partie de survivantes se suicide, préférant la mort à la vie dans la honte. Celles qui ont choisi la vie « ont dû attendre 1999 pour que le haut conseil islamique algérien délivre une *fatwa* (décret religieux) les reconnaissant comme victimes et les déclarant 'pures et innocentes' des agressions subies » (KHELIFI, 2008). Ainsi, les années noires de la guerre civile s'avèrent particulièrement pénibles pour les femmes, souvent principales victimes des hordes de fanatiques inexorables.

Les islamistes les plus radicaux non seulement terrorisent la population de leur propre pays, mais ils tentent aussi de nuire aux relations de l'Algérie avec ses partenaires internationaux, surtout avec la France, et dans ce but ils enlèvent un avion français à l'aéroport d'Alger pendant Noël 1994, et ils organisent un attentat à Paris en 1995.

Étant donné l'échec visible de la politique de répressions, les autorités entreprennent des essais de dialogue avec le milieu islamiste qui, lui aussi, est divisé : une partie souhaite trouver une solution politique et est prête à commencer des négociations ; l'autre n'accepte aucune forme de pourparlers et poursuit la lutte armée pour se saisir du pouvoir et imposer ses conditions et sa vision du pays. Néanmoins, l'armée n'envisage pas un vrai dialogue, ouvert aux opinions et points de vue autres que les siens, mais cherche à légitimer sa prise de pouvoir par le biais des islamistes qui sont encore soutenus par une grande partie de la société, sans pour autant leur accorder de réels pouvoirs.

Les transformations débutées après la révolte d'octobre 1988 ont contribué largement à l'instauration du multipartisme, et de nouveaux partis politiques sont apparus pour la première fois depuis l'indépendance. Ces partis sont cependant restés coincés, sans la possibilité d'agir réellement sur la scène politique,

10 Entre autres, l'écrivain Tahar Djaout est mort à la suite d'un attentat en 1993.

11 Pour des informations supplémentaires, voir le rapport annuel 1998–1999 du Collectif 95 Maghreb Égalité : « Maghrébines entre violences symboliques et violences physiques : Algérie, Maroc, Tunisie ». Disponible sur : <<http://www.retelilith.it/ee/host/maghreb/htm/magh9.htm>> (consulté le 28 février 2016).

bloqués par l'armée qui détenait la totalité du pouvoir. Néanmoins, en 1995, les dirigeants de huit organisations politiques, parmi lesquelles trois « fronts » : le Front de libération nationale, le Front des forces socialistes et le Front islamique du salut, se résolvent à entreprendre une médiation entre eux dans le but de trouver une solution politique et pacifique à la crise algérienne. Ils se réunissent dans la communauté catholique de Sant'Egidio à Rome et signent un contrat national, appelé « Plate-forme de Sant'Egidio » ou « contrat de Rome », dans lequel ils s'engagent à respecter la démocratie, l'alternance politique et les libertés individuelles, et à solliciter le pouvoir sans recourir à la violence.

L'accord est sur-le-champ rejeté, tant par les islamistes du GIA (qui refuse dès le début tout dialogue avec le pouvoir en place), que par le régime, ce qui montre bien qu'il ne protège point la démocratie ou la laïcité qui ne sont que des slogans servant à gagner et entretenir le pouvoir. La société se divise aussi sur cette question en ceux qui y voient le seul moyen de sortir de la crise et ceux qui craignent la possibilité pour les islamistes de s'emparer du pouvoir.

L'armée se sent toutefois obligée de sauver les apparences sur le caractère démocratique du régime. Dans ce but, une élection présidentielle est organisée le 16 novembre 1995. De trois candidats, c'est le général Liamine Zeroual qui est élu président en obtenant 61,34% des suffrages. L'opinion internationale admet que c'est la première présidentielle pluraliste dans l'histoire du pays, quoique le manque de candidats de grands partis d'opposition (FLN, FFS et FIS) soit équivoque. Un an plus tard, les modifications de la Constitution de 1989 sont adoptées par référendum et l'année 1997 apporte une victoire massive aux législatives d'un nouveau parti, le Rassemblement national démocratique (RND), et d'une coalition au service du nouveau président. Pourtant, la régularité des élections paraît fort douteuse, ce qui déclenche de nouveaux attentats.

En 1998, face aux exactions, le président Zeroual abrège son mandat et une nouvelle présidentielle anticipée est organisée, dont le gagnant est Abdelaziz Bouteflika (74% des suffrages). Or, les circonstances de sa victoire sont assez singulières puisque six autres candidats retirent leur candidature peu avant le vote en dénonçant des irrégularités dans l'organisation de l'élection.

Le nouveau président a maintes préoccupations parmi lesquelles la plus importante est la violence dont le bilan atteint, depuis 1992, de 40 000 à 150 000 morts selon les sources. Le 16 septembre 1999, il organise un référendum sur la paix et la réconciliation nationale, qui est fortement approuvé par les citoyens, et une « concorde civile » est signée en amnistiant ceux qui sont non coupables de crimes graves (crimes de sang, de viols et d'attentats à l'explosif dans les lieux publics) et en dissolvant l'AIS. Pour le président, c'est autant un essai d'instaurer la paix qu'un moyen de légitimer son pouvoir. Bien que soutenu pendant l'élection par l'armée, il réussit à rester indépendant et gagne la bienveillance de la nation,

aussi grâce à une hausse des prix du pétrole coïncidant avec son élection qui apporte une relâche à l'économie algérienne et permet à la population de sortir peu à peu de la misère. Il réhabilite aussi l'image de l'Algérie à l'étranger.

### Algérie du XXI<sup>e</sup> siècle (2004–2019)

Au problème fondamental de la guerre civile s'ajoute la question du particularisme kabyle. L'année 2001 s'avère spécialement difficile avec le printemps noir en Grande Kabylie, qui se traduit par de nombreuses victimes.

En 2003, les forces armées de l'État l'emportent sur l'intégrisme islamique : le GIA est vaincu et la paix est vraiment restituée pour la première fois depuis dix ans. Malheureusement, cela ne signifie pas l'achèvement du terrorisme : le Groupe salafiste pour la prédication et le combat (GSPC), créé en 1998, poursuit des actes de violence et, en 2007, il prend le nom d'Al Qaïda au Maghreb islamique (AQMI), qui trahit indéniablement la direction prise par l'organisation. L'AQMI agit dans le Sahara du sud, près des frontières avec la Mauritanie, le Mali et le Niger. La chute du colonel Kadhafi en Libye en 2011 provoque une affluence d'armes qui sont interceptées par les terroristes d'AQMI. Parallèlement, différentes bandes rebelles, en marge de légalité, traînent dans tout le pays.

Quant à la situation politique, le multipartisme instauré en 1988 n'est qu'un trompe-l'œil : deux principaux partis, le RND et le FLN, soutiennent le régime en place, le FIS est définitivement écarté et le seul parti que l'on pourrait appeler d'opposition est le FFS de Hocine Aït Ahmed.

L'économie algérienne repose toujours sur les hydrocarbures qui constituent 98% des exportations, pendant que la majorité des produits, y compris des aliments, est importée<sup>12</sup>. La France reste le partenaire commercial le plus proche. À cause d'une situation instable et dangereuse, l'Algérie a du mal à activer d'autres branches d'économie, comme le tourisme qui apporte aux pays voisins d'importants revenus.

Les autorités mènent une politique de grands travaux (routes, aéroports, etc.), mais oublient leurs citoyens. Les conditions de vie ne s'améliorent pas, la mauvaise répartition d'habitants (80% de la population habite sur 10% du territoire national) occasionne des problèmes de logement, la prolifération des bidonvilles, l'augmentation de la pollution et le chômage qui, à son tour, engendre de nouveaux soucis :

Au terrorisme islamique, se joint de plus en plus [...] une criminalité croissante, enfantée par le chômage et les conditions de vie. Vaquer à Alger à partir de certaines heures du soir

12 Dans les années deux mille, les importations algériennes en produits agricoles et alimentaires excèdent les achats français d'hydrocarbures dans le rapport de 2 à 1 (MONTAGNON, 2012 : 381).

reste imprudent. Les vols, les agressions se multiplient. Le dangereux paysage nocturne algérois se reproduit à l'intérieur du pays. Le désir d'expatriation se comprend (MONTAGNON, 2012 : 385).

La France demeure le pays privilégié en ce qui concerne l'exil. On estime que 10% de la population algérienne vit en France, sans oublier d'autres destinations, comme le Québec. Ces choix sont d'autant plus compréhensibles que près de la moitié des Algériens est francophone et qu'il existe une presse, une littérature et toute une culture en langue française. Les liens avec l'ex-métropole ne se relâchent pas complètement.

Les maux qui rongent le pays dès le début de son indépendance, tant dans la politique que dans l'économie, sont la corruption et l'impunité. Ces deux péchés capitaux de la caste détenant le pouvoir, ainsi que les difficultés de la vie quotidienne, provoquent des émeutes populaires qui se déchaînent de temps à autre. Comme le remarque Pierre MONTAGNON (2012 : 379), « paradoxe de ces débuts du XXI<sup>e</sup> siècle, à une Algérie riche, à l'exception d'une minorité, s'opposent des Algériens pauvres ».

Après 14 ans à la tête de l'Algérie, le président Abdelaziz Bouteflika est réélu, le 17 avril 2014, avec 81,49% des suffrages exprimés. Six autres candidats, dont une femme, Louisa Hanoun du Parti des travailleurs, restent loin derrière le président sortant. Le deuxième candidat, avec 12,30% des suffrages, Ali Benflis, l'ex-Premier ministre algérien, dénonce une fraude à grande échelle et plusieurs irrégularités de cette élection qui suscite beaucoup de controverses. Le mouvement Barakat s'organise à travers des réseaux sociaux pour manifester contre ce quatrième mandat du président dont l'état de santé laisse douter de sa capacité de gouverner. Aussi, après l'annonce des résultats, des signes de mécontentement se déclenchent-ils, parfois très violents, comme des attaques terroristes en Kabylie auxquels les forces de l'ordre répondent par une brutalité disproportionnée.

Le président Bouteflika, déjà absent lors de son troisième mandat à cause de graves problèmes de santé, n'a pas réussi à tenir les promesses qu'il a faites lors de sa campagne présidentielle de 2014 :

Transmission du flambeau aux jeunes, réduction de la durée du service national, amélioration du climat des affaires, construction de nouveaux logements et de routes, création d'emplois, amélioration des conditions de vie, lutte contre la corruption, diminution du poids de la bureaucratie, décentralisation, avènement d'une « deuxième République », garantie de la stabilité du pays... (ALILAT, 2014 : s.p.).

Cela explique la réaction de ses concitoyens en 2019 à l'annonce de sa candidature pour le 5<sup>e</sup> mandat. Le 22 février 2019, des milliers d'Algériens sont sortis dans la rue pour protester contre cette candidature et depuis, les manifestations,

appelées *Hirak* (Mouvement) ou « la révolution du sourire », continuent à être organisées chaque vendredi dans la plupart des grandes villes du pays. L'ampleur du mouvement, la ténacité des manifestants qui représentent tous les groupes d'âge, groupes sociaux et professionnels, ainsi que le caractère pacifique et humoristique de ces rassemblements ont vite porté des fruits : le 2 avril 2019, le président Bouteflika a démissionné avant la fin de son mandat et Abdelkader Bensalah est nommé chef de l'État par intérim.

Cette première victoire n'a pourtant pas mis fin aux manifestations, puisque le peuple algérien continue à se mobiliser afin de donner lieu au changement du système et à l'avènement de la deuxième république. Après deux tentatives ratées, l'élection présidentielle est finalement organisée le 12 décembre 2019 et est remportée par Abdelmadjid Tebboune. Cependant le taux de participation étant de 39% et un huitième de votes blancs ou nuls (Algérie Presse Service 2019 : s.p.), ainsi que de multiples manifestations contre la présidentielle dans tout le pays font preuve d'un visible mécontentement de la plupart des Algériens.

Après presque soixante ans de l'indépendance, les autorités de l'Algérie se trouvent face aux nouveaux défis, tant politiques qu'économique, mais le plus difficile sera de regagner la confiance du peuple et de lui redonner de l'espoir.

### SITUATION DES FEMMES ET LEUR COURSE POUR L'ÉMANCIPATION

Dans le chapitre précédent, nous avons retracé cinquante ans de l'histoire de l'Algérie indépendante d'une perspective masculine, histoire dont les femmes ont été pour la plupart exclues. Pour cela, dans le présent chapitre, nous aimerions nous concentrer sur la question de la condition féminine en Algérie et rendre compte de la version féminine du passé algérien.

Bien évidemment, il est impossible de parler d'un seul statut de la femme musulmane, étant donné que le monde arabo-musulman est loin d'être homogène et change d'un pays à l'autre. Il n'en reste pas moins vrai que la condition féminine dans cette partie du monde est globalement précaire. Les causes de cet état de choses sont diverses : l'analphabétisme, la démographie galopante, la situation juridique et la structure de la famille arabo-musulmane y contribuent à des degrés divers (EL KHAYAT, 2001 : 146). Nous allons parcourir ces éléments constitutifs de la condition féminine en Algérie dans l'ordre chronologique pour arriver à la situation actuelle des Algériennes et aux défis qui les attendent dans cette deuxième décennie du XXI<sup>e</sup> siècle.

## Situation juridique de l'époque coloniale à nos jours

Le 9 juin 1984, le Code de la famille<sup>13</sup> est institué, après quatre tentatives d'avant-projets mises en échec, préparé en catimini et voté à la sauvette. Il « consacre l'état d'infériorité et de minorité à vie de la femme » (JURQUET-BOUHOUNE, JURQUET, 2007 : 263) et rétablit le patriarcat, bien que la première Constitution algérienne de 1963 ait constaté l'égalité des deux sexes<sup>14</sup> et effacé le statut inégalitaire des femmes. La promulgation du Code, appelé vite le « code d'infamie », suscite une vive opposition des milieux modernistes et féministes, de même que de nombreux musulmans, femmes et hommes, qui trouvent qu'il est contraire à l'esprit de l'islam. Pourquoi donc, et comment, une telle loi a-t-elle pu être adoptée ? Pour comprendre les circonstances et les raisons de cette promulgation, il faut remonter un peu dans l'histoire.

Pendant la période coloniale, la France tente à plusieurs reprises d'imposer sa législation sur le territoire algérien. Cette volonté se heurte cependant à une forte résistance de la part des populations indigènes, le plus souvent musulmanes et juives. C'est avant tout la moralité familiale qui différencie les colons français des autochtones et, plus précisément, le droit de ce dernier groupe à la polygamie et à la répudiation<sup>15</sup>. C'est surtout la polygamie qui suscite beaucoup de controverses chez les Européens qui essaient de l'expliquer par des motifs économiques et, par conséquent, ils admettent que des progrès matériels restreindront progressivement ce phénomène qui finira par disparaître complètement et, ce qui est plus important, spontanément, sans plus d'ingérence de la part des autorités françaises. Ainsi, l'Algérie coloniale se trouve dans une situation singulière, face à une multiplicité de juridictions : en ce qui concerne le droit pénal, elle est soumise au Code pénal français (ordonnance du 28 février 1841), pendant que dans le domaine familial, les tribunaux islamiques et le « statut personnel mosaïque » restent en vigueur (depuis l'ordonnance du 26 septembre 1842).

Vingt ans plus tard, la polygamie, loin de disparaître, constitue toujours l'obstacle principal à l'uniformité juridique dans la colonie. Le sénatus-consulte

13 Loi n° 84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille (JORA N° 24 du 12/06/1984). Disponible sur : <<https://www.joradp.dz/TRV/FFam.pdf>> (consulté le 22 novembre 2014).

14 « Article 12. Tous les citoyens des deux sexes ont les mêmes droits et les mêmes devoirs ». Disponible sur : <<http://mjp.univ-perp.fr/constit/dz1963.htm>> (consulté le 22 novembre 2014).

15 La répudiation discrétionnaire ou extrajudiciaire (*talâq*) est un « privilège exclusif du mari de mettre fin au mariage, quand bon lui semble, et sans avoir besoin de recourir à la justice » (LINANT DE BELLEFONDS, 1962 : 521). Les deux premières répudiations sont révocables, ce qui veut dire que le mari peut revenir sur sa décision et reprendre la vie commune, pendant que la troisième, dès l'instant où elle est formulée, met définitivement fin au mariage. Le remariage n'est possible qu'à condition que la femme ait au préalable épousé un autre homme qui l'aurait à son tour répudiée. La répudiation dite irrégulière « englobe trois formulations qui devraient être, en principe, successives, de telle sorte que le mariage est immédiatement dissous, comme il le serait si, en fait, c'était pour la troisième fois que le mari exerçait son droit » (LINANT DE BELLEFONDS, 1962 : 526).

de 1865 instaure la disjonction entre nationalité et citoyenneté en Algérie, distinguant de cette façon les citoyens des sujets indigènes et motivant cette distinction par « les différences entre droit civil français d'une part et droits coranique, coutumier et mosaïque de l'autre » (SURKIS, 2010 : 27).

Même si la situation des israélites reste complexe à cause des disparités entre les législations dont dépendent les juifs français et ceux qui habitent l'Algérie<sup>16</sup>, celle des musulmans suscite moins de questions. Face à l'obstination des autochtones dont la plupart choisit plutôt le droit à la polygamie que la citoyenneté française, les colons abandonnent cette lutte à condition que les propriétés indigènes soient placées sous la loi française et puissent faire objet de libres transactions. La loi Warnier de 1873 réorganise la propriété foncière en instituant en même temps un « statut personnel » musulman :

Nous distinguons entre le statut réel et le statut personnel des musulmans de l'Algérie. – Nous respectons ce dernier, qui touche par divers points à la liberté de conscience, à la religion, à la vie intime de la famille ; mais nous considérons comme un devoir de retenir le statut réel, celui qui touche aux intérêts immobiliers, pour le soumettre à la loi française, aux principes fondamentaux de notre droit public partout où flotte le drapeau national (cité après : SURKIS, 2010 : 45).

Dès lors, le droit musulman à la polygamie commence à être perçu comme une institution religieuse et légale. Ainsi, dans l'Algérie coloniale, tous les domaines sont subordonnés à la législation française, sauf les questions de mariage, de divorce et d'héritage qui restent soumises à la loi coranique. Comme le remarque Lucie PRUVOST (2002 : 27–28), c'est au sein de la famille que « la population a développé sa résistance à la colonisation en s'enfermant dans sa conscience religieuse et en affermissant son attachement aux préceptes musulmans ». Aux yeux des Algériens, les droits gagnés dans le domaine familial font partie de leur identité nationale qui n'a pas cédé au colonisateur, d'où l'importance de la femme<sup>17</sup> et de son rôle traditionnel de gardienne des traditions au sein de la famille.

En 1956, l'Algérie se rebelle contre la présence française trop longue et trop pesante, et la guerre contre l'opresseur unit les habitants indigènes, y compris les femmes, *moudjahidates* (combattantes). Ce sont bien souvent de jeunes filles, alléchées par des promesses de l'éducation dans une Algérie indépendante, qui prennent le maquis et rejoignent les hommes dans la lutte, parfois très sanglante. Malgré cette participation, qui prouve leur maturité politique et leur capacité à s'engager dans les affaires du pays, le rôle des femmes est souvent minimisé, voire ridiculisé afin qu'on puisse de nouveau les cantonner dans leurs rôles tradi-

16 C'est pour cette raison que le « statut personnel » des Juifs est aboli par le décret Crémieux en 1870.

17 BRUNO ÉTIENNE (1977) considère la femme comme l'une des trois valeurs-refuges, les plus sûres garantes de l'identité nationale, à côté du *fellah* (petit propriétaire agricole) et du *moudjahid* (combattant).

tionnels et continuer de déclarer leur inexistence sociale. Cependant, malgré les essais de nier leur contribution à l'indépendance, la présence des femmes sur les champs de bataille leur a rendu possible la prétention féministe puisque « c'est l'indépendance qui a libéré pour les femmes l'idée même qu'il y a des droits à revendiquer et qu'il est légitime de le faire » (HADDAB, 1999 : s.p.).

Quoique les nouvelles autorités de l'Algérie indépendante ne pensent nullement partager même une partie du pouvoir avec les femmes, elles cèdent dans la question de l'éducation. Le lendemain de l'indépendance, la scolarisation se généralise en s'appliquant à tous les enfants et c'est là que des milliers de petites Algériennes empruntent pour la première fois le chemin à l'école. C'est un moment mémorable, car, quelques années plus tard, ces mêmes filles, devenues femmes, auront la possibilité d'entreprendre un travail. Ainsi, la scolarisation massive des filles permet aux femmes d'accéder au salariat et devient de cette façon un des plus grands acquis de l'indépendance, en s'ingérant dans les structures profondes de la société, puisqu'elle « perturbe les règles qui fondent et gèrent le mariage et la famille » (AÏT SABBAH, 2010 : 44).

Cette situation, à savoir l'éducation et ensuite le travail libre des femmes, ne persiste pourtant pas longtemps et n'est pas appréciée de tous. La situation désastreuse de l'Algérie au début des années quatre-vingt contribue à la naissance d'une triple contestation : sociale, religieuse et culturelle. Il est intéressant de souligner que la contestation vient également de la part des femmes. Un certain nombre de femmes se retrouvent dans le fondamentalisme naissant, le voile islamique porté en dehors du foyer étant son symbole. Sa réapparition dans l'espace public constitue la preuve d'une certaine dégradation de la position de la femme<sup>18</sup>. La zone de la liberté, qu'ont gagnée les Algériennes dans les premières années de l'indépendance, se rapetisse peu à peu.

En même temps, vu que le « statut personnel » est devenu « fondateur de l'identité algérienne postcoloniale » (LALAMI, 2013 : s.p.), certains milieux veulent le préserver à tout prix. Il devient donc le Code de la famille. Toutes les relations au sein de la famille sont régies par ce Code<sup>19</sup> qui se compose de quatre livres traitant successivement du mariage et de sa dissolution, de la représentation légale, des successions et des dispositions testamentaires. Puisque le rôle traditionnel de la femme se restreint au foyer, cette loi la touche le plus. On y retrouve bien évidemment les droits tant convoités par les « indigènes musulmans » de l'époque coloniale comme la polygamie<sup>20</sup> et la répudiation dissimulée sous l'appellation

18 Pour plus d'informations sur le voile islamique, consulter le chapitre « Le corps voilé ».

19 « Article 1<sup>er</sup>. Toutes les relations entre les membres de la famille sont régies par les dispositions de cette loi. »

20 « Art. 8. Il est permis de contracter mariage avec plus d'une épouse dans les limites de la chari'a si le motif est justifié, les conditions et l'intention d'équité réunies, et après information préalable des précédente et future épouses. »

du divorce « par la volonté de l'époux »<sup>21</sup>. Ce ne sont pourtant pas les seuls articles qui établissent le statut personnel de la femme en tant que mineure à vie, soumise à l'homme en vertu de la loi : elle ne peut se marier qu'en présence d'un tuteur matrimonial (*wali*)<sup>22</sup> et elle ne peut obtenir le divorce que dans quelques situations<sup>23</sup> (ce qui le rend en réalité très difficile). Deux articles portant sur les droits<sup>24</sup> et les devoirs<sup>25</sup> de la femme sont particulièrement avilissants, car ils ordonnent à l'épouse l'obéissance à son mari et la cloîtent à l'intérieur de la maison familiale, de même qu'ils consacrent l'homme en tant que chef exclusif de la famille. La femme n'est par là reconnue qu'à travers son rôle d'épouse et de mère, et non comme une citoyenne.

Il est donc visible que cette loi constitue un recul considérable par rapport aux acquis de la guerre d'indépendance puisque « l'égalité entre homme et femme, inscrite au cœur de la Constitution<sup>26</sup>, explicitée par la Charte nationale et reconnue sur le plan des droits politiques et sociaux, est totalement ignorée du Code » (PRUVOST, 2002 : 25). C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'il suscite tant d'objections, d'autant plus qu'il soit le seul texte faisant référence à la *chari'a* : l'ensemble des textes juridiques algériens se situe en dehors du champ de droit musulman. De plus, même le Code n'est pas homogène, car certes, il puise dans le *fiqh* (jurisprudence islamique), mais il recourt aussi à des catégories juridiques profanes. On se retrouve donc face à une dualité à deux niveaux : dans tout le champ juridique algérien et dans le Code lui-même (GRABA, HADDAB, 2007 : 42-45).

Comme le remarquent des milieux modernistes et féministes, « le droit joue contre les femmes algériennes puisque la condition féminine se résume à : une fille soumise à son père, une épouse obéissant à son mari, une mère liée à son foyer »

21 « Art. 48. Le divorce est la dissolution du mariage. Il intervient par la volonté de l'époux ou à la demande de l'épouse dans la limite des cas prévus aux articles 53 et 54. »

22 « Art. 11. La conclusion du mariage pour la femme incombe à son tuteur matrimonial qui est soit son père, soit l'un de ses proches parents. »

23 « Art. 53. Il est permis à l'épouse de demander le divorce pour les causes ci-après : 1° pour défaut de paiement de la pension alimentaire prononcée par jugement à moins que l'épouse eut connu l'indigence de son époux au moment du mariage sous réserve des articles 78, 79 et 80 de la présente loi, 2° pour infirmité empêchant la réalisation du but visé par le mariage, 3° pour refus de l'époux de partager la couche de l'épouse pendant plus de quatre mois, 4° pour condamnation du mari à une peine infamante privative de liberté pour une période dépassant une année, de nature à déshonorer la famille et rendre impossible la vie en commun et la reprise de la vie conjugale, 5° pour absence de plus d'un an sans excuse valable ou sans pension d'entretien, 6° pour tout préjudice légalement reconnu comme tel notamment par la violation des dispositions contenues dans les articles 8 et 37, 7° pour toute faute immorale gravement répréhensible établie. »

24 « Art. 38. L'épouse a le droit de : 1° visiter ses parents prohibés et de les recevoir conformément aux usages et aux coutumes, 2° disposer de ses biens en toute liberté. »

25 « Art. 39. L'épouse est tenue de : 1° obéir à son mari et de lui accorder des égards en sa qualité de chef de famille, 2° allaiter sa progéniture si elle est en mesure de le faire et de l'élever, 3° respecter les parents de son mari et ses proches. »

26 Pour être exacte, par toutes les Constitutions qui se sont succédées en 1963, 1976, 1989 et 1996.

(REBZANI, 1997 : 18). C'est pourquoi dès 1986 naît le mouvement des femmes. La première vague (années quatre-vingt jusqu'à 1991) se donne comme objectif de lutter contre le Code de la famille pour l'égalité confirmée par les autres textes juridiques. Néanmoins, avec le déclenchement de la guerre civile, ses visées changent et la deuxième vague (1992–1996) emprunte des voies d'une stratégie participative et se consacre plus à l'action sociale, n'oubliant cependant jamais l'objectif ultime à atteindre qui se met de nouveau au premier plan dès 1996. De nos jours, le mouvement des femmes n'a pas disparu, mais il inscrit sa lutte dans la revendication de la démocratie et d'un État de droit (LALAMI, 2012).

La question du Code de la famille reste toutefois un enjeu de la propagande. Lucie PRUVOST (2002 : 26–27) estime cette loi ainsi :

Texte composé par des hommes qui entendent conserver leurs privilèges en les légitimant par le concept de Loi divine (shari'a), il ne tient aucun compte des évolutions historiques et sociales réalisées au cours du 20<sup>e</sup> s. et, plus particulièrement pour l'Algérie, au long des luttes pour conquérir l'Indépendance.

Même au début du XXI<sup>e</sup> siècle, les autorités ne sont toujours pas prêtes à s'exposer à la colère des intégristes en cédant aux revendications du mouvement des femmes et des autres milieux s'opposant à cette loi humiliante pour la partie féminine de la société. La réforme du Code de 2005 n'apporte pas tous les changements postulés et n'approche pas l'Algérie de ses voisins, le Maroc<sup>27</sup> et la Tunisie<sup>28</sup>, qui, eux, ont déjà adopté des lois égalitaires en matière du statut personnel de tous les citoyens, hommes et femmes. Malgré quelques avancées, comme l'abrogation des articles imposant l'obéissance de l'épouse<sup>29</sup> ou son expulsion du foyer en cas de divorce, le libre choix du *wali* ou l'élargissement des raisons pour le divorce à la demande de la femme, « les amendements au code de la famille ne modifient la grammaire de la loi » (LALAMI, 2012 : 346), car les symboles de la

---

27 La *Moudawana* (Code du statut personnel marocain), qui est l'équivalent du Code de la famille algérien, a été révisée en 2004 par le Parlement marocain et le roi Mohammed VI. Cette nouvelle loi constitue une réforme marquante du statut de la femme marocaine, puisqu'elle la met sur un pied d'égalité avec l'homme, sur des sujets comme le mariage et les enfants.

28 Le Code du statut personnel tunisien est en une série de lois progressistes instaurée par Habib Bourguiba en 1956. Par la reconnaissance de l'égalité entre la femme et l'homme et une place inédite donnée à la femme, « il fait toujours figure d'exception et continue d'occuper dans la région arabe et maghrébine une place tout à fait à part » (BEN ACHOUR, 2007).

29 L'article le plus humiliant pour la femme (art. 39) a été abrogé et celui qui instaurait les devoirs des deux époux (art. 36) a été modifié : « Art. 36. Les obligations des deux époux sont les suivantes : 1<sup>o</sup> sauvegarder les liens conjugaux et les devoirs de la vie commune, 2<sup>o</sup> la cohabitation en harmonie et le respect mutuel et dans la mansuétude, 3<sup>o</sup> contribuer conjointement à la sauvegarde des intérêts de la famille, à la protection des enfants et à leur saine éducation, 4<sup>o</sup> la concertation mutuelle dans la gestion des affaires familiales, et l'espacement des naissances, 5<sup>o</sup> le respect de leurs parents respectifs, de leurs proches et leur rendre visite, 6<sup>o</sup> sauvegarder les liens de parenté et les bonnes relations avec les parents et les proches, 7<sup>o</sup> chacun des époux a le droit de rendre visite et d'accueillir ses parents et proches dans la mansuétude. »

domination masculine, à savoir la polygamie, le tuteur matrimonial et l'autorité paternelle, sont maintenus.

Des questions se posent : la famille algérienne demeure-t-elle toujours le rempart du traditionalisme dont rend compte le Code ? Ou bien évolue-t-elle malgré les dispositions de la loi en vigueur ?

## Structure de la famille traditionnelle et ses transformations

Étant donné que la loi la plus discriminatoire pour les femmes touche toutes les questions liées à la famille, le seul univers de la femme selon l'optique traditionnelle, nous aimerions à présent nous concentrer sur la structure familiale dans l'Algérie contemporaine et analyser les transformations qu'elle a subies ces dernières décennies.

Pour Rita EL KHAYAT (2001 : 111), « le poids des traditions et des valeurs ancestrales » constitue le premier obstacle pour l'amélioration de la situation des femmes. Bien que la famille traditionnelle dans sa forme d'antan ne soit plus actuelle, certains de ses éléments essentiels demeurent inchangés : l'organisation patriarcale de la famille, ainsi que la structure agnatique et endogame qui en découle sont des facteurs constitutifs de la soumission de la femme (REBZANI, 1997 : 20).

Dans le modèle traditionnel, les fonctions de la femme se résument à la mère et à l'épouse. Cependant, au niveau symbolique, ses fonctions sont beaucoup plus importantes. D'un côté, à cause de la conception patriarcale de la société et du système de filiation qui en résulte, la femme joue le rôle de « gardienne de la pureté » dans la transmission de la généalogie patrilinéaire (PRUVOST, 2002 : 19). Elle est également « gardienne des traditions », celle qui perpétue le système ancestral en élevant sa progéniture dans un esprit de patriarcat.

Aussi ne peut-on pas parler d'un seul statut de la femme dans la famille algérienne, puisque ses rôles changent avec l'âge : jeune fille soumise à son père ; bru reproductrice-ménagère soumise à son mari et à sa belle-mère ; grand-mère âgée et respectée, détentrice du pouvoir. Dans les sociétés traditionnelles, vieillesse rime avec valorisation sociale et, par là, elle constitue la seule période dans la vie de la femme où sa position sociale est haute et où elle n'est plus soumise à personne<sup>30</sup>. Néanmoins, pour y arriver, elle est obligée de subir son sort en docilité.

Il faut souligner que la femme vit en constante anxiété causée par le risque de voir se réaliser son plus grand effroi : la répudiation. Quoiqu'elle ne figure plus officiellement dans la législation, le divorce par la volonté du mari reste sa forme

30 C'est pour cette raison qu'Anna BARSKA (2012 : 39) constate qu'« en apparence patriarcale, la famille du cercle méditerranéen est matriarcale » puisque « le pouvoir dans le foyer est détenu par la mère/belle-mère et son fils » („z pozoru patriarcalna rodzina kręgu śródziemnomorskiego jest matriarcalna” gdyż „władza domowa spoczywa w rękach matki/teściowej i jej syna” [trad. M.M.]).

déguisée. L'abandon forcé de la demeure signifie pour la femme une mort sociale. Elle devrait bien évidemment revenir à sa maison parentale ou être accueillie chez son frère, mais souvent les conditions de vie insuffisantes (p.ex. le manque de place) ou le désintérêt des proches font qu'elle se retrouve dans la rue, sans toit, sans revenu, sans moyens d'existence. Le Code de la famille de 2005 améliore nettement cette situation en exigeant du mari qu'il assure à la femme ayant la garde des enfants un logement décent<sup>31</sup>. En revanche, elle peut en être exclue une fois que les enfants deviennent majeurs. Cela constitue pour la femme une menace constante et sert de moyen de répression de la part du mari.

Une des grandes faiblesses des femmes est la mauvaise éducation : « Les Maghrébines sont souvent analphabètes, elles sont d'une culture rudimentaire. Mal formées, elles sont sous-informées » (EL KHAYAT, 2001 : 91). Ce phénomène pourrait étonner, étant donné le progrès dans le domaine de la scolarisation générale des filles, il ne faut cependant pas oublier le recul considérable provoqué par la montée de l'intégrisme. La décision si (et jusqu'à quel âge) la fille fréquente l'école revient à son père. Dans le cas des familles nombreuses, surtout composées en majorité de la progéniture féminine, l'objectif des parents est de les marier le plus tôt possible et se défaire d'une lourde charge économique, et non de veiller à la bonne éducation, car elle n'est pas ce dont la femme a besoin pour se faire épouser (même cela peut constituer un obstacle au mariage). Dans la société où il est très mal vu que la femme habite seule, elle reste le plus souvent chez ses parents. Même si elle subvient aux besoins du foyer, la pression sociale continue de peser sur elle et sur sa famille et la pousse au mariage. En revanche, dans les familles conservatrices le père peut s'opposer à la scolarisation de ses filles et les marier très jeunes. Ainsi, sans éducation, analphabètes, elles n'ont pas de moyen de défense. L'aphorisme de Francis Bacon : « Savoir, c'est pouvoir », est parfaitement applicable dans ce cas, puisque les personnes mal instruites ne connaissent souvent pas leurs droits et à cause de ce manque de savoir elles sont contraintes à subir passivement leur malheur, sans protester ou essayer de changer quoi que ce soit. « Engloutie dans une rivière de quotidiens misérables et pénibles, l'analphabète même intelligente [...] aura sa vie diminuée en qualité, son existence durant » (EL KHAYAT, 2001 : 96-97).

Pour cette raison, on soulève souvent la question de la valeur émancipatrice du travail féminin qui est un phénomène relativement nouveau, puisqu'il est apparu dans les années soixante, c'est-à-dire avec l'arrivée de l'indépendance nationale. Étant donné son caractère récent et le bouleversement qu'il provoque dans les règles de la société traditionnelle, dans laquelle c'est sur l'homme que pèse la res-

31 « Art. 72. En cas de divorce, il incombe au père d'assurer, pour l'exercice de la garde, à la bénéficiaire du droit de garde, un logement décent ou à défaut son loyer. La femme ayant la garde est maintenue dans le domicile conjugal jusqu'à l'exécution par le père de la décision judiciaire relative au logement. »

ponsabilité, y compris économique, à l'égard de la famille et le devoir de l'entretenir, le salariat des femmes ne s'est pas encore définitivement imposé. Bien que certains admettent qu'il n'est pas un facteur libérateur (REBZANI, 1997 : 55), il influence de plus en plus les mentalités, même conservatrices et traditionalistes :

Le revenu, essentiellement salarial, des femmes constitue un facteur de changement dans les rapports de sexe dans une société qui n'avait connu que le travail des paysannes. Le travail féminin, même limité, apparaît comme un horizon possible et structure la conscience et les représentations féminines (HADDAB, 1999 : s.p.).

Quoi que l'on en dise, le travail à l'extérieur change la réalité des femmes : elles ne sont plus cantonnées dans les quatre murs de la maison, elles deviennent plus indépendantes et appréhendent moins l'avenir, vu qu'elles sont capables de se prendre en charge elles-mêmes.

Bien évidemment, la présence des femmes sur le marché de travail dérange, car non seulement elles deviennent une concurrence pour les hommes, mais aussi elles perturbent l'ordre social et menacent le sentiment de leur propre valeur des chefs de famille. La confusion des rôles qui accompagne ce phénomène remet en cause les fondements de la société patriarcale et dénie la suprématie masculine :

Ce qui perturbe l'Islam conservateur, c'est la confusion des rôles et des espaces : un homme qui reste à la maison et une femme qui vit une partie de sa journée à l'extérieur dérangent le système. Une femme qui gagne de l'argent et un homme qui n'en gagne pas perturbent le schéma, d'où la portée psychologique du chômage des hommes dans cette période de crise économique, et peut-être l'esquisse d'une explication du phénomène de l'intégrisme [...] (AÏT SABBAAH, 2010 : 39).

Ainsi, la famille traditionnelle subit des modifications considérables avec la généralisation de la scolarisation et l'arrivée sur le marché du travail des femmes bien formées et diplômées. Certes, ce n'est pas un phénomène universel<sup>32</sup>, mais il

32 Les données statistiques délivrées par le Ministère de l'éducation nationale montrent le taux réel de scolarisation des filles en hausse :

Années	Âge										
	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1992-1993	12.18	87.02	94.58	88.49	88.63	73.21	93.93	73.41	66.63	54.16	24.25
1995-1996	14.01	87.22	91.41	93.78	94.46	94.46	82.00	76.67	70.28	59.38	30.68
1998-1999	16.51	94.25	92.14	92.14	91.40	93.58	91.09	85.40	85.40	54.16	39.79

Source : le Ministère de l'éducation nationale.

Il faut néanmoins noter que le nombre des filles scolarisées baisse vers l'âge de 12 ans pour atteindre le niveau le plus bas à l'âge de 15 ans : d'environ 90% des filles scolarisées entre 6 et 11 ans, il atteint à peine 40% à l'âge de 15 ans (1998-1999). Bien que ces nombres soit continuellement en hausse (de 24% en 1992-1993 à 40% en 1998-1999), cette tendance traduit une volonté encore forte de ne garantir que le minimum de scolarisation à la progéniture féminine. Comme le remarque S. HOURIA (2007 : 125), ce phénomène touche surtout « les filles

constitue un bon exemple des transformations qui ont lieu dans la société algérienne d'aujourd'hui.

### Situation actuelle des femmes algériennes

Quel est donc le bilan de ces cinquante ans d'indépendance en ce qui concerne la situation des femmes ? S'est-elle améliorée ou aggravée ? Dans quels domaines ? La réponse n'est pas sans équivoque puisque tout dépend de la position de celui qui juge leur condition.

À certains égards, la situation des Algériennes s'est améliorée. Les femmes travaillent pratiquement dans tous les secteurs, elles ont réussi à se faire remarquer par leurs talents dans de multiples domaines comme l'éducation, la santé, l'entreprise, la littérature, la recherche universitaire, le journalisme, la culture, les arts, et même le commerce. Elles sont aussi mieux instruites et plus souvent diplômées que leurs collègues masculins. Bien qu'elles soient encore généralement « écartées des lieux politiques [...] où s'élaborent les décisions les concernant » (LAMCHICHI, 2006 : 18), certaines d'entre elles ont réussi à entrer dans l'emploi de grade supérieur, y compris au gouvernement<sup>33</sup>, et leur présence dans l'espace public est de plus en plus importante.

Aussi les structures familiales se voient-elles modifiées en conséquence du travail féminin. Les Algériennes expriment une volonté de s'investir dans la carrière professionnelle et renoncent au mariage précoce, ce qui se traduit notamment par un recul de l'âge moyen du mariage (de 18 ans en 1966 à 29,9 ans en 2004). De même, on note une baisse du taux de fécondité (2,93 enfants par femme en 2013) et un recul de l'âge moyen à la maternité (31,4 ans en 2013)<sup>34</sup>. Ces données prouvent que de plus en plus de femmes en Algérie s'opposent à l'enfermement dans le foyer et à la réduction au rôle traditionnel de mère et d'épouse.

Toutefois, l'évolution du droit algérien ne tient pas compte de ces transformations et le Code de la famille traite toujours la femme comme une mineure à vie. Nous pouvons l'expliquer en partie par les années de l'intégrisme qui ont fini par porter leurs fruits. Comme le démontrent différentes études sociologiques effectuées en Algérie, un bon nombre de femmes a intériorisé la morale prônée par

---

appartenant à des milieux défavorisés ou marqués par la précarité, mais aussi dans certaines familles les filles qui commencent à se préparer pour le mariage ».

33 Le 5 mai 2014, le Président Abdelaziz Bouteflika a nommé le premier gouvernement de son quatrième mandat, avec Abdelmalek Sellal en tête. Parmi ses trente membres, on retrouve 7 femmes ministres : Nouria Benghebrit, ministre de l'Éducation nationale, Dalila Boudjemaâ, ministre de l'Aménagement du territoire et de l'Environnement, Nadia Labidi, ministre de la Culture, Mounia Meslem, ministre de la Solidarité nationale, de la Famille et de la Condition de la femme, Zohra Derdouri, ministre de la Poste et des Technologies de l'information et des Télécommunications, Nouria Yamina Zerhouni, ministre du Tourisme et de l'Artisanat et Aïcha Tagabou, ministre déléguée auprès du ministre du Tourisme et de l'Artisanat chargée de l'Artisanat.

34 Source : Office national des statistiques (ONS).

les islamistes et la perpétue (voir : IMACHE, NOUR, 1994 ; JURQUET-BOUHOUNE, JURQUET, 2007). De même, certaines femmes voient dans l'islamisme politique le moyen (peut-être le seul) d'entrer sur la scène politique et de devenir égales aux hommes.

À cela s'ajoute le problème de la violence envers la gent féminine. L'infériorité de la femme proclamée par les fondamentalistes entraîne sa soumission au mari ou plus généralement à l'homme tout court, ce qui a parfois pour conséquence la maltraitance conjugale, des viols ou des abus sexuels, de même que le harcèlement moral et sexuel en milieu professionnel. Ainsi, la religion mal comprise devient le prétexte pour la violence envers les femmes.

En fin de compte, la condition féminine en Algérie subit de constants changements, certains en sa faveur, d'autres bien au contraire. En 2006, Abderrahim LAMCHICHI (2006 : 12) l'a résumée ainsi :

Malgré ces luttes anciennes et courageuses pour arracher leurs droits civiques et politiques, malgré quelques avancées remarquables ici ou là (accès des filles à l'éducation scolaire et universitaire, arrivée sur le marché du travail, élévation de l'âge du mariage, recul de la polygamie, réduction du nombre d'enfants par femme en âge de féconder, diffusion des moyens de contraception, etc.), la condition globale des femmes s'est considérablement dégradée.

La femme reste un enjeu de propagande. Elle symbolise le refuge le plus secret, lieu de l'honneur et de l'intégrité (ÉTIENNE, 1977), elle constitue aussi une menace constante par sa nature même, incontrôlable et dangereuse. Néanmoins, la modernité féminine s'impose lentement en Algérie, suivant l'exemple des pays voisins, le Maroc et la Tunisie.

\*\*\*

Durant cinquante ans de l'indépendance, l'Algérie a subi de multiples transformations, elle est passée du socialisme islamique autoritaire par une guerre civile à une démocratie, certes, modeste et précaire, mais malgré tout une démocratie. Elle a encore beaucoup de problèmes à régler : l'instabilité sécuritaire causée par la présence sur le sol algérien des terroristes islamiques, qui entraîne une méfiance de la part des investisseurs étrangers, une trop grande dépendance de l'économie aux hydrocarbures et la négligence d'autres branches, d'énormes inégalités sociales, y compris la misère des plus pauvres. Parmi les défis les plus urgents, on trouve des changements nécessaires à apporter à la condition féminine et surtout à la situation juridique des femmes qui, à présent, ne prend pas en considération les changements qu'a subi la société algérienne et qui se can-

tonne dans une forteresse de tradition et d'islam entendus comme la domination masculine indéniable. Tant que des solutions à ces questions épineuses ne seront pas trouvées, tant la démocratie n'y sera pas totale ni incontestable.



## CHAPITRE 2

### LITTÉRATURE, FEMME ET CORPS AU MAGHREB

Il y a de plus en plus de femmes dans le champ littéraire maghrébin. Or, le fait d'être femme signifie-t-il automatiquement que l'on fait de l'écriture féminine ? Y a-t-il des spécificités de cette écriture ? Lesquelles ? Le corps de la femme joue-t-il un rôle particulier dans cette création littéraire au féminin ? Ce rôle est-il différent dans le cas des Maghrébines par rapport aux écrivaines venant de la culture occidentale ? Ces questions et bien d'autres constituent l'objet de notre intérêt dans le présent chapitre. Une esquisse du sous-champ littéraire féminin au Maghreb nous servira de toile pour l'analyse de l'œuvre de Leïla Marouane. Nous commençons par un compte-rendu des théories sur l'écriture féminine, ensuite nous dressons un panorama de la littérature féminine au Maghreb et, enfin, nous examinons les représentations du corps dans les romans choisis de quelques auteures maghrébines.

#### APPROCHES THÉORIQUES DE LA CRÉATION LITTÉRAIRE DES FEMMES

On peut se demander s'il existe une écriture spécifiquement féminine, s'il existe des caractéristiques propres à la création des femmes et si, de ce fait, on peut parler du sexe de la littérature. Compte tenu de ces questions, nous aimerions apporter des précisions concernant l'écriture au féminin. Tout d'abord nous constatons le chaos terminologique autour de la création des femmes : littérature féminine, écriture féminine, écriture au féminin, écriture des femmes, toutes ces notions sont-elles équivalentes et renvoient-elles à la même réalité ? Pour y répondre, il faut systématiser la terminologie, rendre compte des théories qui se concentrent sur ce phénomène et de là brosser nos propres définitions des termes correspondants.

#### *French Feminism<sup>1</sup> et écriture féminine*

Les femmes écrivent depuis toujours. Et pourtant, pendant des siècles, leur création était considérée comme subalterne du fait que c'était les hommes qui

---

<sup>1</sup> En utilisant l'appellation « French Feminism », nous sommes tout à fait consciente de son ambiguïté : il n'y a pas une école officielle appelée ainsi, mais une construction théorique créée dans les pays anglo-saxons à partir des interprétations de divers textes écrits par des penseuses françaises. De même, la théorie de l'écriture

décidaient des règles régissant le champ littéraire et qui ont institutionnalisé la différence comme infériorité (SLAMA, 1981 : 53). Avec les changements sociaux qui accompagnent les événements du mai 1968, le débat autour de la spécificité de la production féminine éclate, à la suite des propos des théoriciennes comme Hélène Cixous, Luce Irigaray ou Julia Kristeva<sup>2</sup>. Comme remarque Béatrice SLAMA (1981 : 70) en 1981, « [d]es hommes hier ont institué au nom de la différence une “spécificité féminine” pour marginaliser les femmes dans la littérature. Aujourd’hui, des femmes font de cette spécificité un étendard et de la différence une supériorité ».

Tout d’abord, il convient de souligner qu’il ne s’agit nullement d’une école littéraire ou d’une voix uniforme, mais d’une polyphonie, d’un débat ou d’une « mosaïque » d’idées sur l’écriture, le texte, la langue (KŁOSIŃSKA, 2010 : 407). Un des postulats dans ce débat est de ne pas définir l’écriture féminine<sup>3</sup> à cause de son caractère débridé, désinvolte, son aptitude à outrepasser les frontières, qui rendent sa théorisation si difficile. Les théoriciennes préfèrent encourager la pratique en refusant à la fois de dépeindre le cadre théorique trop rigide, associé à la perspective masculine. De même, en présentant leurs conceptions de l’écriture féminine, elles la pratiquent et fournissent des exemples de ce nouveau type de création (KŁOSIŃSKA, 2010 : 406).

Malgré le manque d’une théorie cohérente, il est possible de tracer une esquisse des tendances stylistiques et des sujets privilégiés, comme : maternité, femme hystérique, femme folle, femme mélancolique. Ce qui unit ces diverses voix, c’est la mise en valeur de la différence entre l’écriture des hommes et celle des femmes : « la revendication de la spécificité de la parole ou de l’écriture féminine ; la valorisation du corps et de l’inconscience ; le rejet des mythes forgés par la littérature masculine et la recherche d’une image littéraire plus véritable de la femme ; la découverte de la relation précœdipale de l’enfant avec le corps de la mère »<sup>4</sup> (KŁOSIŃSKA, 2010 : 407–408).

De l’ambiance du débat de cette époque témoignent les attitudes disparates et même parfois contradictoires des intellectuelles. Julia Kristeva se distancie de cette notion et y préfère l’appellation « écriture des femmes » ou « écriture » tout court, en montrant une réticence à l’égard de la sexualisation des produits de la culture ; Marguerite Duras, tout au contraire, est persuadée que ce ne sont que

---

féminine, conçue comme un concept cohérent et formulée explicitement n’existe pas, mais elle a été restituée par les auteures américaines à partir des textes dispersés de Cixous, Irigaray et Kristeva. Voir : DELPHY, 1995.

<sup>2</sup> Parmi les textes les plus importants pour cette question, il faut noter *Le corps lesbien* (1973) de Monique Wittig, *La Jeune née écrite* par Cixous et Catherine Clément, ainsi que « Le rire de la Méduse » de Cixous et *Ce sexe qui n’en est pas un* (1977) de Luce Irigaray.

<sup>3</sup> Cette conception se base entre autres sur la théorie de l’écriture établie par Derrida, Barthes et Kristeva.

<sup>4</sup> „rewindykacja swoistości wypowiedzi lub pisanía kobiecego; waloryzacja ciała i nieświadomości; odrzucenie mitów wypracowanych przez literaturę męską i poszukiwanie bardziej prawdziwego, literackiego obrazu kobiety; odkrycie preedypanego związku dziecka z ciałem matki” (trad. M.M.).

les femmes qui écrivent ; Luce Irigaray, à son tour, postule de trouver le « parler-femme », un idiolecte féminin lié à la corporéité féminine, y compris au corps de la mère qui a été expulsé. Ce que l'on définit comme *écriture féminine* n'est au fond décrit de manière plus détaillée que par Hélène Cixous. Elle attire l'attention sur la couche linguistique, phonétique de la langue en parlant de son « oralisation » perceptible dans « le chant, la première musique, celle de la première voix d'amour » (CIXOUS, 1975 : 44) qui renvoie à la relation avec la mère, ce qui est exprimé par la métaphore de « l'encre blanche » (CIXOUS, 1975 : 44) avec laquelle écrivait la femme. Chez cette théoricienne, il ne s'agit pas d'écrire sur le corps, mais par le corps (CIXOUS, 1975 : 48), ce qui signifie une individualisation et un emplacement en dehors des modèles discursifs en vigueur, car la langue, telle qu'elle est apprise et utilisée jusqu'alors est une langue des hommes, « gouverné[e] par le phallus » (CIXOUS, 1975 : 43)<sup>5</sup> et c'est pour cela que la femme doit inventer un nouveau langage. Elle souligne également que la femme « est bisexuelle », où la bisexualité est comprise comme une ouverture à l'autre en dedans de soi, une capacité à sortir vers l'autre différent, « une subjectivité ouverte » que Merete STISTRUP JENSEN (2000) appelle « dépropriation » ou encore « dépersonnalisation ».

Les voix de cette mosaïque théorique convergent pour ce qui est du rôle contestataire attribué à l'écriture féminine : « l'écriture est la possibilité même du changement, l'espace d'où peut s'élancer une pensée subversive, le mouvement avant-coureur d'une transformation des structures sociales et culturelles » (CIXOUS, 1975 : 42). Ainsi, l'écriture commence à être perçue comme un espace de changement et un acte révolutionnaire. Par là, elle acquiert un trait libérateur au sens large, libérateur non seulement pour les femmes, mais pour les humains, d'où viendrait son caractère politique et subversif : « l'écriture des femmes [...] est politique » (SLAMA, 1981 : 67) et elle est « écriture de la subversion » (SLAMA, 1981 : 59).

La théorie de l'écriture féminine, telle que la sollicitent Cixous et les autres, constitue un projet pour l'avenir. La théoricienne remarque que très peu de textes déjà écrits remplissent les conditions requises pour être nommés *écriture féminine* : il s'agit exclusivement de Colette, Marguerite Duras et Jean Genet<sup>6</sup> (CIXOUS, 1975 : 42). Cela montre déjà que cette conception peut être difficilement applicable en pratique, il serait donc d'autant plus intéressant d'étudier quel est l'état de fait quarante ans après le lancement du défi par Cixous. Depuis, le

5 Selon Krystyna KŁOSIŃSKA (2004 : 225), les théoriciennes de l'écriture féminine voyaient dans la langue officielle « la prison des femmes » et « une sorte d'allégorie de tout un système fallogocentrique » („Język oficjalny zostaje rozpoznany jako więzienie kobiet. I ten język staje się swoistą alegorią całego fallogocentrycznego systemu” [trad. M.M.]).

6 Ce qui peut étonner c'est que pour cette première théoricienne de l'écriture féminine, ce type de création n'était pas exclusivement réservé aux femmes. Nous développerons cette question à la fin du présent chapitre.

concept a vu plusieurs reprises et continuations dont nous voudrions rendre compte ci-dessous.

### *Écriture-femme et autres théories*

Outre les œuvres des théoriciennes mentionnées présentant leur approche de l'écriture féminine, plusieurs autres travaux théoriques sur la question sont apparus. Un des plus importants du fait de sa notoriété est celui de Béatrice DIDIER (1981) *L'écriture-femme* où elle expose sa conception. Tout d'abord, l'auteure attire notre attention sur les circonstances de l'écriture des femmes liées à leur situation sociale. Le désir d'écrire, que la chercheuse compare au désir d'enfanter, est minimisé par la société, car jugé superflu et, par la suite, soumis à des tentatives d'étouffement. La société déprécie cette littérature, doute des capacités créatrices des femmes et guette des traces de l'autobiographie dans leurs écrits. À la méfiance des concitoyens s'ajoute la réserve des éditeurs rendant difficile la publication des textes. Il faut aussi signaler des problèmes purement logistiques que la femme doit affronter : elle n'a souvent ni où ni quand écrire, et c'est pour cela que Didier appelle son écriture « cachée, occultée » ou « écriture de nuit » (DIDIER, 1981 : 16). Tous ces facteurs contribuent à ce que l'écriture de la femme soit considérée comme marginale.

Cependant, Didier se penche aussi (ou surtout) sur ce qui distingue l'écriture des femmes de l'écriture des hommes et elle retrouve dans la création féminine des points fixes tant dans les formes que dans les thématiques abordées. D'abord, les genres littéraires pour lesquels les femmes écrivains optent le plus souvent sont « incontestablement ceux du 'je' : poésie, lettre, journal intime, roman » (DIDIER, 1981 : 19), et les catégories esthétiques privilégiées : « le poétique, le merveilleux, le 'noir' » (DIDIER, 1981 : 20). En ce qui concerne les sujets de prédilection, la chercheuse énumère surtout l'enfance et la relation mère-fille. Outre ces constantes, il y a encore quelques aspects distinctifs de l'écriture-femme, comme : oralité, prolixité qui détermine la prosodie du texte, et la présence du corps, qui sont similaires aux caractéristiques du féminin sollicitées par Cixous.

Parmi d'autres conceptions, nous voudrions mentionner l'approche d'une chercheuse québécoise, France Théoret. Elle oppose la littérature féminine et l'écriture au féminin :

Nous avons appelé littérature féminine les œuvres littéraires qui ne remettent pas en question, dans le langage, les stéréotypes féminins. L'écriture au féminin proprement dite propose l'émergence du sujet féminin dans un langage conscient du fait que la langue patriarcale rend souvent invisible le féminin (THÉORET, 1987 : 143-144 [c'est nous qui soulignons]).

Sa définition de la littérature féminine comme celle qui ne fait que perpétuer l'ordre établi, plus précisément le patriarcat, est très proche de celle de CIXOUS (1975 : 42).

Francine Bordeleau, en faisant le point sur les approches canadiennes de l'écriture au féminin<sup>7</sup>, surtout celles de France Théoret, Nicole Brossard, Louise Dupré, Suzanne Lamy et Louky Bersianik, remarque quelques spécificités de cette écriture et constate qu'elle privilégie le fragment, l'hybridité des formes et des genres, qu'elle favorise le parler du corps et de la sexualité, et elle accorde plus d'attention à des thèmes tels que l'absence d'amour, la quête identitaire et le rapport au corps. Les théoriciennes mentionnées mettent aussi l'accent sur la nécessité de déconstruire le langage en tant qu'outil d'oppression et insistent sur l'importance du rapport avec l'autre, surtout l'autre féminin, y compris la mère (BORDELEAU, 1998). À son tour, Lori Saint-Martin remarque que les écrits féminins s'approchent du vécu quotidien des femmes et instituent un lien entre la fiction et l'expérience réelle de la vie. Elle souligne aussi l'esprit combatif de certains exemples de l'écriture au féminin et exprime la confiance en la force révolutionnaire de cette écriture et à ce qu'elle puisse changer le monde (SAINT-MARTIN, 1997 : 44).

Ces théories sont souvent semblables et se complètent mutuellement, ce qui nous permet de procéder à la formulation des définitions des phénomènes littéraires mentionnés à la base des approches dont nous avons rendu compte.

### Tentative de systématisation

Nous avons donc vu plusieurs notions renvoyant à des réalités parfois distinctes, parfois équivalentes. Essayons à présent de les systématiser de façon explicite :

- *parole des femmes* – engloberait toute production signée du nom de femme ;
- *littérature féminine* – ferait partie de ce patrimoine littéraire mondial qui, écrit par des femmes, n'interroge ni ne remet en question les rapports de force, de même qu'il n'exprime aucune revendication d'ordre féministe<sup>8</sup> ;
- *écriture féminine / écriture au féminin / écriture des femmes* – serait le contrepois à l'écriture des hommes, un lieu d'expression de soi propre à la femme, ainsi que le lieu de déconstruction des normes patriarcales et de démasquage

7 Il est intéressant de noter que la tradition française privilégie l'appellation *l'écriture féminine* pendant qu'au Canada on parle plutôt de *l'écriture au féminin*.

8 Ce serait la création comme celle décrite par CIXOUS (1976 : 12) dans « Le sexe ou la tête ? » : « Les femmes qui écrivent, pour la plupart, jusqu'à maintenant, ne considéraient pas qu'elles écrivaient en tant que femmes, mais qu'elles écrivaient en tant qu'écriture. [...] La plupart des femmes sont comme ça : elles font l'écriture de l'autre, c'est-à-dire de l'homme, et dans la naïveté, elles le déclarent et le maintiennent, et elles font en effet une écriture qui est masculine ».

de la domination masculine. Elle se situerait à l'extérieur de l'ordre phallocentrique, tout comme d'autres écrits marginaux (le centre étant compris comme univers de l'homme blanc hétérosexuel).

De cette façon, la catégorie *parole des femmes* serait la plus vaste et pourrait englober les deux autres. Cependant, comme l'ont remarqué certaines des théoriciennes déjà mentionnées, *l'écriture féminine* ne doit pas forcément être une production de femme et les exemples de Jean Genet (CIXOUS, 1975 : 42), Marcel Proust (DIDIER, 1981), Antonin Artaud ou Stéphane Mallarmé (LAFONTAINE, LORENT, 1978 : 155) le confirment. Dans le cadre de la littérature maghrébine, qui nous intéresse particulièrement, nous trouvons aussi des cas des écrivains hommes dans la production desquels il y a des traces du féminin, notamment Tahar Ben Jelloun et Rachid Boudjedra dont les romans progressent vers « l'assomption du féminin » (BONN, KHADDA, 1996 : 19).

Nous allons tout de même nous restreindre à la prise de la parole par les femmes maghrébines. Il ne faut pas oublier qu'à leur condition de femmes s'ajoute celle de colonisées qui les cantonne encore plus dans la marge et, de ce fait, leur combat s'avère double. Nous allons donc suivre l'évolution du champ littéraire au féminin dans les trois pays du Maghreb, y compris son émergence dans les années cinquante et la floraison des textes vers la fin du XX<sup>e</sup> et le début du XXI<sup>e</sup> siècle.

### PANORAMA DE L'ÉCRITURE DES FEMMES D'EXPRESSION FRANÇAISE AU MAGHREB

En tenant compte de tous les aspects de l'écriture au féminin, nous voudrions suivre l'émergence et l'évolution de l'écriture des femmes dans les trois pays du Maghreb, en consacrant plus de place à l'Algérie, et présenter ses caractéristiques, pour nous concentrer finalement sur les représentations du corps dans cette littérature dès son début jusqu'à nos jours. Nous voudrions souligner deux spécificités de ce phénomène littéraire dans le champ littéraire propre au Maghreb : il s'agit d'« une condition féminine commune qui entraîne une parenté dans les revendications et les expressions » (DÉJEUX, 1994 : 15-16) et du choix de la thématique propre aux femmes prenant la parole, car « les femmes s'attaquent à des sujets inédits, jamais abordés par les hommes » (BARRADA, 2007 : 92).

L'apparition des femmes dans le champ littéraire maghrébin est liée aux facteurs différents que dans le cas des hommes. Premièrement, à cette époque, l'écriture est une activité considérée comme exclusivement masculine<sup>9</sup>, surtout

9 Béatrice DIDIER (1981 : 11) remarque en 1981 que, généralement, « l'écriture féminine semble presque toujours le lieu d'un conflit entre un désir d'écrire, souvent si violent chez la femme, et une société qui manifeste à

dans le cercle arabo-musulman où la femme est incitée à être soumise, passive et silencieuse. Dans ce contexte, la prise de la parole par une femme devient un acte de transgression. Non seulement elle viole l'ordre établi qui veut accorder la parole exclusivement à l'homme, mais en plus elle constitue « une menace à l'ensemble des croyances religieuses qui sous-tendent la société traditionnelle » (SEGARRA, 2002 : 260). Ainsi, l'écriture devient un acte de résistance puisque

si traditionnellement, la parole des femmes était admise dans le contexte clos des réunions entre femmes, ou dans les traditions orales, faisant ainsi système, en tant que texte caché, avec le texte public masculin (Scott 1992, 2008), la publicisation de ces écrits perturbe l'équilibre, sans même aborder la teneur des thèmes traités dans les romans, souvent fondés sur une dénonciation de la condition de la femme (DETREZ, 2010 : 84).

Il ne faut pas toutefois oublier dans quelles conditions les hommes maghrébins, avant tout les Algériens, ont pris la parole : pour lutter contre la présence de l'occupant français et contre sa violence symbolique, exercée entre autres dans le domaine de la culture. Cela veut dire que le roman y est né « dans le but de prouver au pouvoir colonial, ou encore aux détenteurs de ce pouvoir, que l'Algérie possédait une culture et qu'elle était capable de concurrencer le pouvoir français dans le domaine littéraire » (VAN DEVENTER, 2010 : 106). Dans le cas des femmes, à cet objectif général de l'ensemble des écrivains s'ajoute un deuxième : « celui de s'opposer à la fois au discours colonial et au discours patriarcal, voire au discours nationaliste qui ne tient pas compte de la liberté de la femme » (VAN DEVENTER, 2010 : 107). Telles sont en gros les circonstances de l'émergence du sous-champ littéraire féminin au Maghreb.

Malheureusement, on omet souvent le fait que les femmes sont les premières à s'approprier le genre littéraire de roman pour s'y exprimer. Bien que l'on associe à de rares exceptions près le début du *roman maghrébin d'expression française* à la sortie du *Fils du pauvre* de l'Algérien Mouloud Feraoun en 1950, des textes littéraires en français écrits par des femmes ont paru avant cette date. Il s'agit tout d'abord de ceux de Djamila Debèche et Marie-Louise Taos Amrouche qui ne publient toutes les deux qu'en 1947, bien qu'elles commencent à écrire plus tôt. Nous allons maintenant présenter d'une manière encyclopédique les romancières les plus remarquables<sup>10</sup> du champ littéraire algérien afin de faire connaître leur création, et ensuite nous allons brosser un tableau général de la production féminine au Maroc et en Tunisie.

---

l'égard de ce désir, soit une hostilité systématique, soit cette forme atténuée, mais peut-être plus perfide encore, qu'est l'ironie ou la dépréciation ».

<sup>10</sup> Nous avons choisi les auteures les plus productives et les plus connues, consacrées tant par la critique que par le milieu universitaire (et qui ont donc été objet de travaux universitaires).

## Algérie

La littérature algérienne au féminin commence avec Djamilia Debèche (1926–2011) qui est non seulement initiatrice de cette littérature, mais aussi « pionnière dans le domaine de la presse féminine en Algérie » (DÉJEUX, 1994 : 22), puisqu'elle a lancé le 25 septembre 1947 le premier journal féministe algérien, *L'Action*, sous-titré « Revue sociale féminine littéraire artistique ». Elle écrit également des ouvrages de référence dans lesquels elle milite pour les droits des femmes, comme le droit de vote ou le droit à la scolarisation : *Les musulmans algériens et la scolarisation* (1950) et *L'enseignement de la langue arabe en Algérie et le droit de vote aux femmes algériennes* (1951). Son premier roman paru en 1947, *Leïla, jeune fille d'Algérie*, décrit du point de vue féminin un phénomène souvent envisagé dans la littérature maghrébine de ces temps, à savoir l'aliénation dans la société, causée par l'instruction à l'occidentale. Le second, *Aziza* (1955) présente le mariage comme institution qui oppresse la femme. Ainsi, en soulignant dans ses écrits l'opposition entre la tradition et la modernité, de même qu'entre les cultures musulmane et française, la romancière montre le sort difficile des femmes opprimées par le pouvoir colonial d'un côté et patriarcal de l'autre. Nous pouvons qualifier ses œuvres à la forme conventionnelle de romans à thèse, centrés sur les revendications féministes, où l'intrigue sert de prétexte « pour exposer la condition féminine dans une société traditionnelle et dénoncer les maux qui accablent les femmes » (BOUGUERRA, 2010 : 184).

Marie-Louise Taos Amrouche (1913–1976) (Marie-Louise est son prénom chrétien, Taos son prénom kabyle) écrit des romans d'inspiration autobiographique : *Jacinthe noire* (publié en 1947, mais rédigé dans les années trente), *Rue des tambourins* (1960) et *L'Amant imaginaire* (1975). Venant d'une famille kabyle convertie au christianisme, elle se sent aliénée à cause de ses origines, et ses romans parlent « de déchirement et d'une lente prise de conscience de sa propre différence » (BOUGUERRA, 2010 : 185). Ainsi, elle place au centre de son œuvre le sentiment de la marginalité, les problèmes de l'exil, de la recherche sociale et identitaire. Comme le remarque Jean DÉJEUX (1994 : 21), cette « entrée en scène de la littérature féminine algérienne c'est bien d'abord un 'je', fort narcissique ».

Sa mère, Fadhma Aït Mansour Amrouche (1882–1967), écrit en 1946 *Histoire de ma vie*, qui ne sera cependant publiée qu'en 1968. Tout comme sa fille, l'auteure y raconte sa vie passée dans les montagnes algériennes, en mettant l'accent sur sa marginalisation à laquelle elle est condamnée du fait de « sa naissance illégitime, son instruction et sa conversion au christianisme » (MOHAMMEDI-TABTI, 2003 : 110).

Les premières prises de parole féminines sont très intimes : les auteures s'inspirent de leur propre vécu pour exprimer leur mal-être. Les grands thèmes abor-

dés par ces pionnières de la littérature au féminin sont la quête de soi et la condition de la femme dans la société algérienne. Ces écrits sont bien évidemment contraires à la bienséance, car non seulement les romancières s'expriment publiquement, mais encore elles s'expriment sur leur intimité la plus profonde. De ce fait, leur message n'atteint pas le public auquel il est destiné, c'est-à-dire algérien, mais il est « perçu de façon positive par le milieu colonial qui y voit une preuve des prémices du changement des mentalités sous l'influence de la France » (CHAULET-ACHOUR, 2000 : 236).

Le plus grand nom dans le panthéon de la production littéraire des femmes au Maghreb est celui d'Assia Djébar (pseudonyme de Fatima-Zohra Imalhayène) (1936–2015), historienne de formation, femme de plusieurs talents : romancière, nouvelliste, essayiste, poétesse, dramaturge et réalisatrice de cinéma. Elle est aussi la première Maghrébine à être élue à l'Académie française, ainsi qu'à l'Académie royale de Belgique. Ses deux premiers romans, appelés « de jeunesse », *La Soif* (1957) et *Les Impatients* (1958), écrits lors de la guerre d'Algérie, n'évoquent point le sujet de la guerre, mais parlent de l'amour et de la vie de couple, de la découverte du corps et de la sensualité. Ce sont deux romans suivants, publiés après l'indépendance, *Les Enfants du nouveau monde* (1962) et *Les Alouettes naïves* (1967), qui abordent la question de la guerre, mais ils la dépeignent telle qu'elle a été vécue par la partie féminine de la société. Le premier met en jeu des femmes enfermées qui ne connaissent les événements que par le biais de ce que leur racontent les hommes revenant du front ; le second présente l'histoire d'une jeune femme maquisarde qui vit son amour lors des derniers mois de la guerre. Ayant écrit ses premiers romans, la romancière se consacre pendant un certain temps au cinéma et réalise deux films : *La Nouba des femmes du mont Chenoua* (1978) et *La Zerda ou les Chants de l'oubli* (1982) qui ne s'éloignent pas thématiquement de sa création littéraire.

Après une longue période de silence, en 1980 apparaissent *Femmes d'Alger dans leur appartement*, recueil de nouvelles écrites sur une vingtaine d'années qui marquent une césure dans l'œuvre de Djébar. Cette œuvre se caractérisant par une polyphonie des voix, annonce les thématiques qu'elle développera dans le reste de sa création, tant littéraire que cinématographique, à savoir la critique politique et sociale, y compris l'insistance sur l'oppression du corps féminin, les rapports entre les sexes, la quête identitaire et linguistique, etc. Elle réclame la parole pour toutes les femmes, surtout celles qui sont reléguées au silence (SEGARRA, 2002 : 259–260).

La même année, paraît le premier volet de son *quatuor algérien* inachevé, *L'Amour, la fantasia*, récit sur la colonisation et la guerre, suivi d'*Ombre sultane* (1987), développant un sujet très proche à l'auteure, la sororité, et de *Vaste est la prison* (1995) sur l'impossibilité d'aimer. Entre temps, Djébar publie *Loin de*

*Médine* (1991), un roman historique situé dans les temps de la naissance de l'islam, dont l'objectif est de rendre compte de l'importance des femmes dans la vie du prophète et dans la construction de cette nouvelle religion.

Les années suivantes s'avèrent très fécondes pour la romancière. Elle écrit *Le Blanc de l'Algérie* (1996) en référence aux événements actuels de l'époque, à savoir la guerre fratricide, ce qui place cette œuvre dans le courant de l'écriture de l'urgence. Les œuvres suivantes sont *Oran, langue morte* (1997), *La Femme sans sépulture* (2002), *Les Nuits de Strasbourg* (1997) et *La Disparition de la langue française* (2003) traitant de l'émancipation sexuelle, et finalement *Nulle part dans la maison de mon père* (2007). Tous ces écrits parlent du sort de la femme claustrée, mais aussi révoltée, de sa volonté de se libérer des chaînes de l'éducation traditionnelle dans une société qui consent silencieusement à l'oppression de la gent féminine.

Djebar reste pendant un certain temps la seule des Maghrébines à publier après l'acquisition de l'indépendance. Les années soixante-dix sont dominées par les hommes (Kateb Yacine, Nabile Farès, Mohamed Dib, Mohammed Khaïr-Eddine, Abdelkebir Khatibi, Rachid Boudjedra, Driss Chraïbi, Tahar Ben Jelloun, Alfred Sefrioui et d'autres), quoique l'on y retrouve quelques débuts littéraires féminins : celui d'Aïcha Lemsine (pseudonyme d'Aïcha Chabi) (1942) – *La Chrysalide* (1976), roman « à l'eau de rose » dont le succès s'explique surtout par ce vide dans la publication des femmes dans cette décennie ; suivi de *Ciel de porphyre* (1978), *Ordalie des voix* (1983) et récemment publiée *Au cœur du Hezbollah* (2008), dans lesquels l'auteure remet en question la situation actuelle des femmes. Peu de temps après *La Chrysalide* apparaît *Le Corps mis en pièces* (1977) de Zoulika Boukourt (1952), exploitant le motif du corps morcelé. À la fin des années soixante-dix, Yamina Mechakra (1952–2013) fait son entrée en littérature avec un roman-poème, *La Grotte éclatée* (publié en 1979, écrit neuf ans plus tôt) qui constitue le récit majeur sur la guerre d'Algérie, récit historique, mais aussi récit d'un amour, qui doit en partie son succès à la préface de Kateb Yacine avec une phrase devenue fameuse : « Actuellement, en Algérie, une femme qui écrit vaut son pesant de poudre ». Vingt ans plus tard apparaît *Arris* (1999), roman inspiré de son expérience de psychiatre, qui soulève le problème des filles mères et de leurs enfants abandonnés, ainsi que de la quête identitaire. Bedya Bachir<sup>11</sup> fait son entrée littéraire la même année que Mechakra avec *L'Oued en crue* (publié en 1979, mais écrit en 1960), témoignage sur la vie d'une famille dans le cadre d'une Algérie frappée par la guerre de libération.

Nous pouvons reprendre la classification de Schahrazède LONGOU (2009 : 59) et qualifier cette première étape dans la création littéraire des femmes (1947–1979) de « littérature en gestation ». Elle est assez modeste puisque seule-

---

11 Manque d'information sur la date de naissance.

ment huit femmes publient une quinzaine de livres en plus de trente ans, et cela seulement en Algérie, les deux autres pays maghrébins ayant dû attendre encore pour voir apparaître les premiers écrits des femmes (1975 pour la Tunisie et 1982 pour le Maroc)<sup>12</sup>.

Les années quatre-vingt se démarquent « par l'entrée en force des femmes dans l'écriture » (LONGOU, 2009 : 59) : on observe une prolifération de la production féminine, « un large éventail allant des écritures stéréotypées à des œuvres beaucoup plus achevées » (MOHAMMEDI-TABTI, 2003 : 114). Les conditions d'apparition des écrits dans le champ littéraire lors de cette décennie sont aussi plus favorables qu'auparavant : « remise en cause du monopole d'État en matière d'édition et de diffusion et apparition d'éditeurs privés plus offensifs culturellement ; multiplications d'instances de diffusion (radio, TV, revues, rencontres) » (CHAULET-ACHOUR, 2000 : 239) permettent l'éruption de nouveaux textes signés par des femmes. Nous pouvons aussi tenter l'hypothèse que l'entrée à l'âge adulte de la première génération des femmes qui ont massivement fréquenté l'école a fortement contribué à ce qu'elles osent prendre la parole<sup>13</sup>.

Nous pouvons citer à titre d'exemple quelques romans appartenant à la littérature populaire, comme la production de **Hafsa Zinaï Koudil** (1951), auteure d'un roman autobiographique *La Fin d'un rêve* (1984) et de romans sociosentimentaux *Le Pari perdu* (1986), *Le papillon ne volera plus* (1990), *Le Passé décomposé* (1992) et *Sans voix* (1997), ou de **Zehira Houfani Berfas** (1952), auteure de romans policiers *Portrait du disparu* (1986) et *Les Pirates du désert* (1986) et d'un roman sociopsychologique *L'Incomprise* (1989), qui dénonce l'actualité politique du pays.

Or, les années quatre-vingt voient aussi publier des œuvres d'une grande valeur littéraire. Leur particularité réside dans le fait d'abandonner la période de la guerre exploitée pendant la décennie précédente et de se tourner vers le présent : les écrivaines « entendent faire lire, décrire la réalité du pays et solliciter les imaginaires et les désirs à propos de l'actualité » (CHAULET-ACHOUR, 2003 : s.p.). Nous ne retenons que quelques noms qui se sont le plus inscrits dans l'histoire de la littérature algérienne.

**Nadia Ghalem** (1941) vit depuis 1965 au Québec, elle travaille comme journaliste à la radio et à la télévision, elle est aussi chercheuse, auteure des poèmes, romans, nouvelles, livres pour jeunesse et même d'une pièce de théâtre. Dans ses écrits, elle évoque souvent son pays d'origine et ses voyages. Son premier roman, *Les Jardins de cristal* (1981) est d'inspiration autobiographique. Il s'agit d'une quête

12 Pendant cette trentaine d'années, le champ littéraire masculin au Maghreb a vu une vingtaine de débuts littéraires et près de quatre-vingts œuvres littéraires publiées (NOIRAY, 1996).

13 Marta SEGARRA (2010 : 7) formule une hypothèse pareille en remarquant que « l'accès massif des femmes maghrébines – dans les zones urbaines – à l'éducation supérieure est l'un des facteurs les plus importants de cette entrée dans l'écriture littéraire [...] ».

identitaire de la protagoniste, schizophrène, à la frontière de la lucidité et de la folie. Le deuxième roman, *La Villa désir* (1987), toujours dans le courant de l'écriture psychanalytique, est un roman d'introspection et du désir masqué. Malgré ses multiples activités culturelles et journalistiques, elle reste assez méconnue en Algérie.

Leïla Sebbar<sup>14</sup> (1941), elle aussi, quitte l'Algérie étant jeune pour s'installer en 1961 en France où elle vit jusqu'à présent. Professeure de lettres, écrivaine, auteure des essais, romans, livres pour la jeunesse, nouvelles, pièces de théâtre et scénarios, ainsi que des chroniques ou carnets de voyage, elle exploite le thème de l'exil et s'intéresse, tant dans ses recherches universitaires que dans les œuvres de fiction, à la situation des femmes. Elle donne la voix à des femmes immigrées notamment dans *Fatima ou les Algériennes du square* (1981) ou dans la trilogie autour du personnage de Shérazade : *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts* (1982), *Les Carnets de Shérazade* (1985) et *Le Fou de Shérazade* (1991). Elle se tourne aussi vers les jeunes de la deuxième génération de l'immigration, appelés « beurs », en marge de la famille et en quête de leur place dans la société dans *Parle mon fils, parle à ta mère* (1984), *Le Chinois vert d'Afrique* (1984) et *J.H. cherche âme sœur* (1987). De cette façon, elle se fait en quelque sorte porte-parole de tous les immigrés maghrébins en France. Les thèmes de l'exil et de la double culture sont centraux dans son œuvre, notamment dans *Lettres parisiennes. Histoires d'exil* (1986), correspondance entre Sebbar et Nancy Huston, *Le Silence des rives* (1993) ou *Mon cher fils* (2009). Ses œuvres postérieures, comme *Marguerite* (2002), *La Seine était rouge. Paris, octobre 1961* (1999), *Les Femmes au bain* (2006) ou *La Confession d'un fou* (2011), se placent dans la même lignée thématique et « c'est en croisant le thème de la femme ou celui de l'exil et de l'immigration que [Leïla Sebbar] a donné ses créations littéraires les plus personnelles et les plus fortes » (BRAHIMI, 1996 : 554).

Myriam Ben (de son vrai nom Marylise Ben-Haïm) (1928) venant d'une famille de juifs berbères, combattante lors de la guerre d'Algérie, est écrivaine, poëtesse, artiste peintre. Son seul roman, *Sabrina, ils t'ont volé ta vie* (1986) conte les péripéties d'un couple de jeunes qui cherchent leur bonheur contre le gré de leur

14 En ce qui concerne Leïla Sebbar ou Nina Bouraoui, certains chercheurs parlent de la *littérature de la seconde génération de l'immigration* ou de la *littérature beur*, ou encore, comme Christiane CHAULET-ACHOUR (1991 : 47), d'« une écriture de l'algérianité en exil ». Tous ces termes se réfèrent aux écrivains nés en France des parents originaires du Maghreb ou émigrés dans l'enfance qui « publient des œuvres en quelque sorte *transculturelles*, dont l'imaginaire est marqué à la fois par la culture d'origine et par la vie précaire des immigrés en banlieue parisienne » (GHALEM, 2004 : 251). Ce qui est caractéristique pour ce courant, c'est avant tout le fait de privilégier leur patrie et non celle de leurs parents en tant que cadre de leur création, ainsi que l'intérêt principal pour les sujets tels que le sort des immigrés en France, la quête identitaire, la double culture, et pour cela il est considéré comme « littérature de la déchirure » (BOUGUERRA, 2010 : 17). Pour ce qui est de la langue de l'écriture, on observe un certain « métissage linguistique », c'est-à-dire l'utilisation du français avec l'insertion de mots arabes (GOES, 2003 : 4). Voir : la partie consacrée à Nina Bouraoui.

famille. Elle a aussi publié plusieurs recueils de poèmes, ainsi que les mémoires, *Quand les cartes sont truquées* (1999).

Hawa Djabali (1949–2001) est romancière, dramaturge et journaliste, productrice et animatrice d'émissions de radio, comédienne, exilée en Belgique. Elle commence sa carrière littéraire avec le roman *Agave* (1983) en forme de conte, proche de l'oralité, où elle soulève la problématique de l'amour et du couple. Par contre, le roman suivant, *Glaise rouge. Boléro pour un pays meurtri* (1998) aborde, pareillement à une grande partie de la création littéraire de l'époque, le thème des violences intégristes en Algérie, tout en restant novateur sur le plan de l'écriture. Le roman le plus récent, *Noirs Jasmins* (2013), évoque, à travers l'histoire personnelle de quatre Algériennes, la décennie noire en Algérie, déconstruit l'image du monde arabe en Occident après le 11 septembre 2001 et ose remettre en question la relation entre la France et l'Algérie. Comme dans les œuvres précédentes, l'auteure observe attentivement le sort de ses compatriotes et s'inspire de leur vécu.

Les années quatre-vingt-dix apportent une véritable explosion de textes. « Les écrivaines mettent en place un monde frappé par l'horreur, mais la dépassent par l'écriture qui recourt aussi à l'imaginaire, au rêve, au désir, à la nostalgie parfois » (MOHAMMEDI-TABTI, 2003 : 117). Christiane Chaulet-Achour, dans un ouvrage de référence sur l'écriture des Algériennes, énumère les thèmes abordés dans cette décennie par les écrivaines :

La polygamie et la solidarité des femmes, le voyage et la recherche de sa vérité intérieure, l'enfermement et les déviances familiales, l'affirmation de l'amitié amoureuse et de la convivialité heureuse, la vie quotidienne algéroise, le désert, ses impasses et ses contraintes, l'éloignement définitif de ceux qui ont quitté le pays, l'androgynie, l'avortement et le meurtre familial, le chant de la mémoire des femmes, l'amour possible sur une terre impossible, tous ces sujets, trop brièvement notés, pointent un aspect de ce qu'on pourra lire (CHAULET-ACHOUR, 1998 : 60).

Comme pour la décennie précédente, nous n'évoquons que les artistes les plus remarquables dans le panorama de la littérature algérienne au féminin.

Fériel Assima<sup>15</sup> fait partie des écrivains de l'urgence qui « participent de cette écriture du deuil et de la dénonciation des violences intégristes » (BOUGUERRA, 2010 : 221). L'auteure dépeint la vie de ses héros sur le fond de l'Algérie en pleine guerre civile, vie empreinte d'une extrême violence au quotidien. *Une femme à Alger, chronique du désastre* (1995) porte un regard perçant sur la société algérienne des années quatre-vingt-dix, tout particulièrement sur la misère des femmes.

---

15 Manque d'information sur la date de naissance.

À son tour, *Rhoulem ou le Sexe des anges* (1996) soulève le problème de l'hybridité en mettant en scène un personnage hermaphrodite.

**Malika Mokeddem** (1949) est médecin de formation et écrivaine qui vit actuellement en France, comme tant d'autres écrivains et intellectuels algériens obligés de quitter leur pays à cause des menaces de mort provoquées par leur engagement anti-intégriste. Elle lutte pour l'éducation des femmes en Algérie et l'amélioration de leur vie quotidienne. Dans son œuvre, la romancière privilégie les thèmes de l'immigration, de « l'entre-deux », du métissage, de la mémoire. Son premier roman, *Les hommes qui marchent* (1990), proche de l'autobiographie, est une saga de sa famille du sud. *Le Siècle des sauterelles* (1992) expose un dilemme de la femme éduquée, motif présent dans le roman féminin maghrébin dès son émergence : l'écriture qui lui permet de s'émanciper, apprise grâce au père, l'éloigne du monde féminin, mais ne la laisse pas non plus entrer dans le monde masculin qui lui est proscrit. Par contre, les romans suivants, *L'Interdite* (1993) et *Des rêves et des assassins* (1995) marquent une rupture avec l'autobiographie ainsi qu'avec la pure fiction pour mettre l'accent sur l'actualité douloureuse de la guerre fratricide et dénoncer la situation des femmes victimes. Pour Mokeddem, « l'écriture est l'outil approprié pour régler ses comptes avec une société, des traditions, des comportements dont on a tellement souffert que leur condamnation en bloc s'impose comme une nécessité » (BOUGUERRA, 2010 : 216). Les textes suivants, *La Nuit de la lézarde* (1998) et *N'Zid* (2001) abandonnent pourtant la critique sociale pour se tourner vers une écriture symbolique. Cependant, *La Transe des insoumis* (2003) marque un retour vers l'autobiographie et constitue le second volet des *Hommes qui marchent*. La romancière y raconte son enfance et adolescence algériennes et sa vie de femme adulte en France. C'est un récit de la rébellion, de l'effervescence de la lecture d'abord et de l'écriture ensuite, de l'insomnie dont Malika Mokeddem souffre depuis l'âge de cinq ans et qu'elle appelle « la transe des insoumis ». Elle continue dans la veine autobiographique avec *Mes hommes* (2005), portraits de tous les hommes qui ont marqué sa vie. Les deux derniers romans, *Je dois tout à ton oubli* (2008) et *La Désirante* (2011), s'écartent légèrement de l'autobiographie pour raconter le sort de femmes fortes et émancipées.

**Latifa Ben Mansour** (1950) est romancière, essayiste et dramaturge, docteur ès lettres et sciences humaines, réfugiée en France à cause des menaces dues à sa critique violente des intégristes, notamment dans les essais *Les Mensonges des intégristes* ou *Frères musulmans, frères féroces. Voyage dans l'enfer du discours islamiste* (2002). Dans son premier roman d'inspiration autobiographique, *Le Chant du lys et du basilic* (1990), l'auteure évoque son enfance et sa jeunesse à l'époque de la fin de la colonisation et lors de la guerre de libération. Les romans suivants, *La Prière de la peur* (1997) et *L'Année de l'éclipse* (2001) dénoncent la violence et l'horreur de la décennie noire.

Nina Bouraoui (de son vrai prénom Yasmîna) (1967), née d'une mère française et d'un père algérien, vit ses quatorze premières années en Algérie à laquelle elle est brusquement arrachée. Cette « séparation brutale, à l'adolescence, avec le pays de l'enfance provoque chez la jeune fille une crise identitaire qui sera le déclencheur de l'écriture » (LIMAM-TNANI, 2013 : 619–620). Bien qu'elle prétende que ses œuvres n'ont pas de sujet, « à part elle »<sup>16</sup>, les motifs qui y reviennent sont l'Algérie, sa double culture et le déchirement identitaire qu'elle provoque, l'homosexualité. Son écriture se fait remarquer par un style heurté, essoufflé, fait de phrases très courtes, inachevées.

Son début littéraire, à l'âge de 24 ans, *La Voyeuse interdite* (1991) est un roman sur la condition féminine dans la société musulmane, surtout algérienne, et sur la claustration de la femme. Le second roman, *Poing mort* (1992), l'histoire d'une fille, gardienne d'un cimetière chrétien français, parle de la mort et du désir. Le suivant, *Le Bal des murènes* (1996) raconte le drame d'un petit garçon qui est dépositaire d'un horrible secret familial. Cette histoire sert de prétexte pour aborder un sujet difficile des tortures infligées aux prisonniers de guerre. Le quatrième titre, *L'Âge blessé* (1998), conte les différents moments de la vie humaine en forme de dialogue entre une femme centenaire et la fille qu'elle a jadis été.

À partir du cinquième roman commence la seconde étape dans la création de Bouraoui, étape fortement marquée par la dimension autobiographique. *Le Jour du séisme* (1999) est composé de souvenirs de l'enfance algérienne. De même, le roman suivant, *Garçon manqué* (2000) est centré sur l'enfance et l'adolescence en Algérie et à Rennes. Les deux œuvres parlent de la quête identitaire de l'auteure, victime du racisme tant en Algérie qu'en France. Nous y retrouvons les mêmes fantômes que chez Taos Amrouche cinquante ans plus tôt. *La Vie heureuse* (2002), qui constitue la suite du *Garçon manqué*, est centrée sur la passion entre deux jeunes filles et sur la quête de l'identité sexuelle. *Poupée Bella* (2004), une sorte de journal sur les femmes et l'écriture, aborde le même sujet et narre les troubles quotidiens des jeunes homosexuels des deux sexes. Dans *Mes mauvaises pensées* (2005), roman écrit en forme de séance de psychanalyse, composé d'un seul paragraphe se prolongeant sur presque 300 pages, nous retrouvons la même problématique : l'homosexualité, la double culture, l'écriture. Bouraoui y exprime aussi son admiration pour les auteurs qui l'ont imprégnée (Hervé Guibert, Annie Ernaux, Violette Leduc).

*Avant les hommes* (2007) marque un changement, une volonté de rompre avec l'autofiction. Le roman aborde encore une fois le sujet de l'homosexualité, mais le « je » parlant est masculin. À son tour, *Appelez-moi par mon prénom* (2008) est un roman plus classique que les œuvres précédentes, au style plus lyrique, écrit

---

16 Un détail révélateur : on retrouve souvent sa photo sur la couverture de ses livres.

entièrement à l'imparfait. L'écrivaine y narre le sentiment naissant entre une romancière et son jeune admirateur, l'histoire inspirée de la relation de Marguerite Duras et Yann Andréa. Avec *Nos baisers sont des adieux* (2010), écrit en forme de journal intime, Bouraoui revient à l'autobiographie et y recueille ses souvenirs de l'enfance et de la jeunesse, entre Alger et Paris. *Sauvage* (2011), toujours dans la veine autobiographique, est une histoire d'une jeune fille qui vit son premier amour dans l'Algérie de la fin des années quatre-vingt ; un roman différent des précédents, car s'apparentant par certains accents à la science-fiction. La dernière œuvre, *Standard* (2014), rompt avec l'inspiration autobiographique. L'auteure y présente le portrait d'un homme médiocre, à la vie banale, sur le fond de la société dysfonctionnelle. On peut y retrouver des accents proches de Michel Houellebecq. Bouraoui reste actuellement une des écrivaines (franco-)algériennes les plus connues et appréciées en France, un vrai phénomène littéraire, sujet de plusieurs études universitaires.

Maïssa Bey (de son vrai nom Samia Benameur) (1949) est enseignante de français et conseillère pédagogique résidant en Algérie, auteure de nouvelles et de romans, dernièrement se consacrant à l'écriture dramatique. Elle a aussi cofondé une association culturelle, « Paroles et écriture ». Elle fait partie des écrivains de l'urgence : « sa littérature explore poétiquement l'univers algérien de la dernière décennie du vingtième siècle, un univers fait de violence, d'horreur et d'angoisse » (CHEURFI, 2004 : 102).

L'entrée littéraire de Bey se fait avec le roman *Au commencement était la mer* (1996), qui est l'histoire d'un amour impossible se déroulant dans une Algérie déchirée entre les traditions et la modernité, menacée par la montée de l'intégrisme et de l'intolérance envers le deuxième sexe, le portrait d'une jeune femme rebelle, rêveuse, victime des injustices et de l'oppression masculine. Dans *Cette fille-là* (2001), l'auteure continue cette problématique et se penche sur le sort des femmes algériennes, en abordant le thème de l'abandon par la reconstruction du vécu des femmes réunies dans un asile des laissés-pour-compte. Aussi, dans le roman *Surtout ne te retourne pas* (2005), Bey déplore le sort des femmes dans la société patriarcale.

Il y a encore un autre sujet auquel l'écrivaine se consacre dans sa création littéraire, celui de l'histoire de l'Algérie à partir de la colonisation, par la guerre de libération, les années de postindépendance, jusqu'à la décennie noire. Le troisième roman, *Entendez-vous dans nos montagnes* (2002), qui ressemble à une pièce de théâtre, est un récit d'une rencontre de trois inconnus, qui permet à l'auteure d'évoquer le souvenir de son père torturé et mort pendant la guerre de l'Indépendance. À leur tour, *Bleu, blanc, vert* (2006) et *Pierre, Sang, Papier ou Cendre* (2008) constituent des chroniques : la première retrace l'histoire postcoloniale de l'Algérie à travers le vécu d'un couple, la seconde dépeint la colonisation française à travers le quotidien d'un enfant et de celui d'un personnage symbolique – Madame Lafrance.

*Puisque mon cœur est mort* (2010) conte en forme de lettres le drame d'une mère solitaire en deuil de son fils unique de 20 ans, assassiné par erreur par des islamistes. Le dernier roman, *Hizya* (2015), est le portrait d'une jeune femme qui rêve de l'amour et de l'indépendance, mais qui reproduit finalement le destin des femmes de sa famille. Son histoire permet à l'auteure de s'interroger sur la place de la femme dans la société algérienne d'aujourd'hui. Dans un style poétique, même si parfois sombre, Maïssa Bey raconte la vie des femmes de son pays. Son engagement fait d'elle un porte-parole de toutes celles qui ne peuvent pas s'exprimer elles-mêmes.

Ghania Hammadou (1953) est surtout journaliste, mais aussi auteure de nouvelles, de romans et d'un livre de jeunesse. Elle lance avec ses amis un quotidien, *Le Matin*, dont elle est rédactrice en chef jusqu'à 1993. Contrainte à s'exiler – à cause de son combat contre l'islamisme, elle s'est trouvée sur la liste des journalistes condamnés à mort par le Front islamique du salut –, elle se réfugie en France. Son premier roman, *Le Premier Jour d'éternité* (1997), décrit l'amour et la passion entre deux protagonistes, une journaliste et un homme de théâtre, et constitue un vrai hommage à tout le milieu culturel menacé par l'intégrisme. L'œuvre suivante, *Paris plus loin que la France* (2001) raconte le quotidien de trois femmes durant la guerre d'Indépendance, ainsi que leur exil en France. Le dernier roman, *Bab-Errih : la Porte du vent* (2004), narre le destin de deux amies d'enfance, d'une ville et d'un pays, tous déchirés par la terreur de la guerre fratricide.

Les deux dernières romancières, Hammadou et Bey, partagent le même intérêt porté au quotidien algérien où « les individus, et les femmes particulièrement, tentent d'échapper à la gangue d'un monde qui se recroqueville et refuse tout changement » (ALI BENALI, 2003 : s.p.).

Après la littérature des années quatre-vingt-dix, écrite dans l'urgence des événements tragiques qui ont secoué le pays, la littérature des premières décennies du XXI<sup>e</sup> siècle, dite de « l'après-urgence », selon la formule de Faouzia Bendjelid, se détache peu à peu de l'Histoire du pays, mais reste néanmoins « ancré[e] dans la réalité algérienne comme source d'inspiration première » (BENDJELID, 2017 : 168). La nouveauté consiste à s'ouvrir aux courants littéraires répandus dans le monde, notamment le postmodernisme, ce que l'on peut observer dans « l'hybridité, la fragmentation, l'hétérogénéité, la polyphonie, le dialogue des textes et le métissage des cultures » (BENDJELID, 2017 : 168), ainsi que dans l'importance grandissante de la littérarité. Les romancières se détournent petit à petit de la littérature de témoignage et s'investissent dans ce qu'Édouard GLISSANT (1996) appelle « une poétique du Divers »<sup>17</sup>. Tout cela ne signifie pourtant pas qu'elles abandonnent leur engagement vis-à-vis de la société et des femmes dont elles

17 Ce terme est repris par Faouzia Bendjelid en référence à la littérature algérienne actuelle (voir : BENDJELID, 2017 : 170).

restent le porte-parole, puisque leurs écritures se maintiennent comme « réinvention de la langue contre la doxa masculine, et introduisent à une réflexion sur ce qui marque la condition féminine en Algérie » (BENAMARA, 2010 : 39).

## Maroc

Les conditions de l'émergence du sous-champ littéraire féminin au Maroc sont différentes qu'en Algérie puisque le rôle décisif dans ce processus a été joué par « des femmes engagées dans le domaine de la recherche et celles qui militent dans le cadre de la société civile » (BOUHASSOUNE, 2000 : 48), par exemple Fatima Mernissi (1940–2015), Soumaya Naaman-Guessous<sup>18</sup>, Souad Filal (1953). Une fois le terrain préparé, plusieurs femmes, portées par le besoin d'expression et d'affirmation, ont recouru à l'écriture romanesque.

Le premier roman marocain au féminin est *Aïcha la rebelle* de Halima Ben Haddou (1954), publié en 1982. Trois ans après cette première prise de parole apparaissent trois autres ouvrages : *Zeida de nulle part* de Leïla Houari (1958), *Le Voile mis à nu* de Badia Hadj Nasser (1938) et *La Fille aux pieds nus* de Farida Elhany Mourad<sup>19</sup>. Depuis ce moment, plusieurs auteures se font entendre par le biais de leurs écrits : Noufissa Sbaï (1946), Yamina Chehab (1960), Antoinette Ben Kerroum-Colvet (1945) dans les années quatre-vingt, Nouzha Fassi (1940), Aïcha Diouri (1974), Dounia Charaf (1960), Ghita El Khayat (1944), Nadia Chafik (1962), Farida Diouri (1953–2004), Siham Benchekroun (1960), Bahaa Trabelsi (1966) ou Rachida Yacoubi (1946) à partir des années quatre-vingt-dix.

La littérature féminine de langue française au Maroc se caractérise par une multiplicité de sujets qui tendent au même but : « lever le voile sur la situation de la femme dans une société marocaine reposant sur des principes archaïques et sectaires et réveiller les consciences afin d'agir en conséquence » (GARCÍA VERDÚ, 2007 : 262). Elle est riche et diversifiée, consacrée à la lutte contre toute forme d'oppression que doivent subir les femmes, et elle « constitue un acte militant, une forme originale d'engagement, une ré-appropriation de soi dans une société où les femmes sont réduites au mutisme » (REDOUANE N., 2006 : 12). Cependant, l'apparition des thèmes tels que l'amour et la révolte des jeunes femmes contre les traditions donnent preuve qu'un nouveau public surgit, cherchant « autant l'évasion que des propos d'actualité qui ne soient pas nécessairement de l'ordre de la contestation ou de l'engagement politique » (GHALEM, 2004 : 247).

18 Manque d'information sur la date de naissance.

19 Manque d'information sur la date de naissance.

## Tunisie

La Tunisie se distingue des autres pays maghrébins tout d'abord à cause d'une présence anticipée de revues féminines en français, comme *Leïla*, parue de 1936 à 1941, qui n'a pas cependant été « déterminant[e] dans l'éclosion des talents féminins » (FONTAINE, 1994 : 6), et *Faïza*, de 1959 à 1967 où paraissent des textes et des poèmes de femmes.

Toutefois, cette première période de l'écriture au féminin ne comprend que des œuvres écrites en arabe. Ce n'est qu'en 1975 que sont publiés trois romans en français (dont deux n'auront pas de suite) : *Cendre à l'aube* de Jalila Hafsia (1928), qui, à sa sortie, suscite une vive polémique à cause de son « exhibitionnisme » (DÉJEUX, 1994 : 68) ; *La Vie simple* (écrit en 1958) de Souad Guellouz (1937) et *Rached* d'Aïcha Chaïbi<sup>20</sup>. Ces trois romans font partie du courant réaliste qui est caractéristique pour la création littéraire féminine en Tunisie à cette époque-là et « évoquent diverses situations provoquées par les mutations sociales » (FONTAINE, 1994 : 55). Comme le remarque J. DÉJEUX (1994 : 32), les premières épreuves de femmes tunisiennes en matière d'écriture ne sont pas d'une grande qualité littéraire ; néanmoins, ces voix sont très importantes en tant qu'exemples pour les générations à venir. Ainsi, la généralisation de la scolarisation et surtout l'accès des femmes à l'enseignement supérieur et à un emploi rémunéré contribuent largement à l'émergence d'une véritable écriture tunisienne au féminin, ce qui est visible tant dans la quantité que dans la qualité de la production littéraire. Les années quatre-vingt et quatre-vingt-dix s'avèrent plus fécondes avec l'arrivée de tels noms que Bahidja Gaaloul (1946), Hélé Beji (1948), Emna Bel Hadj Yahia (1946), Sophie El Goulli (1932–2015), Alia Mabrouk (1917), Amina Said (1953), Syrène<sup>21</sup>, Fawzia Zouari (1955), Hajer Djilani (1946–2010), Azza Filali (1952), et bien d'autres.

Les thématiques abordées par les écrivaines tunisiennes sont différentes que dans le cas de leurs consœurs algériennes ou marocaines, ce qui peut s'expliquer par une relativement rapide introduction en Tunisie des lois pionnières en faveur de l'égalité des sexes (BEKRI, 1999 : 32 ; BOUGUERRA, 2010 : 189). Ces thématiques sont (en guise d'exemple) : le malaise de la femme prise dans un étau entre la modernité et les traditions ou les problèmes identitaires liés à la mixité culturelle caractéristique pour ce pays (GHEDIRA, 2003 : 202). Ainsi, déjà dans les années quatre-vingt-dix, J. FONTAINE (1994 : 96) souligne que « nous ne sommes plus en présence d'un mouvement revendicatif qui utilise la littérature à des fins féministes ». Plusieurs écrivaines se tournent également vers les problèmes purement littéraires :

20 Manque d'information sur la date de naissance.

21 Manque d'information sur la date de naissance.

[L]es thèmes abordés dans les différents romans publiés en français par des Tunisiennes, apparaissent comme des analyses sociales ou des peintures parfois intimistes qui refusent de s'enfermer dans le discours féministe revendicatif que l'on retrouve dans les œuvres de langue arabe pour se consacrer au travail sur l'écriture... (BEKRI, 1999 : 39).

Cela ne veut pas non plus dire que les écrivaines tunisiennes se désintéressent des problématiques sociales, seulement la dimension revendicatrice de leur création est moindre par rapport à leurs pairs des pays voisins.

\*\*\*

En 1989, Jean DÉJEUX (1989 : 145) écrit à propos des Maghrébines : « Elles prennent maintenant la plume pour dire par elles-mêmes leurs attentes, leurs espoirs, leurs refus et leurs désirs » ; un quart de siècle plus tard, cette phrase n'a rien perdu de sa pertinence. La littérature d'aujourd'hui des trois pays du Maghreb est bien « branché[e] sur l'actualité » et « le romancier aborde amplement les problèmes sociaux appartenant au présent immédiat des lecteurs » (BENDJELID, 2017 : 172). Dans le cas des auteurs femmes, cela signifie que la problématique privilégiée dans leurs œuvres inclut la place de la femme dans les sociétés en mutation, les changements dans les rapports entre hommes et femmes, « le désir et la douleur du corps féminin » (FEBEL, 1999 : 11), les tensions entre les traditions et la modernité. Ainsi, elles « illustrent la principale fonction de la littérature qui, à travers portraits et personnages, consiste à nous présenter 'des miroirs grossissants, qui accroissent et améliorent la visibilité', selon la belle formule de Denise Brahimî » (BOUGUERRA, 2010 : 236).

Les romancières abordent aussi des sujets plus proches de ce que l'on retrouve chez les écrivains hommes, comme la quête identitaire ou l'histoire (de la colonisation ou de l'indépendance), ou encore l'immigration, pour tous ceux et celles qui résident en dehors du Maghreb. Cependant, ce qui différencie les Algériennes, Marocaines et Tunisiennes de leurs homologues masculins, c'est la dénonciation du « maintien du poids de l'ordre patriarcal et [la mise] en scène, sous des modalités variées, des formes de résistance, non parfois sans ambivalence » (SAUNIER, 2013 : s.p.). Pour cette raison leur création pourrait être nommée la « littérature de revendication » ou « de combat », comme nous l'avons vu plus haut, tellement elle est concentrée sur « la nécessaire lutte pour l'émancipation du 'deuxième sexe' de la tutelle masculine » (BOUGUERRA, 2010 : 17). Cette lutte passe souvent par le corps qu'il est impérieux de libérer.

## ÉCRITURE DU CORPS CHEZ LES ROMANCIÈRES MAGHRÉBINES

Dans la production littéraire des écrivaines maghrébines, tant celle des pionnières que celle des nouvelles voix entendues depuis peu de temps, le corps de la femme est présent « de façon privilégiée » (SEGARRA, 1997 : 57). Le corps comme thème apparaît bien sûr également chez les écrivains hommes<sup>22</sup>, pourtant plus rarement et avec moins d'importance que dans les écrits des femmes. La différence réside non seulement dans l'importance du corps considéré comme thème littéraire, mais encore dans le fait que c'est la femme qui inscrit elle-même dans le texte.

Nous voudrions à présent analyser quelques exemples de l'écriture du corps chez les romancières maghrébines, de même que des questions subsidiaires : l'expression à la première personne du singulier qui s'est avérée nécessaire pour pouvoir entreprendre cette thématique, le problème de la langue d'expression, le concept de l'écriture du désir, ainsi que la question du public qui influence, lui aussi, la production littéraire.

### Émergence du « je » pour frayer la voie à l'écriture du corps

Pour comprendre à quel point, dans les pays maghrébins, l'écriture du corps constitue une infraction à l'ordre public, il faut commencer par indiquer la place de l'individu par rapport au groupe. Comme le remarque Ali AOUATTAH (2007 : s.p.), « [l]e monde psychologique arabo-musulman n'est pas centré sur l'ego, mais sur le concept communautaire » et la primauté du collectif s'y est tellement imposée que le « je » individuel se dissipe devant le « nous ». Cela veut dire que, contrairement à la culture occidentale, dans le monde arabo-musulman l'individu est plongé dans la communauté, comprise aussi bien comme famille que comme société. Ses opinions personnelles, ses besoins, ses soucis, il ne les conçoit que par rapport à la collectivité, en les confrontant aux opinions, besoins et soucis du groupe, car la frontière « entre l'intérêt du 'Je' et l'intérêt communautaire » (AOUATTAH, 2007: s.p.) s'efface. Fatima MERNISSI (1992 : 32) constate qu'« [e]n islam, la notion de l'individu à l'état de nature, dans le sens philosophique du terme, est inexistante. La société traditionnelle fabriquait des musulmans, littéralement des 'soumis' à la volonté du groupe. L'individualité dans un tel système est découragée [...] ».

La position de l'individu dans la société traditionnelle arabo-musulmane est directement liée à la plus grande vertu que constitue la *hichma*, la pudeur. Ce

.....  
 22 Pour ne donner que quelques exemples : *L'Incendie* (1954) de Mohammed Dib, *Nedjma* (1956) de Kateb Yacine, *La Répudiation* (1969) de Rachid Boudjedra, *Harrouda* (1973), *L'Enfant de sable* (1985) ou *La Nuit sacrée* (1987) de Tahar Ben Jelloun, *Messaouda* (1983) d'Abdelhak Serhane ou *Mélancolie arabe* (2008) d'Abdellah Taïa.

concept très complexe englobe des valeurs telles que la modestie, la réserve, l'humilité, « le respect de l'autorité, l'effacement face au groupe » (AOUATTAH, 2007 : s.p.) et « l'aptitude presque immuable à accepter d'être un non-sujet de la société islamique » (CHEBEL, 2002 : 59). Qui plus est, la *hichma* s'applique surtout aux femmes ; par contre, son non-respect, qui peut par exemple prendre la forme d'une introspection littéraire, est considéré comme atteinte aux bonnes mœurs proche du dévergondage.

Ainsi, ce cercle culturel n'a pas connu de productions artistiques polarisées sur l'individu, sans compter des récits de l'expérience mystique écrits par des *soufis*<sup>23</sup>. Comme si, pendant des siècles, la société entière était touchée d'une inaptitude à s'autoanalyser, à mettre au grand jour ses expériences personnelles, à valoriser le « je » et le faire parler. Cela explique qu'« il a fallu attendre l'impact de la civilisation occidentale anglaise et française [...] à l'époque moderne pour voir émerger [l]e 'je' d'introspection » (DÉJEUX, 1994 : 61–62).

Faouzia BENDJELID (2017 : 166) rattache le surgissement de l'expression à la première personne du singulier à l'apparition de la littérature postcoloniale et au tournant de l'écriture vers le service de la cause nationale anticoloniale : « Nous voyons alors l'émergence d'un Sujet, d'un Je exclusif de l'auteur et tenant à marquer son individualité propre dans son écriture ».

Il faut tout de même souligner que les Maghrébines ont osé parler à travers les textes littéraires à la première personne du singulier avant les hommes<sup>24</sup>. Or, pour elles, le défi a été d'autant plus difficile que ce type d'énonciation était « associée à une vision patriarcale de la féminité » (SAUNIER, 2013 : s.p.) à cause des préceptes moraux pesant sur les femmes. La nécessité de s'exprimer a gagné malgré tout avec la peur de déroger aux us et coutumes de la communauté.

## Choix de la langue d'expression

Pour les auteurs maghrébins, se réclamant souvent de la double langue et de la double culture<sup>25</sup>, le choix de la langue d'expression n'a jamais été anodin ni aisé. Cet acte de liberté devenait le plus grand dilemme de l'écrivain ; Jan Goes re-

23 SOUFI = adepte du soufisme, c'est-à-dire d'un mouvement mystique islamique basé sur l'enseignement des grands maîtres spirituels.

24 Comme premiers textes à dire « je » dans le cercle culturel arabo-musulman, Jean DÉJEUX (1994 : 68–72) indique le récit autobiographique de Marie-Louise Amrouche, *Jacinthe noire*, publié en 1948, et le roman en arabe d'une Libanaise, Layla Baalbaki, au titre évocateur *Ana ahya* (Je vis) publié en 1958.

25 À cette situation de bilinguisme – maîtrise du français et de l'arabe dialectal –, et de double culture – française et nationale – d'une grande partie de la société au Maghreb, surtout en Algérie, ont contribué plusieurs facteurs imposés par la situation coloniale. La scolarisation en français à tous les niveaux de l'enseignement et la méconnaissance de l'arabe classique (absent dans l'enseignement), ainsi que l'impossibilité d'écrire en arabe dialectal ont eu comme conséquence un grand nombre d'artistes se servant uniquement de la langue française dans leur création.

marque à ce propos que c'est bien là que se situe le « drame linguistique du colonisé : il possède deux langues qui ne sont pas deux outils de statut égal, mais qui ouvrent deux univers en conflit » (GOES, 2002 : 24).

Pour les écrivains de la première génération, donc ceux qui ont commencé à publier avant l'indépendance, le français constituait un moyen de parvenir à l'Autre-colonisateur et revendiquer auprès de lui leurs droits et leurs libertés, mais « certains auteurs ne savent pas trop quelle attitude adopter envers la langue française. Si certains l'utilisent pour revendiquer l'indépendance, d'autres se voient contraints à l'exil [...], ou choisissent le silence » (GOES, 2002 : 23). Lors des luttes contre la France coloniale ou déjà après le recouvrement de l'indépendance, la question de l'écriture en français est devenue encore plus ambiguë, comme le prouvent les diverses attitudes qui se sont développées. Certains parlent du « drame linguistique », comme Albert Memmi (*Portrait du colonisé*, 1957) ; d'autres évoquent l'exil dans la langue, comme Kateb Yacine énonçant « l'exil intérieur » (*Le Polygone étoilé*, 1966) (ou appelant le français « le butin de guerre »), ou encore, comme Malek Haddad, constatant : « Je suis moins séparé de ma patrie par la Méditerranée que par la langue française » (*Les Zéros tournent en rond*, 1961). Il y avait encore ceux qui ne cachaient pas leur attachement, parfois même affection, pour cette langue, comme Mohammed Khaïr-Eddine pour qui le français était « un outil de travail et un instrument de jouissance personnelle » (cité après NOIRAY, 1996 : 116). En tout état de cause, la question de la langue suscitait tant de controverses que tout auteur se sentait en obligation de se disculper de son choix. Cela ne leur a pas épargné des accusations de trahison « qui consistait à écrire dans la langue de l'étranger, et qui pis est de l'ancien oppresseur » (NOIRAY, 1996 : 115 ; voir aussi GOES, 2002 : 25).

La question est encore plus complexe quand il s'agit des romancières. Le cas d'Assia Djebar en dit long : certes, elle appelle le français « sa langue marâtre » (*L'Amour, la fantaisie*, 1985), mais elle remarque aussi son aspect émancipateur :

Par la langue française, elles se libèrent, libèrent leurs corps, se dévoilent, essaient de se maintenir en tant que femmes travailleuses et, quand elles veulent s'exprimer par l'écriture, c'est comme si elles expérimentaient ce risque d'expulsion. En fait la société veut le silence. À un moment donné toute écriture devient provocation (cité après CHAULET-ACHOUR, 1991 : 38-39).

Pour les Maghrébines, l'opposition entre les deux langues maîtrisées était moins évidente, car l'arabe était le plus souvent perçue seulement comme la langue sacrée du Coran, « la langue du pouvoir patriarcal et religieux qui empêche l'amélioration de leur condition », tandis que le français était considéré « comme une voie de libération, sans le renier en tant que langue imposée par la colonisation » (SEGARRA, 2010 : 10). Cela explique pourquoi dans de nombreux

cas la femme au Maghreb opte pour le français : « afin d'exprimer son corps et ses attentes, 'au-delà de toute pudeur' »<sup>26</sup> (DUGAS, 2001 : s.p.).

### *Écriture du corps en tant qu'écriture du désir*

Dans sa conception de l'écriture-femme, Béatrice Didier met l'accent sur la présence du corps dans la création littéraire des femmes : « [s]i l'écriture féminine apparaît comme neuve et révolutionnaire, c'est dans la mesure où elle est écriture du corps féminin, par la femme elle-même » (DIDIER, 1981 : 35). Nous allons analyser sur quelques exemples comment ce corps s'inscrit dans les textes des écrivaines maghrébines.

Assia Djebar (1936–2015) ouvre la liste en introduisant la femme maghrébine dans la vie fascinante qui se déroule au-delà du seuil de la maison. Pour la première fois, elle met le corps féminin en mouvement dans l'espace ouvert de la rue, et qui plus est, cette circulation de la femme dans les lieux publics s'accompagne de la découverte et du dévoilement de son corps. Les premiers romans de Djebar, *La Soif* (1957), *Les Impatients* (1958), *Les Alouettes naïves* (1962) et *Les Enfants du nouveau monde* (1967), présentent le corps épanoui des femmes explorant des sensations tout à fait inconnues, au contact avec le monde extérieur : les corps exposés au soleil, au vent, au regard de l'autre. Enivrées de ces expériences, les héroïnes se révoltent contre les enseignements de la religion, des traditions et de la morale bourgeoise mêlés, pour retrouver la joie de vivre et respirer à pleins poumons. La mobilité du corps féminin constitue une grande innovation dans la littérature maghrébine de ce temps.

Ce motif est repris par Emna Bel Hadj Yahia (1946) dans sa *Chronique frontalière* (1991). L'auteure y relate le destin d'une jeune femme qui appelle de tous ses vœux la liberté de corps et d'esprit. La protagoniste qui se rend compte du fait que son corps devient la possession de l'autre par le biais du regard arrive finalement à acquérir cette indépendance tant convoitée en circulant librement dans les rues de Paris.

Toutefois, cette vision enthousiaste du corps féminin n'est pas partagée par toutes les romancières. Dans *Le Corps en pièces* (1977) de Zoulika Boukourt (1952), récit dont une partie majeure se base sur une analepse se référant à l'enfance de la protagoniste, le corps qui se trouve au centre d'intérêt est la source d'un grand malaise. Marquée par la mort du petit frère né avant elle, l'héroïne se sent incomplète, vit sa condition de fille comme une castration. Ce manque fondamental rend l'unité de son être impossible et mène à une autopunition.

---

26 Cette expression fait référence à l'ouvrage sociologique de Soumaya Naamane-Guessous publié en 1991 et intitulé *Au-delà de toute pudeur : la sexualité féminine au Maroc* (Casablanca, Eddif).

La situation est légèrement différente dans *La Grotte éclatée* (1979) d'**Yamina Mechakra** (1952–2013), récit de la guerre de libération d'Algérie, relatée du point de vue d'une femme, infirmière dans une grotte-refuge des combattants. Nous pouvons cependant remarquer quelques points communs entre cette œuvre et celle de Boukortt, avant tout la référence constante à l'éclatement du corps. La protagoniste s'occupe des guerriers blessés, procède à des amputations, à un morcellement des corps d'autrui. Aussi le corps de la femme y est-il présent et ses blessures symbolisent les lésions infligées à la terre algérienne lors de la guerre.

À son tour, *Georgette !* (1986) de **Farida Belghoul** (1957) présente une jeune fille issue de l'immigration habitant en France, qui a du mal à supporter son corps et son être, perdue entre deux cultures auxquelles elle appartient. Son conflit intérieur, causé par le sentiment d'égarement, est insoluble et conduit au fantasme de l'anéantissement de son corps qui se réalise au final quand celui-ci est littéralement démembré dans un accident de voiture. C'est l'ultime forme du morcellement du corps dans la littérature maghrébine.

Or, le motif de l'éclatement du corps est directement lié à celui de l'autodestruction, puisque souvent les protagonistes vont jusqu'à s'infliger elles-mêmes la peine. Nous l'avons mentionné à l'occasion du *Corps en pièces* où l'héroïne se complaît dans la fragmentation de son physique. Dans le premier roman de **Nina Bouraoui** (1967), *La Voyeuse interdite* (1991), nous avons affaire à un corps d'adolescente sali par la nubilité. À cause de son état, elle est enfermée par son père, coupée du monde extérieur et sa claustration la conduit à quelques reprises à des tentatives d'automutilation. La puberté est également mal vécue par la protagoniste-narratrice de *Cette fille-là* (2001) de **Maïssa Bey** (1949). La fille résiste tellement au passage à l'âge adulte qu'elle force son corps à arrêter de grandir et même l'empêche d'atteindre la maturité physique et sexuelle, annoncée d'ordinaire par la menstruation. Aussi la protagoniste de **Fawzia Zouari** (1955) dans *Ce pays dont je meurs* (1999) rejette-t-elle son enveloppe corporelle qui diffère trop du physique de ses collègues français, mais dans son cas, le rejet et la punition du corps prennent la forme de l'anorexie. Son mal de vivre, comme dans le roman de Belghoul, prend fin au moment de sa mort.

La peur de la maturité sexuelle et de la transformation de fille en femme peut se manifester encore autrement. Le rejet de la féminité et de tous ses attraits est un moyen de lutter contre la réification du corps en tant qu'objet du désir masculin qui est perçu le plus souvent comme un danger. L'obsession collective de la préservation de l'hymen jusqu'au jour du mariage mène au fantasme du « corps-forteresse » (SEGARRA, 1997 : 59) qui permettrait de protéger la virginité de la jeune fille, lui garantirait une inviolabilité. C'est le cas du roman *Oumelkheir* (1989) de **Houria Kadra-Hadjadji** (1936) dont les protagonistes procèdent à des rites magiques de fermeture afin de s'embastionner dans leur corps et ne jamais

devenir la proie d'un homme. Ce motif est renversé dans *Agave* (1983) de Hawa Djabali (1949–2001) qui adopte le point de vue d'un homme. Le narrateur du roman perçoit la virginité de sa fiancée, son inaccessibilité comme une arme contre lui et imagine qu'il arrive à forcer cette barrière de protection.

Mais le corps de la femme n'est pas toujours présenté comme exclusivement négatif ; dans certaines œuvres, il sert à procurer des plaisirs de sens et permet à l'héroïne de s'émanciper. Marta SEGARRA (2010 : 14) attire notre attention sur le changement qui s'est opéré durant les deux dernières décennies :

Si le corps des femmes occupait déjà une place remarquable dans les romans antérieurs à 1997, dans les ouvrages plus récents cette thématique a subi une évolution très nette : l'image du corps n'y est plus toujours négative et oppressante, mais ouvre parfois le passage à l'expression du désir des narratrices et des personnages féminins, ce qui est nouveau dans cette littérature.

Toutefois, le corps jouisseur ou « corps érotique », comme l'appelle, en référence à l'œuvre d'Assia Djebbar, Gisela FEBEL (1999 : 11), apparaît déjà dans *La Grotte éclatée* où nous avons affaire à une protagoniste qui est une femme indépendante et forte et qui vit pleinement son amour et sa maternité, bien qu'en dehors du cadre légal du mariage.

En revanche, Djebbar recourt au sujet de l'émancipation sexuelle d'une manière beaucoup plus explicite, notamment dans *Les Nuits de Strasbourg* (1997) et *La Disparition de la langue française* (2003). Le premier de ces romans narre la passion qui naît entre les personnes placées par l'histoire dans deux camps antagonistes : une Algérienne et un Français, une juive et un Allemand. Cette rencontre des corps au sein de Strasbourg permet à la romancière non seulement de dépeindre la passion purement charnelle, passagère, entre les protagonistes, mais aussi de montrer comment le corps devient un moyen d'échange entre deux êtres : ainsi, la langue du corps, ce « dialogue de la chair » (SCHUCHARDT, 2010 : 191) constitue leur seule langue commune rendant possible la communication. C'est le premier roman algérien à décrire « de façon franche et ouverte la passion amoureuse entre un homme et une femme » (SEGARRA, 2002 : 263). À son tour, *La Disparition de la langue française* raconte une relation amoureuse dans laquelle les rôles stéréotypés sont renversés : c'est l'homme qui éprouve des sentiments et rêve d'une vie commune, pendant que la femme n'est pas prête pour la stabilisation et ne souhaite qu'une relation charnelle. L'auteure ne se soucie point de la pruderie et relate cette passion n'épargnant pas les détails.

Cette audace dans la présentation du contact des corps est déjà visible dans *Le Voile mis à nu* (1985) de Badia Hadj Nasser (1938) qui a été considéré à l'époque

comme très osé<sup>27</sup>. Il rend compte de la multitude d'amours et d'expériences sexuelles, voire de déviations, de la protagoniste après son départ en France. Cependant, l'auteure met aussi l'accent sur la réalité, tant marocaine que française, dans laquelle le corps féminin est façonné, dès sa naissance, pour correspondre aux canons de beauté.

**Bahaa Trabelsi** (1966), « l'auteur féminin à évoquer de manière centrale les questions relatives à la sexualité au sein de ses livres » (ZAGANIARIS, 2012 : 149), aborde aussi le sujet du rôle émancipateur du séjour en Europe dans la vie de jeunes Maghrébines. Son premier roman, *Une femme simplement* (1996) narre la découverte du corps, de la sexualité et de l'amour, ainsi que l'épanouissement d'une jeune femme sur le plan émotionnel et sexuel. Cependant, elle montre aussi les effets néfastes de la liberté totale acquise lors de ces quelques années passées à Paris, surtout l'incapacité, après le retour au Maroc, à se réinscrire dans le cadre rigide de la mentalité traditionnelle sclérosée. Dans ce roman, tout comme dans ceux qui suivent, notamment dans *Slim, les femmes, la mort* (2004), l'auteure montre des protagonistes qui vivent une vie sexuelle libérée et décrit leurs expériences de manière tout à fait explicite.

De même, **Ghita El Khayat** (1944) dans *La Liaison* (1994, publié sous le pseudonyme de Tywa Lyne) transgresse des tabous, en particulier celui des désirs féminins. C'est un roman audacieux qui parle de la relation sexuelle entre une femme et un homme sans pudibonderie et rapporte sans gêne des pratiques sexuelles, y compris homosexuelles. Il met en jeu le corps féminin qui veut être désiré et qui requiert l'attention de l'autre.

Quant à l'homosexualité, ce thème est aussi abordé par certaines écrivaines, non seulement par El Khayat. *Une vie à trois* (2005) de Bahaa Trabelsi évoque, comme le suggère le titre, l'histoire d'un « ménage à trois », sans pour autant décrire explicitement les expériences homosexuelles des protagonistes. De son côté, Nina Bouraoui consacre une place considérable à la question de l'identité sexuelle, notamment dans *Vie heureuse* (2002) et *Poupée Bella* (2004). Dans ces romans en forme de journaux intimes, l'auteure évoque les souvenirs de ses amours et décrit l'univers gay de Paris où les corps, tant féminins que masculins, circulent sans entrave.

Dans *Surtout ne te retourne pas* (2005) de Maïssa Bey, nous retrouvons une jeune fille, encore adolescente, qui s'est adonnée à l'amour interdit, illicite et se souvient avec nostalgie de son « exultation du corps » (BEY, 2005 : 178), sans ressentir le moindre remords, ce qui confirme qu'elle a réussi à s'affranchir des enseignements qu'elle avait reçus en tant que fille. Cependant, Bey présente égale-

27 En 1994, Jean DÉJEUX (1994 : 102) a considéré ce roman comme « le plus audacieux de la littérature féminine marocaine ». Depuis ce temps, un changement important s'est produit, ce que nous tenterons de démontrer brièvement par la suite.

ment un autre aspect de la découverte du corps en dehors du cadre légal, à savoir la prostitution, en introduisant le personnage d'une jeune prostituée qui lutte contre la misère de sa famille en vendant son corps.

Nous ne pouvons pas oublier une figure unique dans le champ littéraire maghrébin, à savoir *Nedjma*<sup>28</sup> qui est la première musulmane à écrire, sous un pseudonyme et dans une clandestinité totale, un roman érotique *L'Amande*<sup>29</sup> (2004). L'ambition de l'auteure a été de faire valoir le corps féminin et de lever le voile sur les tabous sexuels qui persistent toujours au Maghreb : le viol légal, le libertinage, la jouissance féminine. Le roman est d'autant plus iconoclaste qu'il se veut d'inspiration autobiographique. Le grand succès de ce livre en France a encouragé l'auteure à poursuivre son projet et ainsi elle a publié *La Traversée des sens* (2009), *Toi l'Arabe* (2011) et, sorti récemment, *D'ambre et de soie* (2015). Elle y continue son expression des plaisirs de la chair en forme d'une confession érotique. Il vaut souligner que l'importance de son œuvre ne se réduit pas au contenu subversif et choquant, mais résulte aussi de sa grande valeur esthétique.

Pour terminer cette brève revue de l'écriture du corps, nous voulons évoquer un cas à part : *Dans le jardin de l'ogre* (2014) de *Leïla Slimani* (1981). Ce roman se fait remarquer par la problématique abordée, celle de l'addiction sexuelle, motif inédit dans la création féminine au Maghreb. La romancière met en scène un corps féminin inassouvi, ses souffrances et ses joies, dans de multiples unions de corps et la volupté des sens. Tout de même la romancière attire l'attention sur des troubles psychiques liés à cette dépendance, provoqués surtout par la honte et la culpabilité ressenties par le corps rebelle.

Les exemples évoqués montrent que le corps de la femme, de même que ses besoins, ses rêves et ses passions, s'affirme de plus en plus dans les écrits des Maghrébines. La création de ces romancières est donc non seulement l'écriture du corps, mais devient, selon la formule de Béatrice DIDIER (1981 : 286), « l'écriture du désir, donc de la transgression, et parce que le désir féminin est plus brimé, plus refoulé par la société, cette écriture découvre un champ nouveau et singulièrement subversif ». Sa diagnose paraît encore plus adéquate si l'on prend en considération que les sociétés maghrébines restent fortement oppressives envers le désir féminin.

Les écrivaines maghrébines recourent à un langage franc et authentique, avec du courage, voire de l'impudence, peut-être, comme le remarque Jean DÉJEUX (1994 : 103), en « réaction contre le langage convenu et pudibond dans la société traditionnelle ». Aussi leurs romans deviennent-ils de plus en plus audacieux. Après les années quatre-vingt, ce n'est plus le goût de provocation qui fait agir les romancières ; certaines auteures vont des premiers essais encore timides vers la

28 Manque d'information sur la date de naissance ou sur l'identité de l'auteure.

29 « L'Amande » est un nom utilisé dans le monde maghrébin pour désigner le sexe féminin.

pornographie même. Est-ce dû aux changements des mentalités dans les pays du Maghreb ? Au rapprochement de ces pays avec l'Occident ? Cette question reste ouverte et peut constituer un intéressant point de départ pour une autre étude. Ici nous voudrions seulement signaler une des importantes raisons de cet état de fait, à savoir les attentes du public, puisque c'est le lecteur qui fait le choix, et, par conséquent, des maisons d'édition.

### Pour quel lecteur écrire ?

Surgit alors la question du public auquel s'adressent les romancières : est-il maghrébin ? Est-il français ? Ou peut-être plus généralement francophone ? Pour essayer de répondre à ces questions, nous devons envisager deux points qui y sont liés : le lieu de publication et la langue d'expression.

Nous avons déjà consacré une partie de notre étude à la problématique de la langue, tant dans le cas des auteurs hommes que femmes. Cette fois nous voudrions nous concentrer sur la question du lecteur et de sa langue de réception. Les écrivain·e·s se servant de l'arabe peuvent être lu·e·s par le public arabophone non seulement au Maghreb, mais aussi dans le reste du monde arabo-musulman. Cependant, la langue arabe n'est pas la même dans tous les pays où elle est utilisée, elle a maints dialectes se différenciant les uns des autres, et la seule variante commune est l'arabe littéraire<sup>30</sup>. Or, il n'est pas connu de la totalité des arabophones, seulement par la couche la plus éduquée, ce qui signifie que le cercle des destinataires est restreint. En revanche, les œuvres écrites en français peuvent être lues par les francophones partout dans le monde, en France, en Belgique, au Canada et ailleurs. En ce qui concerne les francophones en Afrique du Nord, leur nombre est encore élevé dans tous les pays maghrébins, particulièrement dans le milieu d'intelligentsia. Le français y bénéficie toujours de dispositions juridiques privilégiées et son emploi en Algérie reste considérable, bien qu'il régresse nettement au Maroc et en Tunisie. L'Algérie, avec ses 11,2 millions, demeure le quatrième pays dans le monde du point de vue du nombre de locuteurs francophones, le Maroc se place juste derrière avec 10,657 millions et la Tunisie occupe la 13<sup>e</sup> place avec 6,639 millions (selon les données de l'Organisation internationale de la francophonie pour 2014<sup>31</sup>). Ces nombres constituent respectivement

30 L'arabe littéraire, appelé aussi *littéral* ou *arabe standard modern* (A.S.M.), est une langue essentiellement écrite (mais pas exclusivement), utilisée notamment dans l'enseignement et les médias dans tout l'univers arabo-musulman (voir : DJEMAL-EDDINE, 1996).

31 « Nombre de francophones par pays ayant plus de 1 million de locuteurs (2014) ». Disponible sur : <<http://www.francophonie.org/IMG/pdf/pays-plus-1-million-locuteurs.pdf>> (consulté le 22 janvier 2016).

28%, 32% et 64% de la population de ces pays (selon les données de l'Organisation internationale de la francophonie<sup>32</sup>).

En Algérie, le français est toujours présent, bien que de manière informelle, notamment dans le secteur économique, dans l'administration, les médias et l'enseignement – 70% des jeunes Algériens profitent de l'enseignement de français<sup>33</sup>. La connaissance de cette langue, considérée toujours comme la langue de l'ancien colonisateur et inspirant de mauvaises connotations, permet tout de même l'accès à l'emploi et à la culture. La situation est pareille au Maroc, bien que l'on puisse remarquer une certaine régression<sup>34</sup>. En ce qui concerne la Tunisie, quoiqu'elle soit le pays maghrébin avec le plus grand pourcentage des francophones, l'usage du français est en recul, notamment à cause d'une arabisation intensive qui est réalisée à partir de 1999, et il se restreint au monde des intellectuels, en particulier dans les milieux des affaires, de la médecine ou de la culture (GHORBAL, 2008).

Fouzia BENZAKOUR (2010), chercheuse marocaine, attire aussi l'attention sur la spécificité du français au Maroc, ce qui est valable pour tous les pays maghrébins. Le français tel que présent au Maghreb a ses spécificités, avant tout l'influence de la langue et de l'imaginaire arabes, ce qui est bien visible dans la littérature où les insertions en arabe apparaissent presque à chaque page, dans les médias, mais aussi dans la langue parlée. D'ailleurs, cette influence est mutuelle puisque les variantes dialectales de l'arabe en Afrique du Nord trahissent aussi des effets du rapprochement avec le français ; en parlant arabe, les Maghrébins, surtout les Algériens, utilisent maints mots et même des expressions ou des parties d'énoncés en français, ce qui en fait un mélange linguistique hors commun<sup>35</sup>.

Tout cela pour conclure que les romans en français trouvent au Maghreb un nombre restreint de destinataires, avant tout les intellectuels et les consommateurs de culture qui sont bilingues et qui s'adonnent à la pratique de la lecture. S'il s'agit du pays de publication, en nous basant sur les données présentées par Jean DÉJEUX (1994 : 57) dans son ouvrage de référence sur la littérature féminine de langue française au Maghreb, nous pouvons constater que jusqu'en 1991 les

32 « Le dénombrement des francophones ». Disponible sur : <<http://www.francophonie.org/IMG/pdf/te.pdf>> (consulté le 22 janvier 2016).

33 Données de l'ambassade de France en Algérie publiées le 12 mai 2014, « Le français face à une forte demande en Algérie ». Disponible sur : <<http://www.ambafrance-dz.org/Le-francais-face-a-une-forte>> (consulté le 22 janvier 2016).

34 « Références 2012 la langue française. Délégation générale à la langue française et aux langues de France dans le monde ». Disponible sur : <<http://www.culturecommunication.gouv.fr/Ressources/Documentation-scientifique-et-technique/Referencess-2012-la-langue-francaise-dans-le-monde>> (consulté le 22 janvier 2016).

35 Karima ZIAMARI (2009 : 174) parle dans ce cas de « code switching », autrement « alternance ou mélange codique » qui consiste dans « l'usage simultané de deux codes dans le même énoncé, la même proposition et parfois le même syntagme ».

Algériennes publiaient beaucoup plus à l'étranger que dans leur pays d'origine : 39 romans et nouvelles publiés en France et 6 ailleurs contre 18 publiés en Algérie. Nous pouvons observer la même tendance chez les Marocaines : 9 livres publiés en France contre 6 au Maroc ; par contre, elle est détournée dans le cas de la Tunisie où 9 œuvres ont été publiées contre 4 en France. Nous ne disposons de données que pour la période 1947–1991, que nous pouvons trouver dans l'ouvrage cité ; en ce qui concerne les deux dernières décennies, il est très difficile d'acquérir des informations exactes et actuelles sur les lieux de publication étant donné le nombre déjà élevé et toujours croissant de livres publiés. Nous voulons juste citer les noms des maisons d'édition le plus souvent apparaissant sur les couvertures des romans signés par des Maghrébines. Parmi les éditeurs parisiens, il faut surtout indiquer Stock, L'Harmattan, Gallimard, Grasset, L'Aube et Albin Michel ; parmi les maisons d'éditions algériennes, il y a Marsa, Chihab et Casbah ; marocaines – Eddif, Le Fennec et Empreintes ; et tunisiennes – Elyzad et Cérés. En ce qui concerne les écrivaines dont nous avons parlé plus haut, la plupart d'entre elles publient à Paris (plus de 80%). Certes, ce phénomène est dû au fait qu'elles vivent souvent en France, mais cela n'est pas de règle : les romancières ne publient pas forcément dans leur pays d'habitation ; parfois, elles font paraître une partie de leur œuvre littéraire dans un pays et une autre ailleurs. Pourtant, nous ne pouvons pas nier qu'un nombre considérable de romans sort en France.

Les œuvres écrites en français et publiées en France parviennent en premier lieu au lecteur français et, par conséquent, les auteures doivent se soumettre aux règles du marché éditorial français. Celui-ci leur dicte les sujets à aborder qui oscillent fréquemment autour de la sexualité. « Les femmes écrivains se sont vues imposer le critère des 'transgressions sexuelles' comme étalon de mesure de la 'modernité' d'un texte » (KRÉFA, 2011 : 114). Cette constatation se référant au champ littéraire tunisien s'applique aussi à deux autres pays maghrébins, ce qui est confirmé dans l'ouvrage d'Isabelle Charpentier intitulé *Rouge aux joues*. La sociologue consacre à cette question le dernier chapitre « La dénonciation de tous les tabous sexuels ? Des écrivaines (franco-) maghrébines entre résistances à la domination masculine et reproduction des stéréotypes » (CHARPENTIER, 2013 : 196–244). Elle y remarque que la perpétuation des stéréotypes sexuels est souvent le souhait des éditeurs et il est donc difficile aux écrivaines de trouver le moyen d'or entre leur besoin de revendication sociale et la pression du marché éditorial qui veut faire de ce corps un appât aux lecteurs (voir aussi SEGARRA, 1997 : 68).

Pour terminer cette partie consacrée à l'écriture du corps au Maghreb, citons encore une fois Marta SEGARRA (2010 : 11) :

Les auteures de la première génération [de la littérature maghrébine] faisaient de ce sujet [du corps et de la sexualité] un des piliers de leur écriture : pour elles, la dénonciation de l'humiliation subie par le corps féminin dans la société traditionnelle et l'exigence de la libération de ce corps était essentielle.

Cela revient à dire que l'écriture féminine au Maghreb, à sa naissance, exprimait la volonté de libérer le corps de la femme du joug de la domination masculine. Quelques décennies plus tard, nous sommes loin de constater que ce corps est libre ou d'annoncer la fin de la lutte. Les circonstances ont pourtant changé. Si les romancières ressentent encore ce besoin d'appeler à la résistance contre l'oppression des femmes à travers leurs œuvres, et elles sont nombreuses à le déclarer, le monde éditorial les contraint à le faire à travers les transgressions sexuelles. Dans les sociétés où déjà la prise de la parole par les femmes est considérée comme une transgression, le recours aux sujets liés à la sexualité et à la corporéité condamne ces romancières à une censure sociale. De plus, nous l'avons déjà mentionné, l'écriture féminine est souvent lue par le biais de la biographie, ce qui rend l'appréciation de la part de la société encore plus critique, voire réprobatrice.

\*\*\*

Dans la production littéraire des trois pays maghrébains, nous pouvons observer que les écrivaines qui osent prendre la parole assument la fonction de représentantes ou messagères de toutes les femmes. Elles placent le sujet féminin au centre d'intérêt, avec tous les obstacles et peines qu'il doit affronter au quotidien, et elles mettent en avant les problématiques sociales. Cela est d'autant plus important que la revendication sociale présente dans maintes œuvres ne se fait pas dans l'abstrait, mais elle est fortement rattachée à la réalité sociale et politique et aux changements qui y ont lieu. Ici, il vaut souligner une particularité propre à l'Algérie, à savoir un fort ancrage dans l'histoire du pays, surtout de ses moments douloureux tels que la guerre de libération et la décennie noire.

Dans la volonté de mettre leur création en valeur, de faire sortir de l'ombre la femme écrivain, les écrivaines maghrébines exploitent la problématique du corps, constituant un des traits spécifiques de la création littéraire des femmes, traits que les théoriciens tentent de trouver. Marta SEGARRA (1997 : 70) souligne « la présence extrêmement large et la valorisation contradictoire du corps chez les romancières maghrébines [qui] répond à d'autres considérations que l'éducation, la religion ou les habitudes sociales uniquement, et [qui] est partagée par des écrivaines appartenant à d'autres sociétés et cultures ». Si ce corps a une aussi grande valeur dans l'écriture féminine au Maghreb, c'est parce que pendant

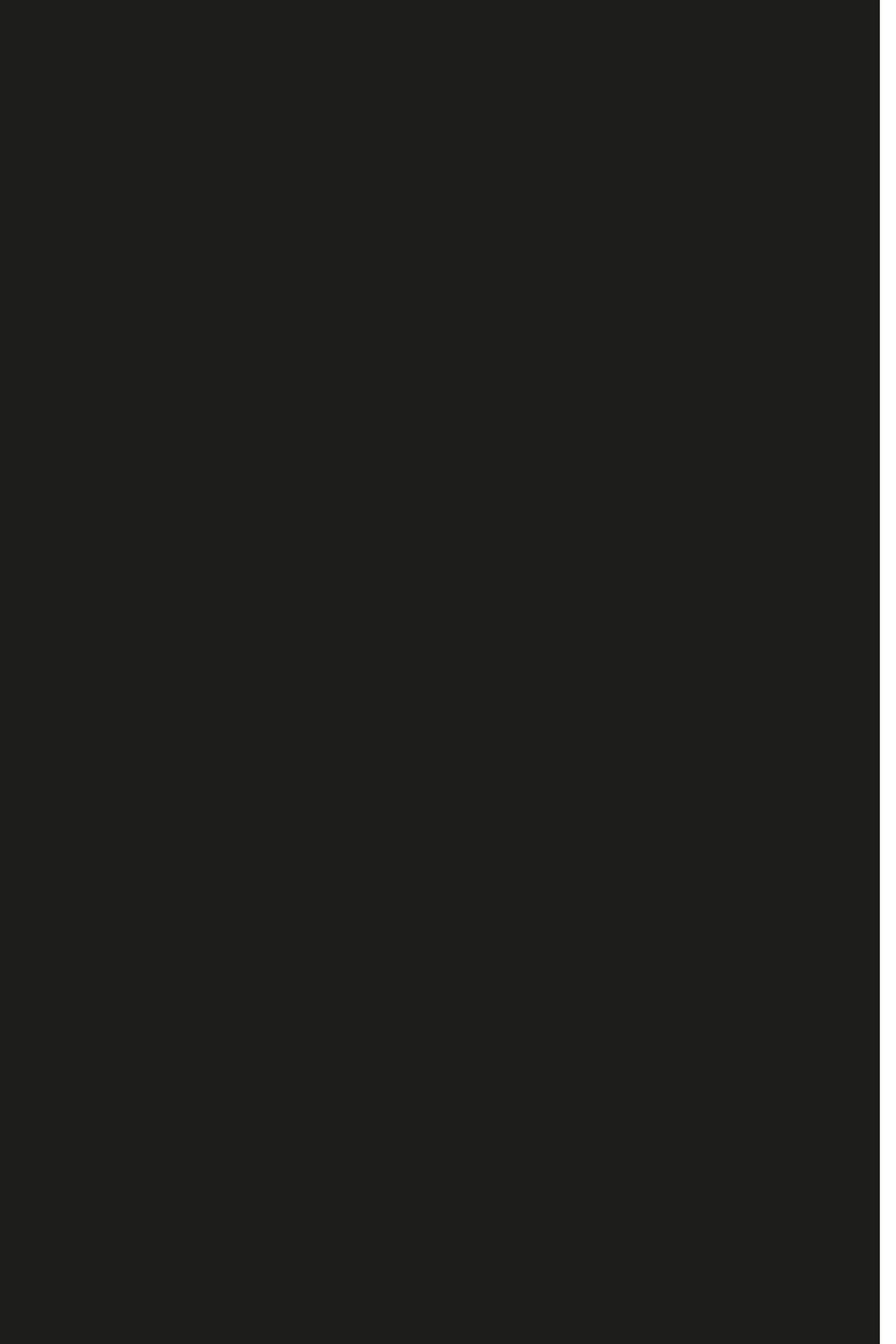
longtemps « la femme n'a pas pu écrire sa propre 'économie libidinale', son corps, sa jouissance » (WELTMAN-ARON, 2015 : 76) et maintenant, quand elle se décide à prendre la plume et la parole, elle veut enfin écrire son corps et les corps de toutes les Maghrébines. En ce qui concerne une autre caractéristique de l'écriture au féminin, à savoir l'oralité, comprise comme la multiplicité des voix, elle est parfois indiquée comme intrinsèque à la production féminine du Maghreb (voir : GHEDIRA, 2003 : 193 ; SEGARRA MONTANER, 1996 : 220), notamment à cause de cette position de porte-parole de celles qui sont contraintes à garder le silence.

Tel se dresse le tableau de la création littéraire des femmes au Maghreb, dont une partie remplit sûrement les critères de l'écriture féminine, pendant qu'une autre partie peut être classée comme celle qui perpétue ou même renforce les clichés associés à la féminité, au lieu de les démasquer.



## DEUXIÈME PARTIE

### LEÏLA MAROUANE ET SON ŒUVRE



## CHAPITRE 3

### VIE ET CRÉATION LITTÉRAIRE DE LEÏLA MAROUANE

Après deux chapitres introductifs portant respectivement sur le champ du pouvoir et sur le champ littéraire en Algérie, nous aimerions consacrer le troisième chapitre à l'œuvre de Leïla Marouane. Étant donné que les expériences de chaque auteur influencent sa création, nous commençons par une courte biographie révisant les événements cruciaux de la vie de la romancière dont l'œuvre nous étudions. Ensuite, nous proposons de passer en revue les cinq romans marouaniens afin d'esquisser l'intrigue et de survoler la problématique liée à la corporéité dans ces fictions avant de l'approfondir dans le chapitre suivant.

#### LEÏLA MAROUANE : LA PLUS REBELLE DES ÉCRIVAINES ALGÉRIENNES<sup>1</sup>

Leïla Marouane, de son vrai nom Leyla Zineb Mechantel, est née en 1960 à Djerba, en Tunisie, où ses parents, combattants dans la guerre d'Algérie, se cachaient devant l'armée française. Elle a passé deux premières années de sa vie d'abord en Europe du Sud (Italie, Espagne), ensuite au Maroc, pour arriver enfin en 1962 à la patrie de ses parents, devenue un pays indépendant.

La famille s'installe à Biskra où son père, membre du Parti communiste français et haut fonctionnaire de l'État à l'avènement de l'indépendance, est en mission. Sa mère, fille et petite-fille de propriétaires terriens, qui a pris le maquis à l'âge de seize ans, ce qui lui a valu, comme le relate Leïla elle-même, le surnom de « la Jeanne d'Arc des djebels » (YACINE, 2009 : s.p.), qui a toujours cru à l'indépendance de l'Algérie, met au monde dix enfants, fière de repeupler son pays.

À l'âge de quatre ans, la petite Leyla va à l'école française et, six ans plus tard, elle devient pensionnaire au lycée Hassiba Ben Bouali, à Alger, l'un des plus prestigieux de la capitale. Très tôt, elle plonge dans le monde imaginaire des livres que son père, homme de lettres et grand érudit, possédait dans sa bibliothèque : depuis les classiques comme Corneille, Racine, Lafontaine, Stevenson, par les « policiers » comme Hadley Chase, jusqu'à Sartre, l'univers littéraire la fascine et l'envoûte. Ne se limitant pas seulement à lire, elle se met à écrire des poèmes et des contes que ses professeurs, remarquant vite son talent, lui

---

<sup>1</sup> La biographie de Leïla Marouane esquissée à partir des interviews accordées à des journaux algériens (voir : YACINE, 2007 ; YACINE, 2009), des articles de presse consacrés à l'auteure (voir : MOKHTARI, 2011) et des études universitaires (voir : CHARPENTIER, 2013 : 264–267 ; LONGOU, 2009 : 155–158 ; EL NOSSERY, 2012 : 137–138).

proposent de publier, ce qu'elle refuse de peur de décevoir ses parents. Depuis l'enfance, elle considère la langue française comme sienne, étant en même temps victime d'une arabisation malmenée (YACINE, 2007 : s.p.), qui lui fait même redoubler une classe.

Après le bac, elle commence les études de médecine qu'elle interrompt à peine commencées pour s'inscrire à la Faculté des lettres à l'université d'Alger. En 1984, elle devient journaliste pour *El-Amel*, un mensuel lancé par le ministère de la Jeunesse et des Sports, qui sera une année plus tard saisi par la police, puis interdit par l'État. La situation des journalistes devient de plus en plus grave. Mechtel commence à travailler pour le jeune quotidien du soir *Horizons*, d'abord comme correctrice, puis de nouveau comme journaliste. Souvent censurée, elle s'attaque cependant à des sujets tabous, comme la situation des mères célibataires et des enfants abandonnés. Issue des parents militants, elle amorce ainsi son combat contre les interdits de la société algérienne, n'épargnant personne. Ses textes ne lui apportent pas une bonne renommée, surtout dès l'avènement du multipartisme, avec la Constitution de février 1989, et la légalisation des islamistes, quand elle se fait remarquer par une série d'articles mordants mettant à nu la corruption des gens au pouvoir, formulant son objection contre les interdits de la société algérienne d'alors. En 1989, ses chroniques suscitent la colère des lecteurs. Elle reçoit moult lettres de menace et d'injures, qu'elle ne prend pas au sérieux, jusqu'au jour où trois hommes l'attaquent à l'arme blanche, la blessant grièvement, et la laissent pour morte, en sang, sur un trottoir de Bou Ismaïl, commune située sur le littoral à 45 km à l'ouest d'Alger, qui a été nommé plus tard « Triangle de la mort ». Après cette agression, elle se réfugie à Alger, profitant de la gentillesse de ses amis.

En 1990, des résignations d'un grand nombre de journalistes poussent Leyla à quitter son journal, de même que son pays, et à s'installer en Europe. Décidée d'y attendre à ce que la situation en Algérie s'améliore, elle se réfugie chez des amis à Paris où elle passe un stage au quotidien *Le Monde*. Elle retourne quelques mois plus tard à Alger, mais quand sa mère apprend son projet de retour définitif en Algérie, elle la supplie de ne pas le faire. Finalement, Leyla se laisse convaincre et retourne à Paris où elle gagne toujours sa vie grâce à sa plume en publiant dans le journal *Politis* et dans la presse germanophone (MOKHTARI, 2011 : s.p.).

Un an plus tard, sa mère meurt de mélancolie à 49 ans, seule à l'hôpital, car personne n'a voulu informer sa famille de son agonie. Leyla est incapable de venir à temps pour les obsèques et elle s'en veut pendant longtemps d'avoir négligé ce devoir de fille. La mort précoce de sa mère provoque étrangement chez elle une envie de publier. Après cet événement, elle se met donc à écrire ce qui aboutira à *La Fille de la Casbah*, son premier roman publié, pour des raisons de sécurité, sous pseudonyme. Ainsi naît Leïla Marouane. Depuis lors, elle se consacre

entièrement à l'écriture romanesque et vit de ses livres, appréciés de plus en plus dans toute l'Europe, mais n'est présente qu'officieusement dans son pays d'origine.

L'exil qui n'aurait dû être que temporel lui a permis de s'exprimer à travers ses romans. Censurée dans son pays, provoquant la colère et la honte, elle a trouvé le refuge en France. Depuis 1994, elle est naturalisée française, mais se considère plutôt « citoyenne du monde » (YACINE, 2007 : s.p.). Après vingt ans d'exil, elle accepte l'invitation de son père malade, que pendant toutes ces années elle ne rencontrait qu'en Tunisie, et revient à son pays natal (YACINE, 2013 : s.p.). Depuis ce premier retour en avril 2013, elle séjourne alternativement en Algérie et en France. Néanmoins, ses œuvres témoignent pour la plupart de la réalité bien algérienne, décrite souvent d'une façon crue et sans détour.

Les romans de Marouane peuvent être classés dans le courant que l'on appelle *écriture de l'urgence*. Cette notion, lancée par les romanciers eux-mêmes, notamment par Assia Djebar et Rachid Boudjedra (BOUALIT, 1999 : 35), se réfère à la nécessité ressentie par les intellectuels et les écrivains, de rendre compte de l'actualité tragique du pays ravagé par la guerre civile, nécessité qui découle du sentiment du devoir « d'assister la patrie en danger, de témoigner sur un moment tragique de l'Histoire du pays », et de l'« engagement face à la patrie et ses déchirements » (BENDJELID, 2014 : s.p., voir aussi : BENDJELID, 2017).

Bien qu'elle soit « une représentante 'typique' de la nouvelle génération des auteurs algériens qui, depuis les années quatre-vingt-dix, vivent et publient en France » (MERTZ-BAUMGARTNER, 2009 : 207), elle s'en démarque par un style provocateur, impudique. Saluée par la presse comme « la plus rebelle des écrivaines algériennes » (EL NOSSERY, 2012 : 138), féministe et activiste, elle se bat pour les droits des femmes dont la situation en Algérie n'est pas facile, notamment à cause du code de la famille dont les lois sont toujours hostiles à la femme. Son engagement a d'ailleurs commencé déjà dans son pays natal où, à partir des années quatre-vingt, elle a milité au sein du Mouvement de revendication des droits civils pour les femmes en Algérie (CHARPENTIER, 2013 : 264). La romancière, qui se définit elle-même comme « une femme sans chaînes et sans maître » (YACINE, 2007 : s.p.) et qui qualifie son écriture de « littérature de combat » (EL NOSSERY, 2012 : 138), persiste dans sa décision de refuser « toute compromission avec les autorités tant que le code de la famille demeure en vigueur » (YACINE, 2009 : s.p.)<sup>2</sup>. Dans ses œuvres, elle privilégie le sujet de la condition féminine dans une Algérie postcoloniale, en mettant l'accent sur le sort des femmes

.....  
 2 Cela malgré le fait que son pays natal et sa famille qui y est restée lui manquent, ce qu'elle avoue lors d'une interview : « j'ai des envies presque irrépressibles de bled. Retrouver Alger, mes proches, leurs enfants que je ne connais pas, la tombe de ma mère et de Faddia, une de mes meilleures amies disparue en 1993, les brochettes de Staouéli... » (YACINE, 2007 : s.p.).

victimes de la violence (sort passé sous silence par l'histoire officielle), ainsi que sur la place de la femme au sein de la société et de la famille, souvent tributaire des lois religieuses et traditions ancestrales. Au centre de ses romans, elle place les femmes fortes et hors du commun, qui se rebellent contre l'ordre établi et la vision rétrograde de la féminité (comme Hadda dans *La Fille de la Casbah*, Mille Kosra dans *Le Châtiment des hypocrites* ou Djamila dans *La Jeune Fille et la Mère*). De cette façon l'auteure règle ses comptes en utilisant comme arme des mots, souvent tranchants et crus.

### REVUE DES ŒUVRES MAROUANIENNES

Après une courte biographie de Leïla Marouane, passons maintenant aux résumés et brèves analyses de chacun de ses romans, ce qui aura pour but d'introduire le lecteur à la thématique, ainsi qu'à la spécificité de l'écriture romanesque de cette auteure.

#### *La Fille de la Casbah* ou le corps claustré

Le premier roman marouanien, *La Fille de la Casbah*, publié en 1996 par les Éditions Julliard, est l'histoire d'une jeune femme, Hadda Bouchnaffa, qui est née dans la Casbah d'Alger et y vit sous l'influence accablante de sa mère et de ses voisines. Sa vie durant, elle a suivi à la lettre les prescriptions religieuses et a obéi aux traditions ancestrales, mais elle s'en rebelle lorsque sa famille tente de la forcer au mariage arrangé.

La protagoniste-narratrice du roman est une femme éduquée et intelligente. Elle a terminé ses études et travaille en tant que professeure d'arabe dans un lycée algérois, en assurant ainsi à sa famille le seul revenu régulier. Son père mort, son frère aîné parti en Afghanistan, c'est sur elle que repose la charge d'entretenir la maison. La situation changerait sans doute si Hadda se mariait, mais elle rejette la proposition d'un seul candidat à sa main, son cousin Brahim. Elle, qui songe au luxe et à la modernité, croit son prétendant trop gentil, trop traditionaliste, et pour cette raison elle se jette dans les bras de Nassib, un homme riche et occidentalisé. Elle se hâte, car, ses 30 ans déjà passés, elle est considérée par tous comme une vieille fille. Par cela même elle franchit la frontière qui divise Alger en deux territoires étanches : la Casbah, connue et apprivoisée, l'étai des traditions, et l'Alger périphérique, riche et moderne, inconnu, dangereux et excitant à la fois... Or, quitter la Casbah, se promener dans des rues citadines en toute liberté, se rendre chez son amant, ce sont des actes liés à d'autres actes transgressifs comme le dévoilement du corps et la découverte de la sexualité féminine.

L'auteure présente la ville se composant de deux parties qui restent en opposition. D'un côté de la ville, il y a la Casbah, partie haute et fortifiée avec le quartier arabe qui s'étend autour, qui « donne à voir un monde en marge, un véritable ghetto pour la population résidente et un quartier répulsif dans la ville » (DRIS N., 2005 : 94). De l'autre côté s'étendent les hauteurs d'Alger, les communes huppées qui forment un des pôles administratifs et politiques du pays.

L'héroïne habite avec sa mère et son frère cadet dans Dar el Yasmine (Maison des jasmins) à la Casbah d'Alger. Comme le remarque pertinemment Pierette EPSZTEIN (1997 : 190), c'est « le lieu des origines, c'est le repli identitaire, le quartier-symbole de la révolte pour l'Indépendance, le quartier-refuge dans la foi protectrice, la fidélité à l'Islam ». Les habitants de cette partie de la ville sont très pieux, cela ne les empêche pas pourtant de cultiver des croyances païennes et des pratiques magiques, tellement caractéristiques pour le Maghreb : ils tirent les cartes, chassent le sort en brûlant du *fassoukh*<sup>3</sup>, accrochent des amulettes ou produisent de diverses mixtures. À la dévotion et la superstition s'ajoute encore le traditionalisme visible surtout dans la séparation des sexes, la division très stricte des rôles sociaux, l'estime pour les personnes âgées, ou dans un grand attachement aux valeurs telles que la famille ou la patrie.

Néanmoins, ce qui caractérise le plus cette partie de la ville, c'est sa misère. Dans un texte consacré à la Casbah d'Alger, Nassima DRIS (2005 : 96) parle de « la déliquescence du quartier » et énumère parmi les problèmes les plus évidents : la surpopulation des logements, le très mauvais état de certaines habitations, le sous-emploi et, en conséquence, l'émergence d'une importante économie déviante (contrebande, drogue, trafics de tous genres...) à laquelle participent trop souvent les enfants. Marouane confirme cette diagnose en décrivant les conditions déplorables du quartier : il n'y a pas d'eau courante, les maisons sont en ruine, il n'y a pas d'argent pour effectuer les travaux les plus urgents. Les habitants ne mangent plus de viande, il leur est difficile de trouver les produits de première nécessité. La communauté de valeurs et le même sort, plutôt difficile, partagé au quotidien font naître l'intimité et la solidarité entre les voisins.

La position de la protagoniste dans la communauté est assez élevée : professeuse d'arabe, elle est spécialiste non seulement de la langue, mais de toutes les questions religieuses, elle est appelée Hadda « la Sage » et est donc convoquée pour résoudre des problèmes ou des litiges ou donner des conseils. Néanmoins, l'éducation, le travail, la sagesse sont des attributs typiquement masculins ; en tant que femme, elle devrait devenir épouse et mère, ce qui constitue sa vocation « naturelle ». Elle a la conscience de l'impératif social qui pèse sur elle et

---

3 FASSOUKH = « une sorte de résine [...], mélange de plantes et substances minérales, ainsi que de composés organiques (poils d'animaux notamment) » (CHALLOT, 2011 : s.p.).

de l'écoulement du temps qui réduit ses chances de trouver un mari et fonder une famille.

La protagoniste décide alors de sortir de sa léthargie et de trouver son bonheur. Elle part à la rencontre de Nassib Bencharak, un homme riche, fils d'un haut fonctionnaire d'État, qu'elle avait rencontré par hasard à l'aéroport. Son ami habite de l'autre côté de la ville, dans la communauté appelée « la Suisse »<sup>4</sup>, où il y a des courts de tennis, où les gens sont bien habillés et ont l'air « comme à la télévision » (FC<sup>5</sup>, 59). La maison de Nassib est immense avec plusieurs pièces, au style néomauresque et au « décor des *Milles et Une Nuits* » (FC, 62). Il y a non seulement de l'eau à profusion, mais aussi des appareils dont l'existence Hadda n'a même pas imaginée. Nassib habite seul, il a une bonne qui s'occupe de l'entretien de son palais ; il ne lui reste alors que de se reposer. Les passe-temps sont bien différents de ceux connus de la Casbah : de longs bains dans de l'eau chaude, dégustations du vrai café de France ou du whisky, escapades à la plage, etc. Même si Nassib est un homme dépravé, fainéant, peu agréable tant en ce qui concerne son caractère que sa physiologie, il offre à Hadda tout ce qu'elle ne pouvait qu'imaginer. Elle se sent libre dans cette maison si dissemblable de la sienne, et la vie pleine d'insouciance l'enivre à tel point qu'elle fait tout pour ne jamais devoir quitter cet Eldorado.

Son comportement fait d'elle le sujet des rumeurs dans toute la Casbah, elle salit le bon nom de sa famille en devenant *moutabarijah*, fille qui ne se respecte pas, qui s'adonne aux plaisirs de chair sans être mariée, une fornicatrice. Elle est par conséquent rejetée par la communauté qui, régie par des lois patriarcales, s'oppose à ce type d'infractions et les punit d'ostracisme.

Néanmoins, contrairement à ce que croient les voisins et les proches de Hadda, ce n'est pas la découverte de la sexualité ou de son propre corps qui est le but de sa transgression. Elle ne prend pas plaisir à l'acte sexuel lui-même qui n'est que le prix pour ce qui lui importe réellement, c'est-à-dire « un sentiment d'immortalité, une sensation de réelle liberté » (FC, 123) que lui procure la présence dans la maison de son amant. Elle entame une relation illégitime en espérant naïvement qu'elle deviendrait bientôt légitime. Or, ce n'est même pas l'amour qui l'intéresse parce qu'elle n'aime pas Nassib, il lui répugne ; c'est le mariage et ce qu'il implique : ne plus être traitée de vieille fille, partir de la Casbah, vivre dans le luxe. Elle veut se servir de Nassib pour gagner son indépendance. Pour atteindre son objectif, elle renie ses origines et ses convictions, transforme son corps et change

4 En réalité, la communauté en question s'appelle Hydra et se trouve dans la banlieue sud-ouest d'Alger. Elle est connue pour être le siège de plusieurs ambassades, notamment celle de France.

5 Les abréviations renvoient à des œuvres de Leïla Marouane ; la liste complète des abréviations utilisées avec les références bibliographiques correspondantes se trouve au début du livre.

de nom pour devenir Sarah Khodja, en reprenant ainsi l'identité d'une copine d'école « aux origines turques » (FC, 166).

Cette transgression majeure, répétée plusieurs fois (leur relation dure à peu près un an), tourne au drame : à l'intérieur du corps de Hadda germe une nouvelle vie. En tant que femme célibataire et enceinte, elle deviendrait la risée de toute la Casbah et couvrirait sa famille d'infamie ; elle serait chassée de sa maison familiale, donc, dans son opinion, sa vie serait terminée.

La situation de la protagoniste, cloîtrée dans la Casbah, déchirée entre la religion et les traditions dont elle est imprégnée, et la modernité, le luxe, la liberté, auxquels elle aspire, la poussent au crime. Elle se tourne tout d'abord contre son corps qu'elle juge traître : il a permis à cette nouvelle vie de s'implanter dans son intérieur. Elle est sur le point d'enfoncer le couteau dans son ventre pour l'anéantir. Mais soudainement, elle change d'objet de sa revanche : c'est Nassib, le vrai traître, celui qui l'a séduite par la vision d'une vie luxueuse, libre et heureuse, qui a profité de sa situation difficile, de ses rêves et ambitions, et quand il s'est lassé de sa présence, il voulait la remplacer par une autre amante. Elle le tue. Étonnamment, ce meurtre libérateur lui permet de regagner sa communauté d'origine, la Casbah. Son geste est compris comme un acte de bravoure, une entreprise politique, parce qu'en tuant Nassib elle a « soulagé la terre du fils [du] *taghout*, [de l']impie, [du] suceur de sang » (FC, 207) ; tout le monde est persuadé qu'elle s'est consacrée pour le bien public de sa communauté. « Tu es avec nous » (FC, 205), lui dit sa mère en confirmant sa récupération par le clan qui la mariera avec le cousin Brahim qui lui était échu par le Destin.

Autrement dit, dans *La Fille de la Casbah*, Marouane met en scène une héroïne dont le corps est cloîtré : spatialement, dans la Casbah, économiquement, dans la misère, mentalement, dans les enseignements des Gardiennes des traditions. S'en libérer, tel est le seul mobile qui la conduit. En entamant la relation avec Nassib, elle tente de se libérer de toutes ces prisons. Quand son amant lui annonce la fin de leur relation, c'est comme s'il la privait de cette vie en pleine liberté à laquelle elle avait déjà pu goûter... Comme s'il la clôturait de nouveau, mais cette fois-ci déshonorée et vaincue, ce qu'elle ne peut pas permettre. Pourtant, son acte libérateur, à savoir l'assassinat de Nassib, provoque une nouvelle clausuration, tout d'abord dans l'hôpital psychiatrique et ensuite, dans la relation avec l'homme qu'elle n'aime pas. Certes, elle est accueillie par les siens comme une héroïne, mais elle est contrainte à se soumettre aux règles de la nouvelle réalité, régie par les barbus. Dans ce sens, nous pouvons constater qu'elle a échoué dans sa mission libératrice.

Sur le fond d'un Alger secoué par des événements dramatiques de la révolution populaire, Marouane dépeint l'histoire d'une fille éduquée et ambitieuse, déchirée entre la tradition dans laquelle elle a été élevée et la modernité à la-

quelle elle aspire, entre la foi à laquelle elle a toujours été fidèle et le péché qui lui semble le seul moyen d'émancipation. Le passage de la partie traditionnelle de la ville, la Casbah, à la partie occidentalisée, quartiers riches d'Alger, symbolise la métamorphose qui se produit dans l'héroïne. La sexualité, la vengeance, le meurtre... Franchir la frontière entre ces deux espaces s'avère le début d'une suite de transgressions qui ont pour but la libération, mais qui finissent par la réintégration de la communauté ancestrale.

### *Ravisseur* ou le corps malmené

Le second roman de Marouane, *Ravisseur*, publié en 1998 aux Éditions Julliard, dont l'action est située dans une ville maritime anonyme, relate l'histoire d'une famille en pleine décomposition. Dans l'incipit, la narratrice homodiégétique, Samira, informe le lecteur du mariage de sa mère avec leur voisin d'en face : « Mon père gisait sur le canapé pendant que ma mère convolait en justes noces avec Youssef Allouchi » (R, 13). Une telle intrusion dans l'intimité de l'univers familial paraît un peu brusque et, au lieu de fournir des réponses, multiplie des incertitudes. Grâce à la première partie de l'œuvre, nous apprenons que la mère a été répudiée « par trois fois » puisqu'elle était sortie de la maison à l'insu de son mari et était allée en taxi à l'hôpital voir son premier petit-fils, à peine venu au monde, pour le protéger du « mauvais œil ». Cette décision, dictée par la peur et la superstition, prise à la hâte, est lourde de conséquences.

Le père, Aziz Zeitoun, est « un personnage de la démesure et de l'excès dont tout comportement est exagéré et outrancier » (MERTZ-BAUMGARTNER, 2001 : 192). Analphabète, brut, impitoyable, il gouverne sa famille en despote. Il répudie son épouse sous le coup de l'émotion et, bien qu'il le regrette sur-le-champ, il se sent obligé de respecter la loi divine et la tradition qui lui ordonnent de remarier sa femme avant de la reprendre. Son plan semble simple : marier la femme désobéissante au voisin réputé « taré » pour qu'il la répudie à son tour et qu'elle revienne à la maison, comme si de rien n'était. Cependant, son projet est déjoué, car les « jeunes mariés » disparaissent une fois les noces terminées. Face à un tel affront et une telle trahison, le mari dupé essaie de noyer son chagrin dans le vin, pendant que les filles s'occupent de la maison : Samira, l'aînée de dix-neuf ans, devient chef de la famille et l'entretient grâce à la broderie ; les jumelles de seize ans, Amina et Yasmina, se chargent de la cuisine et du ménage et prennent soin des nourrissons, tâches traditionnellement attribuées aux femmes. Ainsi, la deuxième partie du roman rend compte de leurs actions dans la maison délaissée, où elles deviennent « maîtres à bord » (R, 96).

Les filles, toutes adolescentes, constituent un amalgame intéressant : les jumelles, incapables de suivre le programme scolaire, sont renvoyées du collège ;

Noria est touchée de blésité et de somnambulisme ; Faouzia à son tour est crue responsable de chaque malheur qui arrive à la famille et pour cela il lui est interdit de prendre la parole. Il y a encore la benjamine, Zanouba, et Mahmoud, le fils de leur seul frère, Omar. La plus âgée des sœurs, Samira, est considérée par son géniteur comme « sournoise, fugeuse, menteuse » (R, 17) et « simulatrice » (R, 19). Il est intéressant de noter que la personne concernée n'a pas la moindre idée des raisons de cette opinion. Elle semble d'ailleurs égarée, a du mal à comprendre des propos parfois nébuleux de ses proches et les soupçonne d'avoir des troubles psychiques. Il s'avère plus tard qu'elle avait été enlevée et violée, qu'elle a certes réussi à fuir ses bourreaux et revenir à la maison, mais en état de grossesse. Ces événements qui couvrent toute la famille de honte poussent le père impétueux à battre sa fille jusqu'à ce qu'elle s'évanouisse. Suite aux lésions reçues, elle perd la mémoire, bien qu'on la soupçonne de simuler son amnésie. Pendant un certain temps, elle refoule tous les événements horribles qui lui sont arrivés. Cependant, son père s'en prend encore à elle, cette fois-ci sous un prétexte aussi futile que banal : « le gigot d'agneau » (R, 126) qui devient à ses yeux le symbole de sa prétendue ruine dont les filles sont responsables et qu'elles ont précipitée. Cette nouvelle fureur, encore plus violente et destructrice que la précédente, plonge Samira dans un coma temporaire qui lui rétablit la mémoire. À son réveil, l'héroïne avoue : « En réalité, je n'avais pas vraiment oublié » (R, 125). Son amnésie volontaire, qui apparaît comme un mécanisme naturel de défense déclenché face à un énorme traumatisme, lui a permis de refouler une mémoire refusée. Or, une telle perspective de la narration oriente aussi la vision du lecteur qui accompagne la protagoniste-narratrice dans son égarement et ne reconstitue les événements que simultanément au retour de sa mémoire.

L'attaque du père contre Samira coïncide avec son arrestation : la police l'accuse d'être « délateur et comploteur » (R, 122), d'utiliser ses bateaux comme des caches, et même de rédiger des textes subversifs. Le lecteur comprend bien qu'Aziz Zeitoun est innocent, du moins des crimes pour lesquels on l'emprisonne, puisqu'il est illettré et ses bateaux ne sont plus sa propriété, cédés par les filles à ses employés. Marouane montre ici, non sans une bonne dose d'humour noir, que la justice suit parfois des sentiers détournés. Une véritable ironie du sort, vu qu'en prison il est torturé, mutilé et même castré à cause des crimes qu'il n'a pas commis, tandis qu'il n'aurait pas reçu une peine pareille pour avoir battu sa fille presque à mort.

Le lecteur voit bien que le modèle familial des Zeitoun est un patriarcat pur. Le père détient tout le pouvoir sur les membres de la famille, il est tout-puissant, tandis que ses proches ne peuvent que satisfaire ses caprices. Cependant, au cours de l'action, il perd petit à petit tout son pouvoir, sans même s'en rendre compte : il perd sa femme, car elle s'enfuit avec son nouveau mari ; il perd son seul fils

qui disparaît lui aussi ; il perd son entreprise, puisque ses filles la cèdent aux employés ; il perd sa liberté, accusé de l'activité contre le pays qu'il n'a pas entreprise ; il perd aussi les attributs de sa masculinité et les symboles de son pouvoir : la raison et le sexe. Au final, il perd la vie. La répudiation, ce privilège purement masculin, issu du patriarcat, s'avère dans ce cas à double tranchant : utilisé en tant que punition envers une femme désobéissante, il se fait libérateur pour elle, et la décision de renvoyer son épouse devient pour le mari une pente glissante qui conduit directement à sa ruine économique, psychique et morale. Paradoxalement, ce sont les femmes qui par leurs actions, intentionnelles ou non, mènent leur tourmenteur à la destruction. Les filles avouent que « partout on raconte l'histoire de la femme qui a osé répudier son mari » (R, 123). L'histoire de leur mère, peut-être sans précédent, devient un exemple pour toute la gent féminine, pendant que le père et l'ordre patriarcal qu'il incarne sont tournés en dérision.

Selon Ieme VAN DER POEL (2001 : 182), « *Ravisseur* peut être perçu comme une version 'révisée' de *La Répudiation* de Boudjedra ». La différence d'avec le grand classique de la littérature algérienne consiste surtout dans le rôle et l'attitude des femmes : tandis que Ma, la femme répudiée chez Boudjedra, était amorphe, sans volonté, et subissait silencieusement son sort, Nayla Zeitoun profite de la répudiation pour se libérer du joug marital et ridiculise ainsi son époux.

Marouane n'adopte pourtant pas un ton optimiste en ce qui concerne la condition féminine en Algérie. La romancière rend aussi compte de maintes violences que subissent les femmes au quotidien. D'une part, nous avons la mère dont la vie est réduite à « une alternance de grossesses et de tâches ménagères » (R, 51), qui est emprisonnée entre quatre murs et ne peut même pas participer aux événements traditionnellement permis aux femmes. D'autre part, il y a ses filles qui grandissent dans un vide émotionnel de la part des parents, abandonnées par leur mère, suscitant sans cesse la mauvaise humeur, voire la rage, de leur père, elles forment une communauté et ne peuvent compter que sur elles-mêmes.

Samira s'avère la plus vulnérable et exposée à la violence dont les conséquences sont autant physiques que psychiques. Elle subit de multiples agressions : d'abord, lorsqu'elle est enlevée, détenue et violée ; puis, à son retour à la maison, lorsque la colère de son géniteur se concentre sur elle à deux reprises. La première attaque touche autant à son corps qu'à sa psyché ; dans un rêve, qui est la seule réminiscence de ces événements, Samira avoue : « ils m'ont égorgée » (R, 79), ce qui ne se réfère évidemment pas à la mort physique, mais à son annihilation émotionnelle. En outre, les coups du père ont eux aussi des conséquences tant psychiques que physiques : ils l'ont tout d'abord privée de mémoire, ensuite la lui ont rétablie, mais en même temps ont plongée la fille dans la confusion. Ils ont également laissé des marques profondes et irréversibles dans son corps : « mon nez était maintenant retroussé ; mes yeux bridés ; mes sourcils et les commis-

sures de la bouche relevés. Ainsi, j'avais l'air médusé, comme si je vivais dans un perpétuel étonnement traversé par un imperceptible ricanement » (*R*, 124). Après cette métamorphose involontaire, elle devient méconnaissable et sombre dans la folie. Ainsi, l'amnésie et le délire sont les seuls moyens accessibles de défense contre l'énormité du mal éprouvé par ce corps malmené à plusieurs reprises.

Le titre du roman, *Ravisseur*, prête à confusion : s'agit-il d'Allouchi, celui qui a enlevé la mère de l'héroïne, comme le lecteur l'aurait cru en commençant la lecture, ou le titre se réfère-t-il plutôt à cet inconnu qui avait ravi Samira ? Bien que l'auteure ne fournisse aucune réponse concluante, l'enlèvement de la protagoniste paraît être la clé pour comprendre les événements décrits. Les deux ravissements, l'un forcé, l'autre probablement volontaire, constituent le noyau de l'action et sa force motrice. Bien que les deux protagonistes, la jeune femme et sa mère, ne s'en sortent pas indemnes, toutes les deux réussissent à se venger des maux infligés par l'oppression masculine en tournant leur bourreau en ridicule.

### *Le Châtiment des hypocrites ou le corps vengeur*

Le troisième roman de Marouane, *Le Châtiment des hypocrites*, publié en 2001 aux Éditions du Seuil, est l'histoire d'une jeune Algérienne enlevée par les intégristes, qui, après sa libération, plonge dans l'univers de la débauche pour en être sauvée au dernier moment grâce au mariage avec un ami d'enfance et au départ à Paris.

L'auteure nous fait entrer dans le monde de l'héroïne en résumant toute son histoire dans une sorte d'introduction qui précède la première partie du roman, intitulée « Livre premier ». Ce préliminaire est important puisqu'il signale tout de suite deux points déterminants dans la biographie de l'héroïne : par la présentation de la protagoniste comme « Fatima Amor » et « Mlle Kosra » il suggère la dualité du personnage principal, et par l'expression « barbotant dans une mare de sang » (*CH*, 9) il annonce le moment crucial de cette histoire, auquel mènent tous les événements décrits sur les deux cents pages, à savoir le crime, sans pour autant trahir ses circonstances ou divulguer ses détails<sup>6</sup>.

Fatima Kosra est une femme assez ordinaire, frôlant la trentaine, plutôt moderne : maquillée, « à visage et mollets découverts, un surcroît de taille » (*CH*, 13), conduisant une voiture et travaillant en tant que sage-femme dans un hôpital situé dans la banlieue algéroise. Bien que son souhait soit de « mener une vie sans histoires » (*CH*, 9), un jour de juillet, sur son trajet au travail qu'elle parcourait en voiture, elle s'est fait arrêter par trois jeunes hommes qui lui demandaient de l'aide dans les montagnes. Il convient de souligner que l'action de ce roman se passe dans les années quatre-vingt-dix, période violente dans l'histoire de

6 Au fil de la narration, des allusions à ce crime apparaîtront plusieurs fois, sous forme des énoncés coupés, inachevés, qui susciteront la confusion du lecteur, mais qui sont compris une fois le crime commis.

l'Algérie, marquée par les affrontements entre les forces de l'État et les intégristes<sup>7</sup>. L'héroïne pressentait donc dès le début qui étaient les hommes rencontrés et quel danger ils incarnaient. En témoignent surtout les réactions involontaires de son corps (incontinence d'urine et d'excréments, renvoi, etc.), décrites avec une précision naturaliste.

Nous pouvons aussi remarquer dans la relation de cette rencontre une certaine culpabilisation : elle se sent en partie responsable de ce qui lui est arrivé parce qu'elle aurait dû se voiler ou prendre un autre chemin, être plus prudente et ne pas se croire à l'abri de ce genre de dangers. Il est à noter que ces quelques minutes terrifiantes, qui constituent l'ouverture à une expérience traumatisante, sont dépeintes sur une douzaine de pages, pendant que le séjour dans les montagnes, les *djebbels*, est passé sous silence. Cela s'explique par le choix de la narration : un narrateur externe rapporte les souvenirs de Mme Amor d'une perspective de quelques années, c'est donc elle qui sélectionne ce qu'elle veut relater et comment. Ainsi, le lecteur apprend seulement qu'elle a été libérée quelques mois plus tard, « profanée, mutilée, l'utérus plein à craquer » (CH, 26), pendant que la partie la plus difficile de son histoire, l'indicible, ne revient qu'en tant que cauchemars ou visions épouvantables.

Il faut aussi souligner que ce ravissement a des conséquences non seulement psychiques, mais aussi sociales. Au moment de la disparition de Fatima, sa famille l'a soupçonnée d'avoir fui, tellement honteux serait d'admettre que la fille a été victime d'un enlèvement. Dans une société qui culpabilise la femme victime des violences et qui prend à la légère le sort de la gent féminine, il est plus facile de constater que la femme a consciemment choisi son sort que d'admettre qu'elle a été contrainte à le subir. Étant donné tout cela, nous comprenons mieux que, une fois libérée, la protagoniste ne voulait pas rentrer à sa maison parentale, surtout pas dans son état de grossesse, elle s'est donc rendue à un refuge destiné à « accueillir et abriter les femmes et leurs traumatismes » (CH, 27). Elle s'y remet et abandonne sa fille, mais au lieu de revenir à sa vie d'autrefois (serait-ce possible d'ailleurs ?), elle devient la « vagabonde d'Alger » (CH, 77) qui dort le jour et, la nuit tombée, erre dans les rues de la capitale à la recherche des victimes de sa vengeance. Son désir de sensations toujours plus fortes la pousse au vagabondage, aux drogues, jusqu'à la prostitution et à la délinquance : elle offre son corps aux hommes en leur déroband en échange leurs effets personnels.

Cela lui donne le sentiment de l'indépendance. « Elle n'a pas de maître, Mlle Kosra » (CH, 42), dit-elle à son interlocuteur ; elle se sent vraiment libre, « femme libre des trottoirs d'Alger » (CH, 52). Ainsi, son ravissement devient en quelque sorte un acte libérateur, car il l'a privé de tout ce qui avait pour elle le

---

<sup>7</sup> Cette fois-ci, l'auteure fait non seulement allusions aux événements historiques (d'une manière plus ou moins explicite), mais les fait responsables du bousculement de la vie de sa protagoniste.

plus de valeur : son hymen, son honneur et sa dignité. Elle n'a donc plus rien à perdre. Personne n'est au courant de ses activités nocturnes, le seul témoin de ses errances est « un épais cahier d'écolier où, inmanquablement, elle note [...] le déroulement de ces nuits dissolues » (CH, 42).

Son activité ne peut pourtant pas rester éternellement inaperçue. Bientôt les journaux allaient en faire leur sujet d'actualité, en déformant les motivations de la « vagabonde » :

Serait-elle la mystérieuse infirme, au djelbab<sup>s</sup> sombre dont les journaux algérois avaient parlé, quelques semaines après son départ ? Cette prostituée, probablement une droguée, cette déjantée au service de terroristes ? Qui subtilisait les papiers d'honnêtes gens, leurs cartes de visite à des fins criminelles, ou quelque chose comme ça (CH, 185).

Non seulement on croyait que ses motivations étaient criminelles, non seulement on la prenait pour une folle, mais aussi on la soupçonnait de travailler au nom des terroristes, les mêmes qui l'avaient enlevée, détenue, violée, mutilée. Personne ne se doutait qu'une jeune femme puisse agir en indépendance. Le titre du roman, *Le Châtiment des hypocrites*, montre le mieux que la protagoniste est une vengeresse qui rend elle-même la justice.

Il s'avère pourtant assez vite que cette liberté, cette indépendance n'étaient qu'une illusion. Sa famille, qui n'approuve bien évidemment pas son mode de vie fort suspect (le fait qu'une femme célibataire habite seule éveille toujours des soupçons), essaie de se débarrasser d'elle en la mariant à son ami d'enfance, son ancien « promis » qui vit à Paris. Grâce à l'aide de ses proches, Rachid Amor retrouve Fatima, lui annonce leurs fiançailles et le départ immédiat pour la France. Tout est conclu à l'insu de l'héroïne qui semble avoir perdu tout son courage au moment de la rencontre avec son futur mari. Elle devient passive, soumise, obéissante. Elle devient Mme Amor.

Cinq ans séparent les événements d'Alger de ce que l'on retrouve dans le « Livre deuxième » qui se déroule dans la capitale française. Fatima semble avoir complètement refoulé les souvenirs de sa vie d'autrefois ; à force de raconter à son mari des mensonges (comme l'attaque des chiens qui aurait dû justifier le manque d'un orteil à son pied et qu'elle appelle dès lors « l'accident » (CH, 96)), elle finit par les prendre pour la vérité. Elle s'en souvient enfin pour, de nouveau, juger ses souvenirs irréels : « à travers les palabres énigmatiques que sa mère débitait, pour la première fois, lui sembla-t-il, son esprit se mit à ressusciter des disparus, à enterrer des vivants, à inventer des naissances. C'est absurde, se dit-elle. C'est absurde, car rien de tout cela n'est réel » (CH, 170). Encore une fois, Marouane propose la négation de la réalité comme moyen de vivre après un tel

---

8 DJELBAB = un voile intégral.

traumatisme, mais elle montre aussi que la fuite totale, permanente devant la vérité n'est finalement pas possible. Bien que l'héroïne essaie de remédier à ses troubles en inventant des histoires, à l'instar des *Mille et Une Nuits*, elle n'arrive pas à échapper à son sort, comme l'avait fait Shéhérazade.

Fatima est aussi hantée par la peur d'être démasquée : « elle craignait de tomber sur quelqu'un qui la reconnaîtrait comme l'errante des avenues d'Alger, ou encore comme la frappeuse à la machette des djebels en éruption » (CH, 122). Elle a donc beau faire semblant d'avoir laissé sa vie d'autrefois derrière elle, son passé l'accompagne, les remords ne la quittent pas, elle se sent toujours coupable :

[...] elle s'était contentée de torcher des grabataires, elle avait fait des pieds et des mains pour obtenir de les décrocher, de les décroasser, de les sarcler, avec le sentiment d'expier les fautes d'un bataillon de pécheresses sous ses ordres. [...] Patauger dans les déjections. [...] s'échiner de la sorte empêchait d'autres douleurs, morales, des douleurs persistantes, s'amoncelant dans son dos, des souffrances dues à des fautes inavouables, enfouies dans les méandres de son cerveau [...] (CH, 119).

Cette autopunition est multidimensionnelle : d'un côté, il faut souligner la valeur purificatoire de son travail, car le fait de nettoyer des souillures physiques lui donne l'illusion de laver ses fautes morales ; d'un autre côté, ce travail pénible et désagréable est un sacrifice, puisqu'elle se voue au service des personnes âgées, malades, dans le besoin. Son activité est donc un essai d'expiation, de rédemption, pour les crimes commis dans sa vie d'autrefois.

Outre cela, l'héroïne fait preuve d'une grande capacité d'adaptation et se retrouve vite dans la capitale française. En apparence, le couple que forment les Amor n'a rien d'une famille algérienne traditionnelle : Rachid, qui a passé la plus grande partie de sa vie dans le pays d'accueil et qui se fait appeler Richard, se vante d'être un homme moderne, progressiste. C'est lui qui s'occupe de la maison, des fleurs, qui est obsédé par la propreté et dont les accessoires sont un tablier, des balais et des chiffons, accessoires traditionnellement associés aux femmes, pendant que Fatima exerce un travail stéréotypé d'une immigrée, à savoir le ménage chez des Français, au noir bien entendu, avant de décrocher un poste dans une clinique de gériatrie. De même, en ce qui concerne la question de la descendance, c'est l'homme de la maison qui se réjouit de sa future paternité, tandis que sa femme ne se trouve point d'instinct maternel. Cependant, malgré les apparences, l'héroïne demeure entièrement dominée par son mari, y compris sexuellement. Elle n'a pas l'air heureuse : le travail la fatigue, la grossesse la terrifie, le sexe la rebute. Son existence se limite aux activités qui lui sont imposées, elle la subit plus qu'elle ne la vit. Tout de même, elle préfère cette vie au retour au pays natal.

Rachid, comme d'ailleurs tous les personnages masculins dans les romans de Marouane, ne gagne pas la sympathie du lecteur. Il est vaniteux et ferme, il

n'aime pas quand on le contredit, il adore se trouver au centre de l'attention et susciter des controverses.

Pourtant, à un moment Rachid subit une métamorphose mystérieuse. On découvre plus tard qu'il a retrouvé le cahier d'écolier où sa femme notait jadis tous ses méfaits. La lecture de cette confession le plonge dans une démence : il oublie des choses, semble souvent absent et distrait, ne fait plus attention aux choses qui étaient autrefois son obsession, comme la propreté irréprochable dans la maison. L'héroïne remarque son état particulier, s'en inquiète, mais n'en trouve pas d'explication. Elle se demande : « Quelle était cette force qui lui happait son mari ? qui le lui ravissait ? » (CH, 140). En pressentant une crise dans leur relation, elle se jette dans le tourbillon de travaux, « déterminée pour sauver son ménage » (CH, 198). Malheureusement, son acharnement dans l'exécution des tâches domestiques provoque une fausse couche qu'elle essaie de dissimuler devant son mari, en brûlant le fœtus dans la cheminée du salon. Malgré ses tentatives désespérées, Rachid découvre ce qu'elle a fait et veut la répudier, la renvoyer en Algérie.

Dans la partie finale du roman, nous pouvons observer un changement caricatural de rôles dans le couple : Rachid devient passif, inerte, pendant que Fatima prend toute l'initiative et se fait même envahissante. Face à l'obstination de son mari, qui ne veut plus être avec elle après tout ce qu'elle a fait, son instinct de survie prend le dessus : elle le tue pour pouvoir, pour la troisième fois, commencer une nouvelle vie. Ce qui est intéressant, c'est le changement d'identité qui accompagne chacun de ces essais : après être devenue Mme Amor, elle change de nom pour Cathie Cassure, nom inventé par son mari quand ils étaient encore à Alger. Ainsi « déguisée », elle veut entamer une nouvelle étape. Néanmoins, tous les événements subis, tous les actes commis ne peuvent pas rester sans conséquence : elle sombre dans le délire, ce que nous pouvons observer grâce aux commentaires concernant son comportement inhabituel (changements brusques d'humeur, éclats de rire inattendus ou accès de colère, etc.) assumés par le narrateur qui relate sa confession.

Si tragique qu'elle soit, cette histoire met en scène une jeune femme ordinaire, dont la vie bascule et prend une mauvaise tournure lors du ravisement. Elle est certes compliquée et d'autant plus difficile à comprendre que la narration est achronologique, chaotique, coupée. L'abondance des digressions concernant le passé « brise la linéarité du récit pour signifier une mémoire émiettée qui se libère par bribes » (MERTZ-BAUMGARTNER, 2003 : 103). Toutefois, malgré la confusion initiale, nous comprenons bien qu'il s'agit d'un corps violé et mutilé à plusieurs reprises, tant par le ravisement, que par le mariage et la maternité, mais surtout d'un corps vengeur.

Nous ne pouvons pas nous empêcher de faire un parallèle entre Fatima et Samira du *Ravisseur* : les deux protagonistes, malgré la différence d'âge, deviennent victimes des groupes de terroristes impunis qui ravageaient l'Algérie dans les années quatre-vingt-dix ou, plus généralement, victimes de la guerre civile. Ainsi, elles deviennent des figures emblématiques de cette période honteuse dans l'histoire du pays, des porte-parole des femmes anonymes qui ont eu le malheur d'être « butins de guerre ». De plus, le même mécanisme de protection se déclenche chez les deux femmes, à savoir une amnésie volontaire qui leur permet de survivre à la tragédie qui les a touchées.

La différence entre les deux héroïnes est leur réaction immédiate aux torts subis : tandis que Fatima tente de maîtriser, avec plus ou moins de succès, sa vie et, plus important encore, de tirer vengeance de son malheur, Samira demeure jusqu'au bout victime et sa vengeance est en quelque sorte involontaire. Il n'en reste pas moins que dans les deux romans, *Ravisseur* et *Le Châtiment des hypocrites*, Marouane construit un engrenage tragique : la violence, qui est l'élément déclencheur de toute action, entraîne à son tour la vengeance et la folie, fin inévitable de tous les personnages marouaniens.

### *La Jeune Fille et la Mère ou le corps éveillé*

Le quatrième roman de Marouane, *La Jeune Fille et la Mère*, publié en 2005 dans les Éditions du Seuil, est l'histoire de deux héroïnes évoquées dans le titre : la jeune fille, Djamila de quinze ans, et sa mère. Il constitue une étude de la condition féminine en Algérie des années soixante-dix, surtout lors des deux principales étapes de la vie d'une femme, à savoir la fille (en tant que fille de ses parents et en tant qu'adolescente) et la mère-épouse. Les deux histoires s'entremêlant sont fort tragiques et, comme dans les œuvres précédentes, font de leurs héroïnes victimes de la société patriarcale.

La narratrice, Djamila, relate les événements qui se sont passés trente ans auparavant. Elle rapporte non seulement ses propres souvenirs, mais aussi ceux de sa mère quand elle avait son âge. L'histoire de la génitrice est fortement liée à celle de son pays, puisqu'elle a participé à la guerre d'Algérie, en prenant le maquis à l'âge de 16 ans. En croyant fermement au meilleur avenir de sa patrie, elle a lutté côte à côte avec les hommes qui lui avaient garanti une solide éducation une fois la liberté acquise, pratique qui n'était point courante pendant le colonialisme. La vision de la liberté, non seulement pour sa patrie, mais aussi pour elle-même, la poussait à exécuter des actes de bravoure dignes du plus grand respect. Le mariage avec un jeune combattant a entravé ses projets ambitieux et, au lieu d'acquérir du savoir, elle s'est laissé enfermer dans le rôle le plus traditionnel d'épouse et de mère, rôle qu'elle n'a point arrêté de regretter.

Cela explique pourquoi elle fait tant pour que sa fille aînée, Djamilia, ne connaisse pas le même sort et s'acharne à ce qu'elle se concentre sur l'apprentissage. Elle est persuadée que seuls le savoir et l'éducation peuvent garantir à la femme la liberté et l'indépendance. Dans sa persévérance, elle néglige le fait que sa fille n'est pas spécialement douée pour (et même intéressée par) la science. Certes, elle dévore des livres de tout type, mais elle a un penchant pour la poterie qui l'attire beaucoup plus que l'école.

Outre le succès scolaire imminent imaginé par la mère, succès qui devient une sorte d'idée fixe, sa plus grande obsession est l'honneur de sa fille, et par là, de toute la famille. Elle-même dédaignée par les siens à cause du mariage conclu à l'insu de ses proches, la mère tyrannise sa fille pour qu'elle ne perde pas son plus grand capital féminin : la virginité. Victime de l'éducation traditionnelle, elle est persuadée (comme tant d'autres) que la fille est « une dynamite » et qu'il faut donc contrôler chacun de ses pas et anticiper ses mauvaises décisions.

En ce qui concerne la narratrice-héroïne, elle raconte sa féminité naissante. Humiliée par sa mère lors des examens visant à vérifier « l'intégrité de son hymen », elle grandit dans la peur de ne pas être à la hauteur. Il faut remarquer que tout le poids de la responsabilité de la réputation de sa famille repose sur la jeune fille, poids souvent impossible à porter.

L'événement déclencheur de l'action est le « délit » annoncé dans l'incipit, plus précisément le « flagrant délit » (la narratrice n'utilise aucune autre expression pour nommer cet incident, notion accusatrice profondément imprégnée de honte et de remords) : elle a été surprise par son père dans le jardin public, harcelée sexuellement par un garçon de son âge, un apprenti ébéniste. Cet événement entraîne des suites tragiques : la décision du père de la marier et, qui plus est, à un jeune homme réputé comme homosexuel (pour freiner sa supposée libido ?), son échec scolaire, la découverte par la mère de sa relation clandestine avec l'apprenti ébéniste (qui n'est pas appelé autrement dans tout le roman) et la punition qui se termine à deux doigts d'une tragédie.

Quand la mère découvre ce flagrant délit, elle se sent probablement humiliée et, en plus, trahie par sa propre fille. Elle l'appelle « enfant de malheur » (*JFM*, 138), « fille du diable » (*JFM*, 140) ne cherchant pas à comprendre les causes de son comportement, ne lui donnant aucune chance de s'expliquer. De toute manière, dans son opinion, courante dans la société algérienne de ce temps, c'est toujours la femme qui est responsable du désir qu'elle suscite chez l'homme, donc aucune justification ne pourrait diminuer la faute de la fille.

Bien qu'elle soit contrainte à ces premiers contacts physiques avec l'autre sexe, Djamilia avoue y trouver du plaisir. De cette manière, elle découvre sa libido, cependant non sans contradictions. Les règles morales qui lui ont été inculquées, ainsi que le sentiment de culpabilité intrinsèque à la féminité provoquent qu'elle

vive mal sa sexualité, déchirée entre la tentation et les remords, le plaisir et le devoir, devoir qui fait d'elle la seule responsable de l'avenir de ses sœurs.

Il est intéressant que l'éducation transmise aux jeunes ne résulte pas directement de la religion, mais elle semble profondément insérée dans la culture. Les références à l'islam sont rares, ce n'est donc pas la religion en tant que telle qui dicte les normes comportementales, mais les règles morales traditionnelles, ancrées dans la conscience collective. Ce n'est pas rare dans les romans de Marouane dont les héros ne sont pas forcément croyants et tirent leurs principes plutôt de la tradition dont ils sont imprégnés, comme la mère qui envisage pour sa fille le célibat, proscrit par le Coran.

Cela vaut la peine de s'attarder sur le modèle familial représenté par les protagonistes. Le père, le chef de la famille, est un ancien combattant souffrant de tuberculose chronique. Son état de santé l'affaiblit considérablement, mais ne le prive pas de son pouvoir sur la famille. Malgré le manque de forces physiques, le père réussit à se faire obéir, surtout par sa femme qu'il menace fort souvent de répudiation. La mère, comme nous l'avons remarqué ci-dessus, fait partie des anciennes combattantes, oubliées une fois la liberté conquise. Elle projette ses ambitions irréalisées sur sa fille comme si elle voulait revivre sa vie dans son corps. Désillusionnée et aigrie, elle punit sa descendance pour sa vie brisée.

Quant à la fratrie, elle est divisée en deux camps et Djamila fait partie tantôt des deux, tantôt d'aucun. D'un côté, il y a les filles, qui, du seul fait d'appartenir au même sexe, vivent dans un rapprochement spatial (elles partagent la même chambre, voire le même lit, vont ensemble à l'école, partagent les tâches domestiques, etc.). Cependant, il manque entre elles, surtout entre les plus âgées, d'intimité tellement caractéristique pour les sœurs. Ce sont les frères qui s'avèrent être les alliés de l'héroïne. Auparavant, ils étaient inséparables, en se comportant selon la devise « Un pour tous, tous pour un », tels mousquetaires contemporains. Malgré la distance qui leur est imposée depuis la puberté de Djamila, ils ne l'abandonnent pas dans le besoin, la soignent et la sauvent finalement de son supplice, tandis qu'une des sœurs s'avère être la délatrice : elle a informé le père du flagrant délit et veille ensuite à ce que ses tortures soient exécutées comme il faut. À l'exemple de la figure sororale, Marouane montre que les femmes peuvent devenir gardiennes de l'ordre établi pas nécessairement à la naissance de leur progéniture féminine, mais bien avant, que ce savoir s'acquiert par imitation des gestes et des attitudes parentaux.

Étant donné que l'auteure nous propose une œuvre autofictive (et non autobiographique, car le pacte autobiographique (LEJEUNE, 1994) est rompu), il n'est pas étonnant que l'on y retrouve aussi des traces intertextuelles, comme une citation d'Antoine de Saint-Exupéry (« nous regarderions dans la même direction » (JFM, 23)) ou de William Faulkner, provenant de sa *Lumière d'août* : « Car Dieu

sait bien qu'être la femme de quelqu'un n'est pas chose commode » (*JFM*, 9). En ce qui concerne cette dernière, elle se réfère bien évidemment à la condition de la femme-épouse, qui constitue l'un des deux sujets du roman de Marouane. Toutefois, le choix de l'œuvre dont ce fragment est tiré est aussi important que la citation elle-même. Dans son roman, Faulkner demande au lecteur : sommes-nous capables de nous libérer de notre passé ? La réponse que nous fournit son œuvre est négative, puisque c'est l'enfance qui forme notre personnalité et influence toute notre vie. Ce qui est encore plus important, surtout dans la perspective des romans marouaniens, c'est la conviction que la violence subie par l'enfant sera toujours visible à l'âge adulte.

Néanmoins, comme toujours chez la romancière, le sérieux doit être surmonté par le comique, donc Marouane fait au lecteur un clin d'œil en lui suggérant qu'il s'agit tout de même d'une œuvre de fiction. L'auteure en personne se cache derrière le personnage de la narratrice, cependant, son nom, Djamila, fait penser à une romancière algérienne de la première génération : Djamila Debèche. Le choix de son prénom dans le roman qui porte des traces autobiographiques nous semble être un hommage à sa devancière et un signe manifestant la volonté de continuer son œuvre. En effet, Mohamed Ridha BOUGUERRA (2010 : 184) remarque que les romans de Debèche « donnent la parole à des Algériennes pour exposer la condition féminine dans la société traditionnelle et dénoncer les maux qui accablent les femmes ». Ainsi, les deux écrivaines se ressemblent sur plusieurs plans : celui de l'engagement social et des revendications féministes, de même que dans ce qu'elles laissent parler les femmes opprimées par la société patriarcale et révèlent toute la violence de ce système.

Non seulement l'héroïne de *La Jeune Fille et la Mère* porte le même prénom que la pionnière de la littérature féminine algérienne, mais encore la protagoniste du premier roman de Debèche, *Leïla, jeune fille d'Algérie*, porte le prénom de notre auteure. Ce jeu d'intertextualité va même plus loin, puisque Marouane choisit pour les frères et sœurs de sa protagoniste des prénoms aussi évocateurs : Yassir, Yacine, Malika, Maïssa, Latifa et Maya. Dans quatre de ces prénoms, nous retrouvons ceux de grands auteurs de la littérature algérienne : Kateb Yacine, Malika Mokeddem, Maïssa Bey et Latifa Ben Mansour<sup>9</sup>. Cela peut suggérer la solidarité avec le milieu des écrivains, considéré comme une famille dont elle se sent proche par les sujets entrepris et par une cause commune.

Nous trouvons dans cette œuvre les mêmes grands thèmes que dans les romans précédents : la situation de la femme algérienne et la violence physique et psychique qu'elle subit de la part des hommes. La nouveauté consiste à présenter cette fois-ci une jeune fille qui découvre son corps et qui s'y plaît. C'est donc

---

9 En plus, l'ordre de naissance des frères et sœurs de l'héroïne correspond à l'ordre de naissance des écrivains respectifs.

un récit de la condition féminine en Algérie des années soixante-dix, récit dans lequel la réalité s'entremêle avec la fiction, où l'on observe la naissance d'une femme et de ses désirs, ainsi que la réaction de la société à l'éveil précoce de la sexualité féminine. C'est aussi un « cri bouleversant pour dénoncer la violence de l'autorité patriarcale conjugée ici à l'agressivité maternelle, et le poids des traditions envers les femmes, transmis de génération en génération » (REDOUANE R., 2006 : 277). Comme Latifa Ben Mansour dans ses romans, notamment dans *La Prière de la peur*, Marouane en accuse, une fois de plus, l'éducation traditionnelle qui consentit à la violence des pères et qui perpétue la situation affligeante des femmes.

Il est de même intéressant que certains éléments de cette œuvre laissent à penser qu'il s'agit dans ce cas d'une autofiction : la romancière puise dans sa biographie des éléments qui lui permettent d'élaborer une histoire fictive. Ce qui nous paraît le plus évident, c'est l'histoire de la mère, combattante dans la guerre de libération et appelée « Jeanne d'Arc des djebbels » (*JFM*, 14), surnom attribué auparavant à la génitrice de Marouane, comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction liée à la vie de l'écrivaine. Il y a encore d'autres ressemblances : la ville où se passe l'action du roman est « une ville des notables, une des plus belles et des plus célèbres oasis du Sahara » (*JFM*, 33), appelée « La Reine des Zibans », et il est facile d'y reconnaître Biskra, ville natale de Marouane. En plus, la narratrice se rappelle sa passion pour la lecture, entre autres pour les polars de James Hadley Chase (*JFM*, 37), ce qui est aussi un élément commun avec l'auteure. Le plus manifeste est pourtant le métatexte qui fait référence à la profession actuelle de romancière : « Ignorant qu'écrire était un métier, ne me doutant pas qu'un jour je vivrais de mes livres et qu'ils seraient lus dans une grande partie du monde, je décidai de me faire potière » (*JFM*, 21).

### *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris ou le corps fantasmatique*

*La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, publié en 2007 dans les Éditions Albin Michel, est le dernier roman de Marouane. À la différence des romans précédents, il ne rend pas compte de la réalité algérienne, mais de la vie quotidienne des immigrants maghrébins à Paris. Il est consacré à deux problématiques principales : la littérature et la maternité. En réalité, l'histoire racontée, ainsi que son protagoniste, ne semblent que prétexte pour divaguer à ces sujets, si chers à l'auteure<sup>10</sup>.

Le héros est un quadragénaire d'origine algérienne qui, à l'âge de dix ans, est arrivé avec sa famille en France. Diplômé d'une école renommée, il poursuit sa

10 Dans une interview, Marouane avoue : « Je venais de mettre au monde mon fils [...]. Je devais être en train de penser au livre qui paraîtra en septembre, *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. Livre compliqué que je n'aurais certainement pas écrit, si j'avais eu une fille » (YACINE, 2007 : s.p.).

carrière dans une banque à Paris et gagne très bien sa vie. Malgré une bonne situation financière, mais suivant la tradition maghrébine, il habite toujours avec sa mère et son frère cadet. Bon croyant, bon fils et membre de sa communauté, il s'aperçoit un jour de la fugacité de son existence et décide de changer sa vie, ce qui signifie se libérer des pans de sa mère, vivre comme un Français et assouvir sa sexualité jusque-là refoulée.

Le protagoniste s'appelle Mohamed Ben Mokhtar<sup>11</sup>. Ce patronyme indique sans laisser le moindre doute son origine. Sa famille est très croyante, même en France, pays laïque, les parents de Mohamed sont restés fidèles à leurs origines. Les relations familiales y sont assez complexes. Il y a cinq enfants, tous déjà adultes, dont Mohamed est l'aîné. Le père de la famille est mort quinze ans auparavant. La mère a décidé de se consacrer à la vie familiale bien qu'elle soit une femme instruite. La famille habite à Saint-Ouen, dans la banlieue nord-parisienne, zone associée aux immigrants. Pendant que Paris intra-muros, qu'elle évite à tout prix, est pour la mère la quintessence de l'Occident, les périphéries incarnent le Maghreb au sein du pays d'accueil. L'attachement aux valeurs traditionnelles se manifeste entre autres par la décoration de l'appartement, plein d'objets orientaux : « un endroit où se disputait une ambiance de harem et celle d'une salle de prières » (VS, 124). Le logis est symboliquement divisé en une partie réservée aux hommes (salon) et une autre réservée aux femmes (cuisine), division correspondant aux activités assignées à chacun des sexes. Ainsi, lors des repas dominicaux, passés infailliblement dans la maison familiale, les femmes se consacrent à préparer les repas et servir les hommes qui entre-temps s'adonnent aux discussions sur des questions religieuses.

Mohamed a obtenu une très bonne éducation religieuse et pendant des années il était un dévot acharné. Il se rappelle : « j'étais le bon musulman, le gentil islamiste [...] respecté et consulté par tout le quartier. À telle enseigne qu'on me sollicitait pour guider une prière, déclamer un prêche, ou me prononcer sur des questions aussi simples que compliquées » (VS, 26)<sup>12</sup>. Sa position sociale était considérable, il jouissait d'une grande estime de la communauté musulmane de Saint-Ouen.

---

11 Le nom du protagoniste fait penser à *La Zoubida* (1991), chanson à succès de Vincent Lagaf', un humoriste, chanteur, comédien et animateur de télévision français, dans laquelle le héros, nommé Moktar, emmène en cactimini son amie Zoubida, fille des immigrants nord-africains, au bal, sur un scooteur doré qu'il avait volé. La chanson est une parodie du *Pont de Nantes* (1967) de Guy Béart, dans laquelle c'est Hélène qui veut aller au bal sur le pont de Nantes et qui y est emmenée par son frère dans un bateau doré. Le single de Lagaf', ainsi que le clip vidéo qui l'accompagne, jouent sur les clichés d'une façon satirique, voire railleuse, ce qui n'a pas épargné à l'auteur d'être accusé de racisme. *La Zoubida* a aussi servi de bande originale au jeu vidéo *Les Aventures de Moktar* (1991). Il est également à noter que, chez Marouane, la sœur reniée du protagoniste s'appelle Zoubida.

12 Il faut noter une ressemblance non négligeable avec la piété de Hadda, la protagoniste de *La Fille de la Casbah*.

Il faut aussi savoir que, né en Algérie, ensuite éduqué en France, le héros se tourmente de concilier ces deux influences tant différentes. Mohamed nous paraît être un des héritiers de Franz Fanon, maître de référence pour tous les ex-colonisés ou leurs descendants. D'ailleurs, Marouane puise dans l'œuvre de Fanon, ce qu'elle signale en mettant un extrait des *Damnés de la terre* en épigraphe à la première partie de son roman : « Le racisme biologique a cédé la place à un racisme culturel. Ce n'est plus la couleur de la peau ou la forme du nez qui sont stigmatisées mais une certaine forme d'exister » (VS, 9). L'auteure semble polémiquer contre cette constatation en montrant un héros qui n'a pas réussi à renoncer aux clichés liés à l'origine ou à la couleur de la peau.

Avec sa dialectique méprisante envers les Blancs en général et les Français, anciens colonisateurs, en particulier, le protagoniste souffre de ce complexe fanonien produit par le racisme et le colonialisme. Cela se manifeste chez Mohamed par une sorte de schizophrénie prenant forme tantôt de mépris envers les Blancs, tantôt d'admiration et de volonté de leur ressembler, mêlé de mépris envers les non-Blancs. D'un côté, il reproduit des clichés sur les Arabes, surtout ceux qui associent les musulmans et les terroristes, en disant entre autres qu'en se promenant en tenue traditionnelle dans la rue on peut « se faire arrêter comme un vulgaire terroriste » (VS, 117), ou qu'il pourrait toujours essayer la voie du terrorisme : « Renoncer à tout et m' enrôler dans une des multinationales de Ben Laden [...]. Peut-être même aurais-je l'honneur de fendre les cieux de Manhattan. *Who knows ?* » (VS, 30-31). Cela s'exprime en partie par l'inquiétude à l'idée de pouvoir être considéré comme terroriste, et aussi par l'ancrage de ce stéréotype dans la conscience populaire et son intériorisation par la conscience du héros lui-même. D'ailleurs, Mohamed se sert lui aussi des clichés qui ne concernent pas son groupe d'appartenance, en s'étonnant par exemple de l'excellent français de sa gardienne portugaise : « perclus de clichés, son teint et son prénom aidant, [...] je m'attendais à ce qu'elle émette des chuintements à la portugaise » (VS, 87-88), ou encore en exprimant une opinion concernant les mésalliances contemporaines : « les médecins n'épousaient plus les infirmières, ni les banquiers les secrétaires ou les agents immobiliers » (VS, 39-40), opinion plutôt politiquement incorrecte. En prononçant des propos xénophobes ou sexistes comme cités ci-dessus, il agit de la position de force, tout comme ces Blancs qu'il accuse du chauvinisme. Ainsi, son attitude incarne les craintes de Fanon sur les aspirations impétueuses de la bourgeoisie qui ne rêve que de prendre la place des anciens maîtres et opprimer à son tour les classes plus faibles.

Comme nous l'avons signalé plus haut, la mésestime envers ses semblables n'est complète qu'accompagnée des efforts pour cesser de leur ressembler, tant socio-économiquement (par le statut social comme par les revenus, souvent inférieurs dans le cas des immigrants) que physiquement (par certaines ressem-

blances raciales). Pour se distinguer des siens et se fondre dans la masse des Français, Mohamed change son apparence au moyen des « crèmes blanchissantes, et des défrisages » (VS, 13), dont l'efficacité est fort douteuse, si l'on croit une de ses connaissances qui le dégrise en parlant de son « physique un peu typé tout de même » (VS, 109). Ce désir de se « blanchir », d'adopter un « masque blanc », dénoncé dans *Peau noire, masques blancs*, trahit le plus visiblement son complexe, car « dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schéma corporel » (FANON, 2011 : 154).

Pourtant, l'apparence francisée était la première phase de son déguisement qui demandait une suite. Conscient que son nom d'origine pourrait anéantir son talent, ses efforts et son rêve de faire une grande carrière d'un des meilleurs financiers de Paris, Mohamed a aussi francisé son nom devenant officiellement Basile Tocquard. Ce patronyme, qui signifie « ridicule, laid », mais aussi « [p]ersonne incapable, sans valeur » (dans ce cas synonyme de « outsider ») (*Le Grand Robert*), a été choisi à cause de la consonance avec son nom d'origine, Mokhtar, et aussi parce qu'il lui semblait moins suspect qu'un nom banal et commun. Il justifie sa décision par l'appréhension des chicanes face à son apparence et nom arabes : « Mon identité ainsi travestie, [...] je n'ai pas eu à pâtir des discriminations dues à mes origines » (VS, 24).

Les craintes de Mohamed semblent bien fondées, or, il anticipe les attaques et passe à l'offensive, car, comme le dit le proverbe, « la meilleure défense, c'est l'attaque » :

Non, mais, pour qui se prennent-ils, ces Blancs ? qui honnissent, méprisent, dénigrent les origines et les noms de nos ancêtres ? qui affirment avoir semé le bien sur les terres de nos aïeux ? alors qu'aujourd'hui encore, en 2007, ils continuent de nous refuser leurs beaux quartiers ? leurs prestigieux postes de travail ? leurs boîtes de nuit ? comme si nous étions toujours les indigènes et les sauvages de leurs colonies (VS, 31–32).

Cette tirade ne peut susciter chez le lecteur qu'un léger sourire : les accusations lancées au sujet des « ghettos » des Français ou des hautes fonctions inaccessibles aux immigrants ne concernent pas la personne qui les lance, puisque Mohamed travaille comme financier dans une banque à Saint-Germain-des-Prés, ce qui est une occupation on ne pourrait plus prestigieuse, dans un quartier des plus chics de Paris ! Il faut pourtant lui donner raison, puisque son indignation, quoiqu'un peu inopportune, est authentique : il est sincèrement persuadé que sa position résulte de ses nom et faciès francisés et n'a rien à voir avec son excellente éducation, ses qualités ou aptitudes.

Toutefois, les démarches entreprises ont pour but de faire de lui « un individu qui décide et qui trace sa vie d'Occidental à plein temps et de plein droit » (VS, 84) et elles ne constituent que le début d'une métamorphose complexe et

progressive. Tout d'abord, Mohamed quitte la demeure familiale et déménage dans un appartement de luxe dans un quartier branché de Paris où il n'y a aucun « bronzé ni un négro aux alentours » (VS, 16), qu'il peut se permettre grâce aux économies accumulées durant quinze ans sans dépenses. Ensuite, il abandonne toutes les pratiques religieuses : les prières, la présence à la mosquée, et il s'adonne à la vie mondaine de « bobo-beur » (VS, 236). Il n'évite pas les stimulants, il boit tour à tour du café et de l'alcool, fume des cigarettes, mange du jambon pur porc, jusqu'à oublier le ramadan et le jeûne. Il rompt aussi le contact avec sa famille.

La liberté ainsi acquise devient l'achèvement de sa *dissidence* (c'est le titre de la première partie du roman) qui peut être comprise comme une séparation de la famille, mais aussi de la communauté d'origine et religieuse. Son objectif : « ni dieu ni maître, ni femme ni enfant » (VS, 66) est atteint, puisqu'il est seul, célibataire, libéré de l'emprise de la religion et de la famille. Il commence alors une course vers la réalisation de son désir majeur : cesser d'être puceau à l'âge de 40 ans.

Il s'esquisse un projet de se lancer dans des relations brèves et passionnelles, seulement avec des Françaises, car il n'envisage pas un mariage, mais une vie débauchée. Cependant, il ne rencontre que des « filles du bled », des Maghrébines occidentalisées, qui sont toutes plus expérimentées que lui dans les questions sexuelles et n'ont pas l'intention d'entamer avec lui une relation, soit-elle sérieuse ou purement charnelle.

Le protagoniste appelle ses amies *les égarées* (ce qui est aussi le titre de la deuxième partie du roman). Il fait référence à l'égarément qui peut être compris comme l'éloignement de la communauté religieuse (hérésie ou péché) ou comme l'état où l'on perd le contrôle de soi (aliénation, délire, folie). De plus, bien qu'utilisé en rapport aux femmes rencontrées, ce terme peut très bien se référer au protagoniste lui-même qui non seulement abandonne sa communauté religieuse, mais aussi montre des signes d'une maladie mentale.

Il est intéressant de s'arrêter sur le niveau narratif, car dans ce roman de Marouane, très différent des œuvres précédentes, nous observons les jeux de la métafiction. Elle apparaît à différents niveaux. Le récit est métadiégétique et toute l'histoire est racontée par Mohamed à un narrateur qui ne se révèle pas (jusqu'à la fin de l'œuvre), mais qui rapporte ses paroles : chaque chapitre commence par « dit-il ». Cela fait penser à la tradition de la littérature orale dans les cultures du Maghreb, comme si l'histoire était racontée et ensuite transcrite par un copiste. Qui plus est, le protagoniste recourt à des apostrophes en s'adressant à quelqu'un, notamment en disant : « tes livres » (VS, 107, 122), ce qui fait croire que la personne concernée est un(e) écrivain(e). Ainsi le protagoniste est-il le

narrateur autodiégétique<sup>13</sup> qui relate des événements récents, tout comme il fait des rétropections plus éloignées dans le passé. Même les notes de bas de page sont censées provenir de lui et elles apportent des commentaires ou des explications. De plus, Mohamed, qui aspire à devenir un jour un grand poète, prétend écrire un roman intitulé *Le Sultan de Saint-Germain* dont il sera le héros principal, il fait des notes et crée un dossier. On peut alors supposer que le livre *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris* serait en réalité l'œuvre de Mohamed et l'apostrophe à un narrateur extérieur ne serait qu'un procédé littéraire.

Or, au cours de son récit apparaît le nom d'une écrivaine mystérieuse : Loubna Minbar. C'est l'auteure elle-même qui se cache derrière ce personnage. Elle ne se montre pas réellement, mais est souvent évoquée par d'autres personnages qui prétendent la connaître. Marouane a prêté certains éléments de sa biographie à la romancière Minbar : commençant par les initiales, elles sont toutes les deux originaires de Biskra en Algérie, entrées dans une école de médecine d'Alger, ont effectué les études de lettres, ont travaillé pour des journaux, sont parties vivre à Paris et se servent d'un pseudonyme (Louisa Machindel).

De même, tous les personnages féminins rencontrés par Mohamed lisent les romans de Loubna Minbar et citent leurs titres : *La Sultane de la Casbah*, *Le Ravisseur de la maison d'en face*, *Le Temps des châtiments*, *Djamila et sa mère*, ainsi que *Le Sultan de Saint-Germain* (on ne sait donc pas qui est l'auteur de ce dernier roman : Mohamed ou Loubna ?). La romancière ne cherche même pas à dissimuler les ressemblances entre les titres des œuvres fictives de Minbar et des siennes. En plus, les femmes rencontrées par Mohamed portent les mêmes prénoms que les héroïnes des romans de Marouane : Hadda Bouchnaffa, Samira, Fatima Kosra, Djamila... Toutes ces femmes lui racontent leurs histoires que le lecteur familier à l'œuvre de Marouane reconnaît facilement, bien qu'elles changent parfois quelques détails ou ajoutent des éléments nouveaux, et chacune d'elles termine sa confession en disant que « c'était une longue histoire » (VS, 161, 190, 219, 253). De cette façon l'univers fictif de *La Vie sexuelle...* s'entremêle avec le monde réel de Leïla Marouane où son activité majeure est aussi l'écriture.

La dernière partie est également précédée d'une épigraphe provenant de Loubna Minbar : « Il n'est pas de livres commis sans mobile » (VS, 263), phrase ambiguë, comme si la création littéraire était un crime, mais en même temps elle nous fait penser que cette création n'est pas une activité gratuite, que chaque œuvre est écrite « à cause de », pour un motif connu seulement de l'auteur lui-même.

Un petit détail qui s'ajoute à tous ces procédés métafictifs est la mention de Christopher Marlow, le rival de Shakespeare et celui que l'on suspecte d'être le

---

13 Selon Gérard GENETTE (1972 : 253), « le narrateur [qui] est le héros de son récit ».

vrai auteur des pièces du grand dramaturge britannique. Dans le cas de *La Vie sexuelle...*, on ne sait pas non plus qui a créé l'histoire de Mohamed : lui-même, Loubna Minbar ou Leïla Marouane, ce dernier nom de plume renvoyant à l'auteur dont le vrai nom est Leyla Z. Mechentel ?

Les procédés décrits ci-dessus, à savoir l'apparition dans l'univers romanesque de l'auteure et des personnages connus de ses œuvres précédentes, font penser à Bret Easton Ellis chez qui on retrouve les mêmes personnages et décors d'un roman à l'autre. Ces références sont surtout visibles dans son *Lunar Park* : l'histoire de son fulgurant succès littéraire et de sa vie, où la fiction l'emporte sur la réalité.

Yassin TEMPLALI (2007 : s.p.) remarque que dans les deux cas – d'Ellis et de Marouane –, on peut comprendre ces manipulations métaphoriques comme « une réflexion sur le rapport entre la fiction et le réel, l'exposé d'une doctrine d'écriture personnelle ». C'est aussi un clin d'œil fait au lecteur, qui a pour but d'attirer son attention sur le côté fictif du récit et sur les différents aspects de l'acte créateur.

Chez Marouane, la création littéraire devient un procédé mystérieux, voire ésotérique – on apprend que « Loubna est consciente d'avoir vendu son âme au diable » (VS, 221), qu'elle « vole les vies » pour les transformer en histoires de ses livres et qu'« [u]ne fois tout fini, elle passait à autre chose » (VS, 164, 221, 258). Ces énoncés énigmatiques enveloppent l'activité de la romancière d'un voile de mystère. Finalement, le lecteur se demande : les histoires des romans sont-elles en réalité de vraies histoires de vie volées aux gens qui existent bel et bien ? Question à laquelle Marouane ne donne aucune réponse.

Avec *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, la romancière nous propose une œuvre complètement nouvelle, aussi bien en ce qui concerne le sujet (ce n'est plus l'actualité algérienne ni la condition féminine en Algérie), le protagoniste (premier protagoniste masculin) que les décors (Paris et non une ville algérienne). Malgré ces différences, ce roman nous intéresse ici dans la mesure où il fournit des représentations du corps à étudier.

\*\*\*

Déjà en tant que journaliste, Leïla Marouane montre des signes d'un engagement social et politique. Lors de l'éclatement de la guerre fratricide dans les années quatre-vingt-dix, côte à côte avec de nombreux intellectuel·le·s et écrivain·e·s algérien·ne·s, elle se sent conviée à rendre compte de l'horreur de ces événements. Sans perdre de vue le sujet privilégié de sa lutte, à savoir la femme maghrébine dont elle se veut porte-parole, elle publie des romans portant sur l'actualité la plus urgente de sa patrie. Névine EL NOSSERY (2012 : 10, note en bas

de page) classifie son œuvre comme « témoignage fictionnel », c'est-à-dire « un mode artistique qui, basé sur des faits ayant eu lieu, demeure une production fictionnelle et dont les traits esthétiques revêtent une place primordiale dans l'édifice romanesque ».

Au dire de Mohamed Magani, « la littérature algérienne présente [...] se donne à lire, à voir et à entendre et à interpréter comme un mode d'information sur la société » (cité d'après MOKHTARI, 2006 : 14) et sa constatation s'applique aussi bien à l'œuvre de Leïla Marouane. Dans le cas de cette romancière, il s'agit d'une œuvre fictionnelle, mais fortement enracinée dans la réalité algérienne. Et c'est cette fonction sociale qui nous autorise à étudier les représentations du corps dans la société maghrébine par l'intermédiaire des textes littéraires de la romancière.



## CHAPITRE 4

### CORPS DE LA FEMME DANS UNE SOCIÉTÉ PATRIARCALE

Pour analyser les représentations du corps féminin dans la littérature maghrébine, il est nécessaire de comprendre la conception islamique de la sexualité. Comme le souligne Malek CHEBEL (2002 : 49), l'islam est une religion du « vivre ensemble ». D'une part, la sexualité y est une question sociale et non individuelle ; l'intime symbolise la part rebelle et incontrôlable de l'homme, alors il doit être soumis à une censure collective. D'autre part, « l'islam se singularise par une attitude apparemment positive envers la sexualité, contrairement à de nombreux systèmes religieux où le plaisir est nié, déclaré hors-la-loi, ou du moins discrédité » (AÏT SABBAH, 2010 : 16). La sexualité s'y « confond presque naturellement avec la croyance » faisant du musulman un vrai « *homo eroticus* » (CHEBEL, 2002 : 53). Or, la tradition musulmane n'encourage la sexualité que dans un cadre légal – le *nikâh*' (le mariage). Abdelwahab BOUHDIRA (1982 : 29) constate que le *nikâh*' est « la forme légale du lien sexuel », tandis que l'acte sexuel illégitime (hors mariage) fait partie de *zinâ*, « fornication » et il est formellement prohibé. D'ailleurs, cette sexualité a non seulement une dimension terrestre, mais aussi céleste, car le paradis musulman est plein de jouissances sensuelles et sexuelles. Cette vision paradisiaque d'une jouissance sexuelle assouvie complaisamment est une preuve de l'approche de l'islam à la question de la sexualité qui n'est pas considérée comme un péché, mais comme une gratification pour une vie pieuse, conforme aux principes de la religion. Ainsi se résume la conception musulmane de la sexualité et de l'amour : l'exaltation de la sexualité terrestre constitue un avant-goût des joies paradisiaques (BOUTIRA, 1993 : 25–26).

À la différence des autres religions monothéistes qui ont adopté une conception dichotomique du corps humain, l'islam n'envisage pas l'homme en tant que corps et âme séparés, mais le considère « dans son unité matérielle et spirituelle » (ABBASSI, 2012 : 154). L'attitude de la doctrine musulmane envers la corporéité reste tout de même très ambivalente. D'une part, le corps a été créé par Dieu et, étant une création divine, il est sujet d'une sacralisation ; d'autre part, il constitue une source de la souillure et du péché et par conséquent doit être soumis à un grand nombre de restrictions et d'interdictions. Par cela il est à la fois sacré et profane, ces deux caractéristiques se renfermant dans la notion de *haram* (ar. : حرام) qui signifie illégal, interdit, intouchable, sacré (voir : MACHUT-MENDECKA, 2008 : 30 ; DANECKI, 1997 : 228–229).

Il convient cependant de souligner que la vision musulmane de la sexualité est entièrement masculinocentriste et ne se préoccupe des questions du désir

et plaisir féminins que négativement, les traitant comme phénomènes qui devraient être réprimés, voire complètement étouffés. En d'autres termes, il s'agit de la vision d'une « sexualité fondée sur un système inégalitaire » (LACHHEB, 2012 : 179). Le corps de la femme y devient un objet qui n'a que deux fonctions fondamentales : satisfaire aux besoins sexuels de l'homme et lui donner une progéniture nombreuse et, de préférence, masculine. Le corps ainsi compris devient un enjeu du système patriarcal. Autrement dit, compte tenu de son rôle au sein de la société, il est soumis à la domination masculine et à un fort contrôle social. À cet égard, Pierre BOURDIEU (1998a : 15) constate que

le principe de la perpétuation de ce rapport de domination ne réside pas véritablement, ou en tout cas pas principalement, dans des lieux les plus visibles de son exercice, c'est-à-dire au sein de l'unité domestique [...], mais dans des instances telles que l'École ou l'État, lieux d'élaboration et d'imposition de principes de domination qui s'exercent au sein même de l'univers le plus privé [...].

Cette observation est tout à fait vraie pour la société algérienne. Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à la condition féminine en Algérie, c'est surtout la loi, le code de la famille en l'occurrence, qui agit en défaveur de la femme. Certes, la demeure constitue l'endroit où la domination masculine reste la plus visible, mais elle est légitimée par ce code qui prive la femme d'un certain pouvoir dont elle jouit en dehors de la maison<sup>1</sup>. Cela s'explique bien évidemment par le fait que la société algérienne, en raison de l'occupation française durant plus d'un siècle, a transformé la famille en lieu de résistance à l'influence extérieure, lieu de repli identitaire en foi et en traditions. À cette époque, « les femmes ont été affectées à la catégorie de représentantes de l'espace privé intouchable par l'envahisseur, mais aussi à celle de symboles de la terre opprimée » (SEGARRA, 2010 : 10).

Pour comprendre l'attachement des Algériens à leurs traditions, avant tout celles liées à la corporéité, il faut remonter alors à l'époque coloniale où le corps de la femme a joué, à son insu, un rôle déterminant en devenant un lieu des enjeux politiques divergents. Pour les colonisés, le corps de l'Algérienne, surtout le corps voilé, incarnait « l'Algérie forte de son identité intouchable » (HUUGHE, 2001 : 8). Il était ainsi protégé jalousement, tel un trésor national, devant le colon. Celui-ci, à son tour, voulait s'emparer de ce corps, le libérer à la manière occidentale afin de se l'approprier. Pour les deux camps, « le corps de la femme devient un emblème national, par qui passera la conquête ou la résis-

1 Le paradoxe le plus souvent soulevé par les militant·e·s féministes est le fait qu'une femme peut décider dans les questions cruciales pour l'État, étant par exemple une haute fonctionnaire d'État, mais cette même femme ne peut pas décider librement d'elle-même lors du mariage, quand la loi la force à être assistée par un homme.

tance nationale » (DETREZ, 2010 : 69). Autrement dit, la femme devient le dernier bastion de l'algérienité que les uns doivent défendre et les autres conquérir. Le rôle emblématique de la femme-nation a été premièrement remarqué par Frantz Fanon et exposé en 1959 dans son essai « L'Algérie se dévoile », inclus dans *L'An V de la révolution algérienne* (FANON, 2011). Son regard, jugé parfois réducteur, peut pourtant constituer un intéressant point de vue sur la place du corps de la femme au sein de la société algérienne d'aujourd'hui.

Même après le recouvrement de l'indépendance, la cellule familiale reste un élément capital de l'identité nationale et, par conséquent, tous les changements y apportés éveillent une répugnance viscérale. La situation empire avec la montée de l'intégrisme musulman qui a l'intention de rétablir la loi islamique et qui vise principalement la femme pour la réinscrire dans le modèle ancestral. Autrement dit, « la femme, troublante par sa féminité, attirante par sa beauté ou un sourire, dangereuse par sa présence, [devient] le corps névralgique des islamistes » (EL KHAYAT, 2001 : 250).

À l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, qu'en est-il de son corps ? La femme a-t-elle réussi à le récupérer ? Est-elle devenue enfin maîtresse de son propre corps ? Ou au contraire, a-t-elle été entraînée dans d'autres enjeux qui la privent du droit de disposer librement d'elle-même ? Telles sont les interrogations qui nous accompagnent dans le présent chapitre. Nous examinerons les diverses représentations du corps dans l'œuvre romanesque de Leïla Marouane, en l'envisageant sous des angles différents : nous commencerons avec le corps s'investissant dans l'espace de la rue et le corps dissimulé derrière le voile, puis nous nous occuperons du corps intact de la fille vierge, du corps « gestant » de la mère et du corps objet des désirs et fantasmes masculins, pour voir finalement surgir le corps-sujet vivant pleinement sa sexualité.

### CORPS EN TANT QUE LIEU PUBLIC

Une des notions arabes communément connues est le mot *harem*. Il signifie l'« appartement des femmes, dans la civilisation musulmane » (*Le Grand Robert*), et il fait penser à une sorte de forteresse où sont détenues les épouses et les concubines d'un musulman éminent. Telle est l'image reflétée par l'héritage littéraire arabo-musulman en forme des contes des *Mille et Une Nuits*. Elle n'est pas entièrement inventée, puisque l'islam introduit une ségrégation assez stricte de l'espace en considérant la femme comme appartenant au territoire de la maison et l'homme à tout ce qui se trouve en dehors de la demeure. Cette division traditionnelle est remise en question par l'accès des femmes maghrébines à l'éducation et au travail, changement qui perturbe l'ordre établi et qui permet à la gent féminine de gagner un terrain de liberté. Dans ce qui suit, nous analyserons donc

les transformations liées à la présence du corps de la femme dans l'espace public, qui ont eu lieu au sein de ce cercle culturel depuis l'acquisition de l'indépendance par les pays de l'Afrique du Nord.

### Claustration de la femme

Dans *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Pierre Bourdieu publie les résultats de ses études sur le terrain en Algérie. Un chapitre de son œuvre est consacré à l'analyse de l'espace dans la maison kabyle. Il constate que,

considéré dans son rapport avec le monde extérieur, monde proprement masculin de la vie publique et du travail agricole, la maison, univers des femmes, monde de l'intimité et du secret, est haram, c'est-à-dire à la fois sacrée et illicite pour tout homme qui n'en fait pas partie (BOURDIEU, 1972 : 50).

La question de la division de l'espace est également traitée par Fatima Mernissi dans *La femme dans l'inconscient musulman* où elle décrit le début et le déroulement de l'émancipation féminine au Maghreb dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Elle constate que « l'Islam a opté pour une territorialisation de la sexualité et l'a poussée à un point extrême : séparation des sexes, immobilisation des femmes à l'intérieur, et voile lorsqu'elles sortent à l'extérieur » (AÏT SABBAN, 2010 : 42). Il est vrai que, pendant longtemps, les femmes musulmanes passaient leur vie entière enfermées (pour ne pas dire emprisonnées) à la maison, tout d'abord paternelle, ensuite maritale. Les occasions de quitter la demeure étaient très rares : de grandes cérémonies et fêtes familiales (surtout des mariages ou des obsèques), des visites au *hammam*<sup>2</sup>, etc., et même ces sorties pouvaient leur être interdites.

Dans ses romans, Marouane présente des exemples de la claustration de la femme à l'intérieur de la maison. La narratrice du *Ravisieur*, Samira, constate : « Ma mère ne sortait jamais sans mon père ou mon frère. Même avec ce dernier, il lui fallait la permission du chef de famille. Permission rarement accordée... » (R, 33). Cela montre clairement que la demeure peut constituer non seulement un refuge, un lieu qui évoque la sécurité et le confort, mais bien au contraire, un lieu de détention, de séquestration, une prison. La femme qui sort à l'insu de son époux, comme Nayla dans *Ravisieur*, transgresse une règle non écrite de la famille. Dans le roman, Marouane montre les réactions des protagonistes à la sortie solitaire de la femme, qui témoignent à quel point celle-là a perturbé l'ordre établi de la demeure : « Maman a désobéi » (R, 37), dit Faouzia ; « Une de nous

2 HAMMAM = établissement de bains (public ou privé) comportant une étuve, dans les pays musulmans ; bains de vapeur à l'orientale, dans d'autres pays. Autrement : bain maure, bain turc (*Le Grand Robert*).

aurait quand même dû l'accompagner, dit Amina » (R, 38) ; « Mon Dieu..., dit mon frère. Elle est sortie seule. Sans sa permission... » (R, 51). L'effroi des enfants résulte non seulement de la gravité de l'infraction commise par leur mère, mais surtout des conséquences que subira sans doute la coupable. Leur crainte s'avère d'ailleurs justifiée, puisque le père prend très mal l'indiscipline de son épouse et la répudie par trois fois, ce qui constitue une des peines les plus douloureuses qui puissent être infligées à une femme mariée.

En même temps, l'auteure présente la hiérarchie domestique : à la tête de la famille il y a le père, Aziz Zeitoun, qui est le « chef », le tout-puissant qui décide aussi bien des choses d'une grande importance que des plus insignifiantes, et derrière lui le fils qui a plus de droits que la partie féminine de la famille, mais qui dépend largement du géniteur. En ce qui concerne les femmes, on peut se demander qui se trouve le plus bas dans cette hiérarchie : les filles qui vont à l'école, qui font des petits travaux ça et là et qui gagnent ainsi un peu d'argent, suffisant pour leurs besoins, ou la mère qui est cloîtrée dans les quatre murs de la villa, qui ne sort jamais seule, qui n'a même « pas un centime » (R, 34), car son mari achète tout – elle est donc sous la tutelle de son époux, ayant moins de liberté que ses propres filles, pour la plupart mineures.

En plus, à la claustration spatiale s'ajoute la dépendance économique. La femme qui passe sa vie à s'occuper de la famille et qui n'entreprend aucun travail rémunéré ne touche pas de salaire, et par conséquent, elle dépend toujours financièrement de son mari qui renforce ainsi sa position de domination. Encore une fois, l'écrivaine nous livre des exemples de ce phénomène social : « Je n'avais jamais connu ma mère avec de l'argent ; elle n'en avait pas besoin, mon père achetait tout. Elle n'allait jamais chez le coiffeur [...]. Quant au hammam et aux mariages, il les avait proscrits depuis que notre grand-tante avait quitté ce monde » (R, 34–35) ; ou encore : « Ma mère n'était pas censée posséder de l'argent, elle n'allait pas chez le coiffeur ni au hammam, et encore moins aux mariages, mon père lui interdisait tout » (JFM, 35–36). L'argent devient un outil de violence utilisé par le mari envers la femme pour mieux la contrôler. Ainsi, la femme qui ne dispose d'aucuns fonds reste entièrement dépendante, à la merci de son époux et au moment de la répudiation (comme c'est le cas de Nayla de *Ravisseur*), elle se retrouve sans moyens d'existence.

Dans les extraits cités ci-dessus, nous pouvons aussi voir que la permission de sortir peut être refusée même pour des occasions habituellement destinées aux femmes, comme les mariages ou les visites au hammam. Ces endroits se caractérisent par la présence de seules femmes<sup>3</sup> et font ainsi partie inséparable de l'univers féminin. Surtout le hammam constitue un lieu de rencontres entre

3 En islam, lors des mariages, deux cérémonies séparées ont lieu : une pour la mariée et les femmes des deux familles, et l'autre pour les hommes. Ainsi, la ségrégation sexuelle fonctionne également dans le cadre des fêtes familiales.

femmes, de conversations et de commérages, « le haut lieu de la solidarité féminine » (SEGARRA, 1997 : 69), mais aussi de la promiscuité qui peut faire fantasmer les hommes et leur faire peur. Cela pourrait expliquer l'hostilité de certains maris, par exemple d'Aziz Zeitoun de *Ravisseur* ou du père de *La Jeune Fille et la Mère*, ou encore du patriarche dans *La Voyeuse interdite* de Nina Bouraoui, qui imposent à la partie féminine de la famille une claustration totale. Marta SEGARRA (1997 : 58) remarque que cette hostilité résulte de la force séductrice du corps féminin qu'il faut donc soustraire aux regards des hommes : « l'arme principale pour combattre ce pouvoir [de séduction] est l'occultation du corps féminin grâce à la réclusion, qui favorise à son tour la sacralisation de ce corps, considéré comme le "noyau" de l'espace sacré qu'est la maison inviolable ». Par conséquent, la forte attribution de la femme à l'espace domestique entraîne son emprisonnement qui peut prendre des formes démesurées, comme le montre l'exemple évoqué par Marouane dans *Ravisseur*, et faire de la femme adulte une mineure à vie. Ce motif apparaît aussi dans l'œuvre d'Assia Djébar, notamment dans *Vaste est la prison*, où la romancière le renforce en mettant en scène des « maisons-tombeaux » dont il n'y a pas de retour, ni d'échappatoire (NAHLOVSKY, 2010 : 69).

### Éducation en tant que facteur émancipateur

Le problème de l'indépendance financière touchait surtout les femmes illettrées. Dans ce contexte, il semble compréhensible que le droit à l'éducation accordé à toutes les filles au lendemain de l'indépendance ait perturbé l'ordre établi. La tradition jusqu'ici en vigueur se basait sur la séparation stricte des rôles et des espaces, tandis que « l'accès des femmes à l'école présupposait l'accès à la rue, l'accès à l'espace public. Espace considéré jusque-là comme exclusivement masculin par les conservateurs » (AÏT SABBAH, 2010 : 37). En plus, la femme, ayant acquis de l'instruction, peut par la suite commencer à travailler, en devenant ainsi financièrement indépendante, ce qui viole l'ordre établi, car « une femme salariée, capable de se prendre économiquement en charge, est une aberration dans un système où la femme est définie comme passive et obéissante parce qu'économiquement dépendante » (AÏT SABBAH, 2010 : 39).

Ces changements produisent un grand écart entre la génération des mères, nées sous la colonisation, pour la plupart analphabètes, et la génération des filles qui ont reçu une éducation et ont ainsi gagné de la liberté, aussi en ce qui concerne la circulation dans l'espace public. Dans *La Jeune Fille et la Mère*, roman dont l'action, rappelons-le, se passe dans les années soixante-dix, nous pouvons déjà remarquer des changements dans la conduite des femmes :

Elle fit des remarques sur la ville, qu'on y voyait moins de calèches, de plus en plus de voitures et surtout toutes ces jeunes femmes, dévoilées, au volant, qu'on ne les distinguait pas des Européennes, quelle avancée, tout de même, seize ans à peine après la décolonisation, que c'était là un bon signe, un très bon signe... (*JFM*, 132).

Cette métamorphose du paysage urbain tant dans le nombre de voitures que dans l'allure des Algériennes, pareilles aux femmes occidentales, a été possible grâce à l'éducation générale des enfants de deux sexes. L'instruction devient dans les œuvres marouaniennes le synonyme de la liberté puisqu'elle s'avère le seul moyen d'émancipation pour une femme, la seule chance pour ne pas subir le même sort que les générations précédentes, soumises et dépendantes entièrement des hommes. Les mères sont conscientes de cette opportunité dont elles-mêmes ont été privées ; la mère de Djamila constate : « Et si j'avais été à l'école, crois-tu que j'aurais été tributaire de ton père ? Crois-tu qu'il se serait permis de me traiter comme il le fait ? Eh bien, non, il m'aurait traitée avec tous les égards dus à un être humain, respectée, sûrement admirée [...] » (*JFM*, 14). Elle voit dans sa condition d'une femme inculte la cause de son infériorité dans la hiérarchie familiale, la raison du manque de respect, voire des humiliations de la part de son époux. Nous voudrions insister sur l'emploi du syntagme « être humain » ; en l'utilisant avec le conditionnel passé, elle suggère qu'à présent elle n'est même pas considérée comme une personne, constatation assez choquante qui trahit toute son amertume. Il ne faut pas oublier que la protagoniste a participé au combat contre la France dans l'espoir d'acquérir l'éducation une fois la guerre gagnée et que ses espoirs ont été brisés, comme ceux de beaucoup d'autres combattantes, trompées par leurs congénères masculins au lendemain de l'indépendance.

Cela explique que les mères rêvent toujours de cette instruction libératrice, si ce n'est pas pour elles-mêmes, au moins pour leurs filles : « ma mère avait tenu à ce que mon destin soit celui d'une femme libre. Elle me voulait instruite [...] » (*JFM*, 12). Nous pouvons d'ailleurs observer une attitude tout à fait opposée envers l'éducation de la part de la génération suivante : Djamila n'est pas à la hauteur des attentes de sa mère, elle n'est pas une élève brillante et sent qu'elle suscitera une immense déception de sa génitrice à cause de ses mauvais résultats au baccalauréat. Néanmoins, les espérances placées en elle ne suffisent pas pour la motiver à l'empressement. Cette attitude est aussi adoptée par les jumelles de *Ravisseur* : elles abandonnent le collège, car l'apprentissage ne les intéresse pas, à la grande déception de Samira qui s'inquiète pour leur sort.

Le motif de l'instruction en tant qu'élément libérateur est présent dans tous les romans marouaniens : Fatima Kosra, par exemple, admet se servir de l'« enseignement [...] comme d'un instrument d'émancipation » (*CH*, 150) qui lui permet de se déplacer en toute liberté, y compris conduire une voiture. En témoigne aussi la protagoniste de *La Fille de la Casbah*, quand elle avoue : « Je suis Hadda

Bouchnaffa, une enfant de la liberté » (*FC*, 18). Nous pouvons comprendre cette appellation de deux manières. D'un côté, Hadda est née pendant la guerre d'Algérie et a grandi dans un pays indépendant. En même temps, elle faisait partie de la première génération des filles qui ont été toutes scolarisées et, en investissant l'espace public et en exerçant le rôle social de l'homme, elle devenait libre, en tout cas elle gagnait de la liberté par rapport à sa mère ou sa grand-mère.

Ce changement, petit semblerait-il à première vue, a en réalité profondément modifié les structures sociales, puisqu'il a entre autres permis à la femme de commencer à acquérir et accumuler le capital culturel dont, jusqu'à présent, elle était privée. Si les femmes ont la conscience de l'importance de l'éducation pour l'avenir de leur progéniture féminine, les hommes envisagent la même question sous un angle totalement différent. Aziz Zeitoun ne voit que les inconvénients de cette solution : « Yasmina et Amina, seize ans chacune, [...] qui traînent au collège, une dépense inutile pour l'État et moi-même » (*R*, 18). Les hommes en tant que détenteurs du pouvoir, ils n'ont pas intérêt à changer l'ancien système, puisqu'ils n'en bénéficieront pas. Aussi la partie masculine de la société est-elle hostile à l'éducation féminine et ne comprend pas à quoi elle servirait à une femme qui, de toute façon, est destinée à être épouse et mère.

Si d'ailleurs on autorise les filles à fréquenter l'école, ce n'est que jusqu'au moment du mariage. Une fois mariées, elles sont contraintes dans la plupart des cas à se dévouer à leur « fonction naturelle », à savoir donner naissance aux enfants, les éduquer, maintenir la maison et, surtout, servir l'homme. Pour cela, une des marieuses dans *La Jeune Fille et la Mère* demande : « Pour quoi faire, des études ? A-t-on jamais vu une femme mariée faire des études ? » (*JFM*, 95). Cela revient à dire que l'éducation des filles est tolérée, peut-être même sollicitée, tant qu'elle n'empêche pas la femme de se consacrer à la vie familiale qui reste, malgré les avancées dues à l'acquisition de l'indépendance, sa fonction primordiale.

## Division de l'espace

Ainsi, malgré un certain investissement de la rue par les femmes, l'espace domestique, tout comme les activités y liées, telles qu'éduquer les enfants, prendre soin des animaux, préparer les repas, tisser, etc. restent le domaine des femmes, tandis que tout ce qui se trouve à l'extérieur, qui se déroule en dehors du foyer est le domaine des hommes. BOURDIEU (1972 : 50) remarque d'ailleurs que l'« on n'est fondé à dire que la femme est enfermée dans la maison que si l'on observe simultanément que l'homme en est exclu, au moins le jour ». Dans l'œuvre marouanienne, on peut trouver des exemples qui plaident en faveur de la constatation bourdieusienne. L'auteure dépeint à plusieurs reprises la vie de la *casbah*, par exemple dans la scène d'une matinée ordinaire : « Le soleil irradiait, les voisines

s'affairaient, piaillaient, les nourrissons vagissaient. Les hommes s'éclipsaient, évitaient de croiser les femmes dans le patio [...] » (FC, 15–16) ou dans la scène de l'arrivée des hommes de la mosquée : « Derrière la porte entrouverte, pour annoncer l'arrivée des hommes, l'un d'eux toussota : *Et'riq*. Aussitôt, dans un remue-ménage, femmes et fillettes disparurent du patio » (FC, 116). Ce qui frappe dans cette description du quotidien algérois, c'est la division stricte de l'espace en partie réservée aux femmes et aux enfants, à savoir l'espace domestique et le patio, et celle réservée aux hommes : tout l'espace en dehors de la maison. Les deux univers, féminin et masculin, ne se croisent que très rarement, en intimité du soir. Les hommes se consacrent à la vie professionnelle dans la ville où ils passent leurs journées, et après le travail, ils fréquentent des bars ou la mosquée. La majorité de leur vie se passe donc en dehors de la maison, tandis que les femmes effectuent leurs tâches dans le foyer, car leurs activités consistent à élever les enfants et à entretenir la maison : faire le ménage, la lessive, préparer les repas, etc. Cela concerne non seulement les femmes adultes, mais aussi la jeunesse qui, dès le plus bas âge, se prépare aux rôles destinés à son sexe :

Les fils, devenant de grands garçons, allaient, la nuit tombée, chercher refuge dans les dédales de la vieille ville. Loin des plus âgés, ils buvaient, fumaient, guettaient les aurores pour gagner les couches que libéraient les sœurs qui, sans attendre de devenir des femmes, astiquaient, frottaient, lessivaient et lorgnaient les séries télévisées, attendant le mariage pour mettre au monde des enfants qui, à leur tour, iraient chercher de l'eau pour la lessive, rejoindraient leurs aînés sous les arcades en décrépitude (FC, 83).

Nous pouvons souligner deux paires de caractéristiques antagonistes assignées à deux sexes : spatiale – « les dédales de la vieille ville », donc l'espace public, présenté ici comme un « labyrinthe », et « les couches », qui font partie de la maison ; temporelle – respectivement « la nuit tombée » et « les aurores ». Les notions attribuées aux hommes évoquent le danger et le mystère (labyrinthe, nuit), pendant que celles qui se réfèrent aux femmes font penser à la quiétude de la demeure. Outre les différentes parties de l'espace et de la journée, les activités exécutées par les deux groupes se trouvent aussi opposées. Les garçons ne s'occupent à vrai dire d'aucune activité concrète, ils passent les nuits à s'enivrer et à fumer. Par contre les femmes s'occupent de la maison, font le ménage en rêvant au mariage, telle Cendrillon songeant au Prince Charmant. Il y a aussi une différence dans l'état d'âme de ces deux « tribus » : pendant que les femmes ont de l'espoir, elles croient à l'amélioration de leur sort, les hommes n'attendent que la déchéance et la sénilité, ils semblent ne pas voir la valeur de la vie, tout comme leurs actions nocturnes n'ont pas d'objectif, sont dépourvues de sens. Nous pouvons expliquer cet écart dans l'attitude envers l'avenir par la responsabilité de la famille comprise au sens large, toutes les femmes proches comme la mère,

les sœurs (jusqu'à leur mariage), l'épouse et les enfants inclus, qui pèse sur l'homme durant toute sa vie. C'est à lui de fournir les moyens de subsistance et de satisfaire les besoins de la maisonnée.

Cette division traditionnelle est cependant perturbée par la scolarisation généralisée des filles dont certaines continuent l'éducation et entreprennent un travail rémunéré en se chargeant d'une partie des devoirs masculins :

Cette supériorité de l'homme fondée sur la dépendance économique des femmes pourrait être remise en cause aujourd'hui par le fait que de plus en plus de jeunes femmes dans le monde musulman font des études et travaillent, leviers intellectuels et financiers qui sont de puissants facteurs d'émancipation. Il n'en reste pas moins que, malgré cette évolution, les femmes n'ont pas autant accès que les hommes à la sphère publique du travail qui reste avant tout un espace masculin, de sorte qu'elles demeurent souvent cantonnées à l'espace domestique associé au féminin maternel (FORTIER, 2010 : s.p.).

En conséquence de l'indépendance économique gagnée grâce à la formation, les femmes n'ont plus besoin de se marier au plus vite, car célibataires, elles peuvent se consacrer à leur propre épanouissement et se développer au niveau professionnel, en prolongeant ainsi leur présence dans l'espace public et en y introduisant à la fois le risque de *fitna* – de la transgression, du désordre, et même de *zīna* – de l'adultère, de l'acte sexuel illégitime (AÏT SABBAH, 2010 : 41), considéré en islam comme un des péchés capitaux, qui peut même conduire à la peine de lapidation à mort. De cette manière, « l'accès des femmes à l'éducation a violé la loi cardinale du système : la division sexuelle du travail et de l'espace » (AÏT SABBAH, 2010 : 36).

## Espace de la rue

Dans *La domination masculine*, BOURDIEU (1998a : 32–33) aborde aussi la question de la présence dans l'espace public : c'est l'homme qui a le droit d'y demeurer, il y appartient, pendant que « la femme, qui, en Kabylie, se tient à l'écart des lieux publics, doit en quelque sorte renoncer à faire un usage public de son regard [...] et de sa parole [...] ». Le sociologue part de l'analyse des sociétés kabyles, pour montrer, à l'exemple de leur culture qu'il considère comme réservoir de l'inconscience méditerranéenne, quels mécanismes sollicitent l'existence de la domination masculine dans le monde contemporain. Il vise avant tout l'arbitraire des traits assignés aux sexes et de la disposition des forces qui en résulte. Il transmet les relations spatiales observées dans les communautés kabyles sur d'autres cultures, y compris sur la culture des pays de l'Europe occidentale. En parlant « des choses à faire ou infaisables, naturelles ou impensables, normales

ou extraordinaires, *pour telle ou telle catégorie*, c'est-à-dire en particulier pour *un* homme ou pour *une* femme », il constate :

[Les attentes collectives] sont inscrites dans la physionomie de l'environnement familial, sous la forme de l'opposition entre l'univers public, masculin, et les mondes privés, féminins, entre la place publique (ou la rue, lieu de tous les dangers) et la maison [...], entre les lieux destinés surtout aux hommes, comme les bars et les clubs de l'univers anglo-saxon qui, avec leurs cuirs, leurs meubles lourds, anguleux et de couleur sombre, renvoient une image de dureté et de rudesse virile, et les espaces dits « féminins », dont les couleurs mièvres, les bibelots, les dentelles ou les rubans évoquent la fragilité et la frivolité (BOURDIEU, 1998a : 82-83).

Dans ce contexte, nous pouvons constater que le corps de la femme devient un espace public dès qu'il apparaît dans la rue, et Leïla Marouane fournit de nombreux exemples confirmant cette constatation, notamment en dépeignant l'attitude collective envers la présence féminine en dehors de la demeure. Dans *La Jeune Fille et la Mère*, le père qui n'est peut-être pas hostile au fait que ses filles fréquentent l'école ne se montre pas aussi favorable à ce qu'elles passent plus de temps que nécessaire en dehors du foyer : « mon père [...] n'aurait pas manqué de reprocher à ma mère mes balades en ville » (*JFM*, 45). Cette réserve est due à la conviction que l'espace public de la ville reste un espace hostile pour les jeunes filles et les femmes.

Dans *La Fille de la Casbah*, l'écrivaine décrit ce que subit la femme quand elle ose se déplacer en dehors de l'espace sûr de la maison. Elle montre que la transgression de la frontière entre l'espace apprivoisé, connu et permis, et ce qui se trouve à l'extérieur de cet espace, est accompagnée de grande tension et de peur. Premièrement, il n'est pas convenable pour une femme de s'aventurer dans des endroits inconnus, surtout lorsqu'elle n'est pas accompagnée d'un parent, car cela paraît incongru et éveille des soupçons. Même l'espace dans lequel elle est normalement tolérée lui devient non autorisé le jour sacré : « Traverserais-je Alger un vendredi, jour où les rues sont peuplées par les seuls hommes, où une femme est huée si d'aventure elle décide de partager avec eux un territoire qui lui est interdit le jour d'Allah, à peine concédé le reste de la semaine ? » (*FC*, 94). L'auteure présente la rue comme quelque chose qui appartient à l'homme, qui est sa propriété et dont il peut disposer selon sa volonté, soit accorder l'accès à cet espace, soit l'interdire. En se posant cette question purement hypothétique, la narratrice se demande si elle aurait le courage de sortir dans la rue, ce qui montre à quel point ce terrain lui est hostile. Le verbe « partager » est dans ce contexte plutôt ironique, car le partage exige une entente réciproque au sujet de l'objet envisagé, comment donc pouvons-nous partager avec quelqu'un un espace qui nous est interdit ? Surtout utilisé avec le verbe « décider », il donne une illusion de libre

volonté de la part de la femme, ce qui est faux, car les cris d'indignation annoncés par le mot « huée » l'empêcheront efficacement de prendre cette décision.

La circulation de la femme dans cette zone masculine est donc exposée à plusieurs dangers. La narratrice les décrit de la façon suivante :

Dans ces rues-là, les femmes rougissent de porter un jean sans la tunique qui cache les formes, ou une jupe – pas nécessairement courte, mais juste au-dessus du genou. Bref, les femmes rougissent d'être belles. Elles se font siffler, huer, insulter par des hommes qui, le regard aviné ou la barbe hirsute, maudissent le diable en crachant, ratent de justesse la passante la plus hardie, atteignent en plein visage la moins avertie, puis lèvent les yeux vers le ciel, invoquant la miséricorde de Dieu, histoire d'inciter les femmes, même celles qui n'ont pas de quoi rougir, à renoncer au bitume de la cité, au moins, à se draper... (FC, 24).

L'auteure touche ici non seulement la question de la présence des femmes dans l'espace masculin, mais aussi celle de leur apparence. Les femmes évoquées sont habillées de façon non traditionnelle, plus occidentale : un jean ou une jupe mi-longue, ce sont des habits considérés en Europe comme « normaux ». En plus, la narratrice souligne qu'il ne s'agit même pas d'une mini-jupe, la tenue ne devrait donc pas être considérée comme indécente, mais elle n'est pas conforme aux coutumes ni aux règles traditionnelles du port des vêtements<sup>4</sup>. Dans cet extrait, il n'est même pas question du foulard qui peut être porté avec chaque type d'habit. Le fait que l'auteure n'évoque pas le sujet du voile islamique, devenu emblématique pour la vision occidentale du monde islamique, peut être significatif : il suggère de façon implicite que ce n'est pas le manque de *hidjab* qui est à l'origine d'une vive réaction de la part des observateurs masculins.

Il est intéressant de s'arrêter sur le comportement de ces hommes : ils se trouvent dans la position de l'hôte, du propriétaire de plein droit chassant l'intrus qui a illégalement fait irruption sur son terrain. La femme, peu importe son habit et sa conduite, est offensée, bafouée et bannie. Elle n'a pas le droit de se déplacer en liberté dans la rue. En outre, les hommes invoqués dans l'extrait cité prennent Dieu à témoin de leurs actions, dans leur opinion justes et bien fondées. La femme doit tenir compte qu'elle peut être traitée de cette façon du seul fait d'être femme.

Sa réponse à la position privilégiée du sexe fort est la soumission. Elle rougit, car l'attitude de ces « gardiens de la moralité » lui procure un sentiment d'indignité, de culpabilité causé par sa beauté. Dans ce contexte, il est utile d'expliquer que la culture musulmane voit dans la femme « l'unique incarnation concrète

4 Les vêtements traditionnels pour les femmes au Maghreb, ce sont surtout *gandoura* (sorte de tunique), *djel-laba* (vêtement mixte en forme de robe) ou *haïk* (étouffe blanche rectangulaire recouvrant tout le corps). Tous ces habits sont amples et longs jusqu'aux chevilles.

du désir » (AÏT SABBAH, 2010 : 202–203) et en tant que telle, elle est associée à la triade « désir–diable–femme ». Elle est donc réduite à son corps qui constitue l'objet de la sexualité masculine, dont elle devrait avoir honte, qu'elle devrait dissimuler. En d'autres termes, la présence même de la femme dans l'espace public, par définition masculin, constitue un danger et est vue comme élément déclencheur du désordre. Le comportement hostile des hommes envers les courageuses qui s'y présentent malgré le risque d'humiliation a pour but, dans ce cas, non seulement de les intimider, mais surtout de les décourager de ce type de pratiques, de les amener à abandonner des terrains jadis assignés aux hommes et de les restreindre au cadre de l'espace connu.

Cet espace apprivoisé et permis aux femmes est surtout constitué de quartiers de la vieille ville ou de quartiers populaires ; on peut retrouver ceux-là également dans les capitales européennes accueillant l'immigration maghrébine dont rend compte l'exemple de la mère de Mohamed dans *La Vie sexuelle...* : « comme autrefois les femmes des casbahs ne s'aventuraient pas dans les quartiers européens, ma mère ne venait jamais dans le centre de Paris, Barbès et ses environs demeurant, les rares occasions où elle quittait la cité, sa frontière » (VS, 59). Ainsi, une des règles de base de la coexistence des deux sexes dans l'espace urbain est la division de cet espace en territoires permis aux femmes et ceux entièrement destinés aux hommes.

### Espaces interdits

Si l'espace public ne constitue plus le domaine uniquement masculin et est de plus en plus gagné par les femmes, il y a toutefois des endroits qui leur sont entièrement interdits ; ce sont avant tout les lieux de divertissement comme les débits de boissons. Dans *La Jeune Fille et la Mère*, Samira découvre avec effroi que les jumelles ont abandonné l'éducation, à l'insu de leurs parents, elle se demande donc ce qu'elles font quand elles quittent la maison en prétendant aller à l'école et la réponse la laisse abasourdie : « On va dans les jardins publics, parfois au marché ou dans un salon de thé, à l'autre bout de la ville. Souvent, nous sommes les seules filles » lui répondent-elles (R, 41). C'est une situation tout à fait singulière que deux adolescentes de seize ans, donc déjà pubères, errent dans la ville, sans accompagnement et sans but, et fréquentent des endroits destinés aux hommes, comme le jardin public ou un salon de thé.

Premièrement, la présence féminine dans l'espace public n'est tolérée que quand elle est justifiée, c'est-à-dire résulte d'une nécessité comme le déplacement d'un point à un autre. Pour cela Fatima Kosra qui bat le pavé en attendant ses clients doit faire semblant d'avoir une raison importante de demeurer dans l'espace de la rue : « Vue de loin, elle a l'air de se rendre à un endroit précis. En réalité,

elle vaque au petit bonheur la chance, ignorant où elle va passer la nuit qui vient » (CH, 33). Aussi la femme s'aventurant dans l'espace public doit-elle être au moins méfiante, le mieux inabordable, elle ne peut en aucun cas répondre aux interpellations, provocations ou taquineries des personnes croisées, surtout s'il s'agit des hommes inconnus. La protagoniste en est tout à fait consciente :

Elle est encore sur la rue Didouche-Mourad [...] quand une voix masculine la hèle. Dans les rues de la ville exsangue, aujourd'hui plus que jamais, la méfiance, mère de toutes les sûretés, étant en vigueur, Mlle Kosra ne se retourne pas, et poursuit son chemin, sans rien changer à la cadence de son pas (CH, 40).

De plus, les établissements comme le bar ou le café appartiennent à la catégorie des endroits purement masculins, prohibés aux femmes. Fatima Kosra et Rachid Amor s'en rendent compte quand ils essaient de commander une boisson dans un café algérois et quand le serveur refuse de les servir en constatant : « Je ne peux pas servir la femme » (CH, 53) et en ajoutant : « Wallah<sup>5</sup> qu'on ne sert plus les madamates dans les bars. Plus personne ne le fait... » (CH, 57). En règle générale, les débits de boissons sont destinés à la partie masculine de la société et la présence d'une femme peut y provoquer des ennuis, ce dont Fatima est consciente puisqu'elle remarque que « l'idée de traîner dans les cafés, seule ou accompagnée, ne lui avait jamais traversé l'esprit » (CH, 55). Il est à noter que l'emploi du mot « traîner » appartenant au même champ lexical que « vaquer » utilisé dans une citation ci-dessus, confirme que la femme doit obligatoirement avoir un objectif pour se trouver dans l'espace public.

\*\*\*

Nous voyons donc que les Maghrébines ont gagné un terrain important grâce à la scolarisation qui leur a donné non seulement l'accès au capital symbolique jadis détenu uniquement par les hommes, mais aussi à l'espace public. Leur présence sur le territoire masculin, y compris dans l'espace de la rue, est soumise à plusieurs restrictions, elle constitue toutefois un changement important en faveur de la gent féminine, ce qui est montré par l'apparition fréquente du motif de la libre circulation de la femme dans la rue dans les romans des écrivaines maghrébines, notamment dans *Cendre à l'aube* de Jalila Hafsia, *Chronique frontalière* d'Emna Bel Hadj Yahia, *Paris plus loin que la France* de Ghania Hammadou ou *Hizya* de Maïssa Bey.

---

5 WALLAH est une interjection en arabe qui signifie littéralement « par Allah » et qui permet de prendre Dieu à témoin pour prouver que l'on dit la vérité.

## CORPS VOILÉ

Le problème de la séquestration de la femme maghrébine et de son accès à la rue est étroitement lié à la problématique de l'habit féminin, avant tout du *hidjab*. Aujourd'hui, peu de questions concernant l'Islam déclenchent autant de discussions et de controverses que le voile islamique<sup>6</sup>. Cet attribut témoignant de l'appartenance de la femme à la religion musulmane peut susciter des interprétations tout à fait contradictoires : il est vu comme symbole de la domination masculine et du patriarcat en terre d'islam ou, au contraire, comme moyen permettant à la gent féminine d'accéder à l'espace public. Ce sujet reste très complexe et découle de la conception problématique du corps féminin dont nous avons rendu compte au début du présent chapitre. Nous voudrions donc élucider quelques questions théoriques associées au voile pour pouvoir analyser la présence (ou le manque) du corps voilé dans l'œuvre marouanienne.

### Esquisse théorique de la question du voile

Il faut tout d'abord expliquer les origines du voile. Comme le remarque Abdelwahab MEDDEB (2009 : s.p.) à l'occasion du débat à ce sujet en France, le port du voile par les femmes précède la naissance de la nouvelle religion et est ancré dans la culture des terrains considérés comme le berceau de l'islam :

Il faut constater au commencement que la prescription qui impose le voile aux femmes émane de la société en laquelle est né l'islam il y a quinze siècles, une société endogame – qui encourage le mariage entre cousins –, où prévaut l'obsession de la généalogie, où la sexualité est indissociable de la filiation.

Le mot arabe *hidjâb*<sup>7</sup>, traduit en français le plus souvent comme « le voile », désigne un « écran ou tissu placé devant un être ou un objet afin de le soustraire à la vue » (CHEBEL, 2003 : 143). Cela signifie qu'il ne se réfère pas exclusivement à la garde-robe des femmes musulmanes, mais acquiert un sens plus large. Fatima MERNISSI (1992 : 119–120) cherche le sens premier de ce mot dans les textes sacrés de l'islam et admet qu'il s'agit d'une sorte de cloison qui écarte deux choses ou personnes, tout en soulignant les différents aspects de cette notion :

---

<sup>6</sup> À titre d'exemple, il suffit de rappeler la fameuse « affaire du foulard » en France en 1989, ainsi que le débat qui l'a suivie dans les années quatre-vingt-dix (voir : ZOUARI, 2002). La discussion est d'ailleurs loin d'être terminée et même se propage aux autres pays occidentaux, par exemple en Belgique (voir aussi : BRION, 2004).

<sup>7</sup> Malek CHEBEL (2003 : 144) note une ressemblance linguistique entre les mots « claustration » et « voile » qui possèdent la même racine *hidjb*.

Le concept de Hidjab est tridimensionnel, et les trois dimensions se recoupent très souvent. La première dimension est une dimension visuelle : dérober au regard. [...] La deuxième dimension est spatiale : séparer, marquer une frontière, établir un seuil. Enfin, la troisième dimension est éthique : elle relève du domaine de l'interdit. [...] Un espace caché par un Hidjab est un espace interdit.

Néanmoins, l'islam reprend ce concept dans la signification telle qu'elle est connue aujourd'hui, c'est-à-dire une pièce d'étoffe portée par les musulmanes. Il recommande aux femmes de cacher leur tête (cheveux et cou), en ne laissant apparaître que l'ovale du visage. Cet avis s'appuie sur deux fragments du Coran :

Prophète, dis à tes épouses, à tes filles, aux femmes des croyants de ramener leurs voiles sur elles. Ce sera pour elles le moyen le plus commode de se faire connaître et de ne pas être offensées [dans la rue] (Le Coran, 33 : 59).

et encore :

[Prophète], dis aux croyants de baisser les yeux [devant ce qu'il ne leur est pas permis de regarder] et de préserver leurs sexes [de tout rapport illicite]. Il en seront plus purs et Dieu est bien informé de ce qu'ils font. Dis aux croyantes de baisser les yeux [devant ce qu'il ne leur est pas permis de regarder], de sauvegarder leurs sexes [de tout rapport illicite], de ne pas exhiber leurs atours hormis ce qui est visible. Qu'elles rabattent leurs voiles sur leurs poitrines. Qu'elles ne montrent leurs atours qu'à leurs époux, à leurs pères, à leurs beaux-pères, à leurs fils, à leurs beau-fils, à leurs frères [...] (Le Coran, 24 : 30-31).

Étant donné le caractère ambigu des versets mentionnés ci-dessus, il est difficile de définir clairement la notion de voile. Par conséquent, même si cette question n'occupe que très peu de place dans le Coran, le débat entre différents milieux musulmans est toujours assez violent : le port du voile devrait-il être obligatoire ? Si oui, comment comprendre cette prescription ? Quels habits ordonner aux femmes ? etc. Les libéraux insistent sur la continuation de cette discussion, bien qu'actuellement les traditionalistes veuillent y mettre fin, en arguant qu'aucune source islamique ne conteste cette recommandation vestimentaire.

La multiplicité des habits portés par les musulmanes dans différentes parties du monde arabo-musulman témoigne de la complexité de cette question. Le *hidjab* constitue la forme la plus répandue : il couvre les cheveux, le cou et les épaules en laissant apparaître la totalité du visage. Le plus souvent, il est porté avec une chemise à manches longues et un pantalon ou une jupe longue (parfois accompagnés d'un manteau) qui cachent les formes du corps et ne découvrent que les mains. De nos jours, ce type de voile est le plus populaire dans les pays maghrébins. Ailleurs dans le monde, on peut rencontrer le *tchador*, une longue pièce de tissu qui couvre toute la silhouette et montre seulement le visage, le *niqab*,

appelé aussi le voile intégral, qui couvre tout le corps et ne laisse qu'une fissure au niveau des yeux, et la *burqa*, la forme la plus restrictive, variante de voile intégral où même les yeux sont cachés derrière une grille tissée. Le choix du type d'habit est déterminé culturellement : en Iran c'est le *tchador*, dans le golfe Persique, c'est le *niqab*, et en Afghanistan, c'est la *burqa*. Nous remarquons également que la variante du voile détermine quelles parties du corps seront visibles : le visage et les mains, seulement les yeux ou aucun élément de corps. Cela signifie qu'il n'existe pas une seule norme pour tout le monde musulman et que les règles changent en fonction de l'endroit.

Indépendamment du lieu, le voile islamique est inhérent à la sexualité. L'obligation de porter le voile concerne toutes les femmes dès la première menstruation jusqu'à la ménopause ; par conséquent, il est « l'indicateur de la fonction organistique du corps » (CHEBEL, 2003 : 152) et devient le symbole de la disponibilité sexuelle de la femme, ce qui lui donne son pouvoir érogène. Or, l'appellation qui peut être utilisée pour nommer une fornicatrice est *moutabarijah* qui signifie : celle qui ne porte pas le voile, qui montre ses atouts, qui s'exhibe, qui est impudique. Alors, la question de bonne conduite est inhérente à la notion de voile qui est censé contribuer à ce que la femme soit moins désirable, car couverte. De plus, en renvoyant à la sexualité, le voile met en rapport « ce qu'il masque, le corps, et le voyeur » (CHEBEL, 2003 : 148). Il contient donc un élément du secret, du mystère, et incite l'intérêt de l'homme, puisqu'il laisse la place à l'imagination qui compte énormément dans la séduction. Ainsi, en tant que composant érogène, il fait partie de l'inconscient collectif.

Tels sont les propos théoriques liés à la question du voile. Mais cette pièce de tissu qui antagonise les prêcheurs est la source d'un dilemme quotidien de nombreuses femmes musulmanes. Nous allons donc analyser quelles approches face au voile adoptent les héroïnes des romans de Marouane.

### Voile comme extension symbolique de l'espace privé

Dans les temps où l'accès des femmes à l'espace public était très restreint, le voile leur permettait de quitter la demeure, légitimait leur présence en dehors de l'espace privé et, par là, devenait en quelque sorte son extension symbolique, car « la femme qui se voile, même "dehors", reste "dedans" » (CHEBEL, 2003 : 147). Il en était ainsi pendant la période de la colonisation, quand la grande majorité des femmes était cantonnée entre quatre murs de la maison et les sorties étaient vraiment occasionnelles. Après la décolonisation, l'accès à l'école a permis aux jeunes femmes d'investir la rue et plusieurs d'entre elles ont ôté le voile en signe de protestation contre l'avilissement qu'ont subi leurs mères. Revenons à la citation de

*La Jeune Fille et la Mère* dans laquelle la mère de Djamila remarque la véritable transformation du paysage urbain grâce au dévoilement massif des femmes :

Elle fit des remarques sur la ville, qu'on y voyait moins de calèches, de plus en plus de voitures et surtout toutes ces jeunes femmes, dévoilées, au volant, qu'on ne les distinguait pas des Européennes, quelle avancée, tout de même, seize ans à peine après la décolonisation, que c'était là un bon signe, un très bon signe... (*JFM*, 132).

Non seulement ces femmes sont présentes dans l'espace public, mais encore elles sont habillées à l'occidentale et ne portent pas de voile. Comme nous pouvons voir d'après la réaction de la protagoniste, elle ne s'indigne pas de voir ce changement de mœurs ; bien au contraire ; elle le considère comme une sorte d'avancée, un progrès de la société algérienne et le signe de l'émancipation de la femme. Il est vrai qu'en ce sens, le geste d'enlever le foulard montrait la volonté de s'émanciper, de se délivrer des prescriptions religieuses rétrogrades et de suivre le modèle pris de l'Occident. Pour les combattantes dans la guerre de libération qui rêvaient souvent de cette voie pour leur patrie, un avenir différent, meilleur pour leurs filles se dessinait à l'horizon.

Cependant, les années quatre-vingt ont vu la montée de l'intégrisme et le renouveau des pratiques religieuses. Une partie des femmes a approuvé le retour aux habitudes vestimentaires de leurs ancêtres voyant dans le voile le signe non plus de soumission, mais de subjectivité. Marouane mentionne un événement qui témoigne de ce retour vers la piété dans *La Fille de la Casbah* : « Des milliers de femmes voilées, ce 21 décembre, ont investi les rues d'Alger pour appeler à l'application de la loi islamique » (*FC*, 175). La marche des femmes voilées en faveur de la *charia* manifeste leur forte identification avec la religion musulmane dont le signe le plus visible est le voile.

Par ailleurs, plusieurs femmes semblent avoir assimilé le discours oppresif sur le corps féminin, comme une héroïne de *La Fille de la Casbah* : « le voile et la séparation des sexes existent parce que la femme est, par sa nature même, porteuse de désordre. Elle est le *chitan*, le diable. Nous sommes la source des péchés du monde... » (*FC*, 153)<sup>8</sup>. La comparaison du corps féminin avec le diable montre que la notion de péché est profondément inscrite dans la féminité : « la figure de la femme diabolique constitue, en effet, une pierre angulaire dans les discours des juristes musulmans » (LACHHEB, 2012 : 178). L'adoption de cette attitude envers le corps féminin n'étonne pas vu la socialisation des filles basée sur le principe de la dépréciation de la féminité : elles entendent dès l'enfance qu'elles valent

8 Nous trouvons à peu près la même argumentation dans l'énoncé d'une jeune Tunisienne interrogée par Monia LACHHEB (2012 : 178) dans le cadre de sa recherche : « La femme a beaucoup de *mafetens* (attraits corporels), elle est *'awra*. La femme est comme un diable. C'est elle qui attire l'homme. Elle est très forte parce qu'elle peut se contrôler et se maîtriser plus que l'homme (Ramla) ».

moins que leurs frères et pour cela elles hériteront la moitié de la part destinée au descendant mâle, que la naissance d'un fils est pour la famille un vrai bonheur, pendant que la naissance d'une fille annonce le malheur, etc. Les paroles répétées à plusieurs reprises finissent par être intériorisées et c'est de cette manière que les mères contribuent à maintenir l'ordre établi et la domination masculine.

Pour certaines musulmanes, surtout celles de la génération des mères, le foulard est indispensable rien que pour envisager de traverser le seuil de la maison. Ainsi, dans *La Jeune Fille et la Mère*, nous voyons la mère qui, en absence du membre masculin de la famille, décide de quitter l'espace de la maison et d'apparaître dans l'espace public de la rue et de l'hôpital : « Elle s'enroula alors dans son haïk blanc, ajusta sa voilette de dentelle et, telle une femme libre, disparut dans la ville » (R, 36). Dans ce passage, l'attention du lecteur est attirée vers la description des vêtements de la mère. Elle met un *haïk*<sup>9</sup>, qui est « une longue pièce d'étoffe rectangulaire, dans laquelle les femmes musulmanes se drapent comme dans un manteau, par-dessus les autres vêtements et qui peut servir à cacher le bas du visage » (*Le Grand Robert*), de couleur blanche<sup>10</sup>, réservée aux cérémonies familiales, et elle porte une voilette, c'est-à-dire un « petit voile transparent [...] qui peut couvrir tout ou partie du visage » (*Le Petit Robert*). Cette tenue enveloppe alors la mère de pied en cap, en dissimulant son visage, ne laissant probablement voir que les yeux. Dans ce contexte, l'appeler « une femme libre » paraît assez ironique, vu qu'elle est presque une « fugueuse » quittant, sans permission du mari, donc illicitement, le foyer.

Tout comme pour les sorties, c'est aussi au mari de décider si la partie féminine de sa famille doit se voiler ou non. Le pouvoir sur le corps de la femme appartient à l'homme, soit à son père (tant qu'elle est mineure), soit à son époux. Cela revient à dire que le sort de la femme et le degré de sa liberté dépendent du mari qui lui est choisi par ses proches ; si elle a de la chance, elle peut être destinée à un homme docile et attentionné, comme celui qui allait devenir le mari de Djamila : « Et on le dit gentil, il ne t'interdira pas de sortir, ni de venir me voir. Peut-être même ne t'imposera-t-il pas le voile, et consentira-t-il à ce que tu retournes à l'école... » (*JFM*, 122).

La protagoniste de *La Jeune Fille et la Mère* est tout à fait consciente que la femme ne dispose pas librement de soi, et de cette perspective, le voile constitue le moindre mal qu'elle peut être contrainte de subir. Elle essaie alors de convaincre sa fille de porter le voile et elle vante ses bienfaits : « Tu t'y habitueras. Si bien que l'idée de traverser la ville sans le voile te semblera un cauchemar, et tu verras

9 HAÏK est un habit typiquement algérien.

10 Le voile de couleur blanche est réservé à la jeune fille. La femme mariée ne peut le porter qu'« à l'occasion de certaines manifestations très codées » (CHEBEL, 2003 : 152) au risque d'une forte critique de la part des autres femmes.

bientôt combien c'est agréable et confortable de voir sans être vue » (*JFM*, 15). Ses paroles confirment que le foulard est censé permettre à la femme d'avoir une liberté d'action en espace public, car sa fonction essentielle est de « dérober au regard, de cacher, et donc de transformer la femme qui le porte en un objet invisible » (HUUGHE, 2001 : 3).

Le voile a donc pour but de rendre la femme invisible lors de ses déplacements en dehors du foyer et la protéger des regards importuns, aussi bien que des commentaires que lui adressent les hommes croisés dans la rue. Une des protagonistes donne libre cours à son irritation à cause des réactions de certains hommes à la présence féminine dans l'espace public :

Entre nous, parfois, j'ai envie de me couvrir, de ne plus rien laisser apparaître de mon corps. Même pas les yeux. Ce serait le moyen le plus sûr d'avoir la paix et le respect. Si toutes les femmes se voilaient, ça les frustrerait tellement qu'ils en viendraient à nous supplier à genoux de nous dévoiler (*FC*, 152).

Pour elle, le voile constitue une véritable couverture qui lui permet de cacher sa féminité. Elle semble croire que la disparition de cette féminité de la vue des hommes les léserait suffisamment pour contribuer à combattre ce même voile, à en libérer les femmes. Pierre-Noël Denieuil parle à ce propos de « l'hypersexualisation du corps féminin » et il arrive à la conclusion suivante :

on peut considérer le corps voilé comme un moyen de s'appropriier l'espace public et de « s'identifier » objectivement comme femme sans subir de discriminations, de protéger son corps contre « l'autre » masculin, et de mieux en vivre la stigmatisation (DENIEUIL 2012 : 10).

Autrement dit, le voile protège le corps de la femme contre la ségrégation et permet la circulation dans l'espace considéré comme masculin, sans se distinguer par sa féminité ni être sexualisée (voir : BENGHRIBIL, 1999 : 146 ; SELLAMI, 2012 : 189–190). Assume-t-il encore d'autres fonctions ?

### Fonctions secondaires du voile

Outre sa fonction majeure, celle de dérober le corps au regard des autres, le voile est utilisé par les femmes dans différents buts. Le port du voile peut être par exemple considéré comme une stratégie pour trouver un mari, ce que tente de prouver devant la protagoniste de *La Fille de la Casbah* une de ses collègues : « Si tu faisais comme moi, si tu te voilais, tu verrais affluer les prétendants » (*FC*, 40). Ce conseil exprime la condition nécessaire pour trouver un mari, ce qui signifie que, dans des milieux traditionnels, le fait d'être vierge ne suffit pas pour atti-

rer des épouseurs, tant que ce n'est pas symboliquement indiqué par le port du voile, puisque le voile est considéré comme « équivalent symbolique de l'hymen » (CHEBEL, 2003 : 148). Certaines femmes utilisent donc le port du foulard comme un appât pour attirer les candidats à la main.

Dans *Le Châtiment des hypocrites*, le voile sert d'outil de défense contre les intégristes. Quand elle est arrêtée par les jeunes islamistes, Fatima regrette de ne pas avoir écouté les avertissements de sa mère qui lui conseillait non pas de porter un voile, mais de l'avoir sur soi à tout hasard : « Ça ne te coûte rien de fourrer un foulard dans ton sac, tu le passeras sur la tête le moment venu » (CH, 16). Nous voyons donc que le port du *hidjab* peut être motivé par la peur des ennuis, avant tout lors de la guerre civile, quand les intégristes terrorisaient leurs concitoyens. Ils visaient avant tout les jeunes femmes habillées, dans leur opinion, de façon indécente, ce qui signifiait tout simplement qu'elles avaient les têtes et les cheveux découverts. Ainsi, les Algériennes dévoilées devenaient les premières cibles d'enlèvements et de viols. Dans ce contexte, le voile pouvait garantir une certaine invulnérabilité face à ce type d'agressions et mettait la femme hors d'atteinte.

À la fin du même roman, la protagoniste remarque avec amertume la mauvaise situation socio-économique du pays, notamment de sa famille qui est restée en Algérie. Elle se souvient donc du voile blanc porté par sa mère, ainsi que par d'autres ménagères, qui leur servait de « cache-misère plutôt que cache-pudeur » (CH, 165). Le voile, qui d'habitude sert à cacher le corps désirable de la femme, dans ce cas permet de soustraire aux regards le corps féminin abîmé par l'indigence et la détresse. À son tour, Samira de *Ravisseur*, dont le visage est complètement enlaidi à la suite de l'agression de son père, pense à se voiler pour se soustraire à la vue :

Je porterais une perruque ou, à défaut, me voilerais. Il me serait bien égal de porter le voile, à présent. Qu'avais-je à cacher sinon la disgrâce ? Je me couvrirais entièrement le visage, adopterais, tant qu'à faire, la cagoule des Afghanes, verrais le monde à travers des trous et le monde ne me verrait pas (R, 132).

Elle aussi, elle envisage de recourir au voile pour cacher son corps, dans son cas en piteux état à cause des coups reçus. Son alternative est de rester enfermée entre quatre murs. Il convient de souligner qu'elle emploie le mot *cagoule* qui renvoie à « une sorte de passe-montagne, un capuchon en tissu recouvrant entièrement la tête, à l'exception des yeux », mais aussi à « un froc sans manche, muni d'un capuchon percé d'ouvertures à la place des yeux et de la bouche, et que portaient les moines » (*Le Grand Robert*). Elle envisage donc son avenir comme monacale, sans contact avec le monde extérieur.

À son tour, Fatima du *Châtiment des hypocrites* utilise le voile lors de ses aventures nocturnes dans les rues algéroises :

Le soir venu, les sens en éveil, la rage à son apogée, ornée d'une perruque, grimée et légèrement vêtue sous un djelbab sombre, il lui arrivait de déambuler sur les avenues où [...] aux heures creuses, de plus en plus nombreuses, des femmes décolorées et professionnellement fardées offraient courageusement leur gagne-pain (CH, 28).

Le *djelbab* est une variante du voile intégral qui couvre toute la silhouette. Fatima n'est pas la seule à recourir à cet habit lors de ses escapades. De manière générale, les prostituées utilisent le voile pour plusieurs raisons. Il leur permet non seulement de cacher une tenue légère qui se trouve au-dessous, mais aussi de ne pas trop se distinguer des passantes, toute ostentation étant mal vue. Cependant, ainsi déguisée, la prostituée doit signaler sa disponibilité au client potentiel et elle le fait grâce à une gestuelle spécifique ; dans ce jeu des apparences, « le voile est le déclencheur le plus important de la conduite de séduction » (CHEBEL, 2003 : 156).

### Signe de la religiosité ?

Il faut souligner que les femmes adoptent des attitudes parfois très ambivalentes envers le voile et que ce n'est pas la totalité des musulmanes qui portent le *hidjab*, il y a également des femmes croyantes qui refusent de se voiler. Nous avons vu, à travers les exemples analysés dans la partie précédente, que le voile peut avoir des fonctions diverses et être employé de différentes manières. Cependant, le point commun de tous les emplois mentionnés est la dimension pratique qui prime l'aspect religieux.

En témoigne aussi le cas d'un personnage féminin dans *La Fille de la Casbah* qui vante les mérites du voilement : « Avec le voile, maintenant, les hommes me traitent comme une collègue, une voisine, une sœur ou une passante, et non comme une femme » (FC, 199). Cette expérience confirme l'effet d'effacement des signes de la féminité que procure le foulard. Être femme implique être perçue à travers sa sexualité, pendant que les femmes accomplissent maintes fonctions autres que la fonction sexuelle et elles veulent ne plus être considérées pour leurs atours féminins, mais plutôt pour leur statut de l'être humain. Ici, la décision concernant le port du voile n'est pas dictée par la piété, mais par l'utilitarisme.

Nous pouvons aussi douter des fondements religieux qui sont à la base de la prescription du voilement du corps féminin. Le *hidjab* constitue « un véritable instrument de séduction » (BOUTIRA, 1993 : 29) puisque sa « fonction cachée est de condenser sur [la femme] – en le prohibant aussitôt – le véritable regard de

l'homme, autrement dit le regard désirant » (CHEBEL, 2003 : 147). En d'autres termes, le voile entre dans une relation métonymique avec ce corps qu'il recouvre et dès lors provoque l'excitation de celui qui regarde. Le corps féminin caché devient ainsi le corps imaginé et, par la suite, le corps idéalisé (BOUTIRA, 1993 : 30). Cette optique omet complètement la question du désir féminin : l'homme étant un être faible, voire même incontrôlable, menace le système social basé sur l'honneur, et, par conséquent, c'est le corps de la femme en tant que tentation pouvant déclencher ce désir qui doit rester caché. Marouane ridiculise la rhétorique religieuse qui néglige la sexualité féminine par un propos de sa protagoniste qui demande : « Mais pourquoi les prescripteurs des Lois n'avaient-ils pas contraint ces fils d'Adam à se voiler ? Pourquoi ne protégeait-on pas les filles de la fragile Ève de la luxure ? » (CH, 64). En faisant de l'homme la source du désir des femmes, elle renverse la logique qui ordonne aux femmes de se dérober aux regards masculins.

\*\*\*

Nos analyses nous permettent de constater que, dans de nombreux cas, le port du voile n'est pas une décision dictée par les motifs religieux. Les motivations réelles du port du foulard restent même assez éloignées de la religion. La dimension utilitaire l'emporte sur les autres motifs : pouvoir plus facilement circuler dans l'espace public, se faire épouser, cacher ses défauts, ou tout simplement avoir la paix – voilà pourquoi les femmes le portent. La plupart des héroïnes marouaniennes sont conscientes des dangers liés au manque du *hidjab* – les commentaires venant des proches, les provocations verbales de la part des inconnus, le harcèlement sexuel, le rapt, etc. –, le prix du dévoilement semble élevé. L'acte du voilement comme tel acquiert aussi une dimension politique : le refus de porter le voile, malgré les multiples profits sociaux qu'il apporte, devient une manifestation de désapprobation et de résistance contre la domination masculine.

### CORPS INTACT EN TANT QUE DÉTENTEUR DE L'HONNEUR COLLECTIF

La question de l'honneur est capitale dans la culture maghrébine, aussi bien dans les temps reculés que de nos jours. Pierre BOURDIEU (1998a : 69) l'explique, en traitant de la Kabylie du XX<sup>e</sup> siècle, dans des termes qui peuvent s'appliquer également à d'autres temps et cultures :

Lorsque [...] l'acquisition du capital symbolique et du capital social constitue à peu près la seule forme d'accumulation possible, les femmes sont des valeurs qu'il faut conserver à l'abri de l'offense et du soupçon et qui, investies dans des échanges, peuvent produire des alliances [...] Dans la mesure où la valeur de ces alliances, donc le profit symbolique qu'elles

peuvent procurer, dépend pour une part de la valeur symbolique des femmes disponibles pour l'échange, c'est-à-dire de leur réputation et notamment de leur chasteté – constituée en mesure fétichisée de la réputation masculine, donc du capital symbolique de toute la lignée –, l'honneur des frères ou des pères, qui porte à une vigilance aussi sourcilieuse, voire paranoïde, que celle des époux, est une forme d'intérêt bien compris.

Ainsi, étant le capital physique au départ, l'hymen intact devient le capital social de la femme. Telles sont donc les deux significations fondamentales de la virginité au Maghreb : capital symbolique sur le marché matrimonial et garant de l'honneur de la famille.

Compte tenu des divers aspects de la virginité, nous nous occuperons à présent, en analysant les exemples tirés de l'œuvre de Leïla Marouane, du rapport entre le comportement des femmes et l'honneur de la famille, des moyens servant à contrôler le corps féminin, des circonstances de la perte de l'hymen lors de la nuit des noces et des répercussions possibles d'une autre perte de ce capital symbolique.

### Relation linéaire entre la conduite des femmes et l'honneur de la famille

La religion musulmane ne refoule pas la libido, mais soumet toute la sphère sexuelle de l'humain au contrôle de la collectivité. Pour le faire, elle distingue clairement le *nikâh*, soit la sexualité socialement légitimée (et valorisée) dans le cadre du mariage, et le *zîna* – les autres formes de réalisation du désir sexuel dépourvues de la médiation du rite matrimonial, synonymes de « désordre » et de « fornication » (BOUHDIBA, 1982 : 15–22, 29, 44 ; BENKHEIRA, 1997 : 291, 304, 309–313). L'interdiction des rapports sexuels préconjugaux constitue le préambule à la surveillance de la vie sexuelle des membres de la communauté. Si la question de l'obéissance à cet impératif social est assez difficile à vérifier dans le cas des hommes, il n'en est pas autant quand il s'agit des femmes que la nature a munies d'un élément anatomique permettant de constater la subordination (ou pas) : l'hymen.

La problématique de la virginité est complexe et reste très vivante au Maghreb, car elle est la condition de l'honneur de la famille et par cela devient une question sociale et collective :

La virginité de la jeune fille n'est pas considérée comme une propriété ou un état personnel qui n'implique que celle-ci. Elle dépasse cette notion de personnalisation dans le sens de la continuité et du prolongement d'un système de valeurs où l'ensemble de la famille se considère comme impliqué, et revendique la propriété et la protection (ZEMMOUR, 2002 : 65).

Dès le plus jeune âge, on inculque à la fille que de sa conduite dépend non seulement son sort, mais aussi (ou avant tout) le sort de sa mère, de ses sœurs et

plus généralement de toute la famille. C'est pourquoi elle se tient constamment sur ses gardes afin de faire face à la responsabilité qui pèse sur elle. Cela montre également l'attitude discriminatoire envers la progéniture féminine, puisque l'honneur ne peut être souillé que par une femme, « un mâle, diamant pur, étant insouillable » (CH, 45).

En grandissant, les jeunes filles entendent maintes fois répéter ce que la société attend d'elles : qu'elles soient « vierges jusqu'au mariage, fidèles, prudes, le regard baissé, la voix feutrée » (CH, 118). Il s'agit donc non seulement de la continence sexuelle, mais aussi de la modestie, la soumission et la docilité, toutes ces qualités que renferme la *hichma*, idéal musulman du tempérament féminin. Vu que la virginité comprise au sens large est devenue une sorte de critère social qui a une grande importance lors de la conclusion du mariage, sinon une condition *sine qua non* pour qu'une fille soit prise en considération en tant que candidate à l'épouse, les parents veillent à ce que la jeune fille soit bien formée, voire bien surveillée. Cela revient à dire que la communauté guette à chaque instant la conduite des femmes, avant tout des plus jeunes, chaque écart à la norme ou même un soupçon de faute étant tout de suite remarqué et commenté. Cet idéal de comportement est aussi inscrit dans l'appellation que l'on utilise pour désigner la fille qui se conduit honnêtement et avec décence : « une fille comme il faut... » (CH, 168).

Aussi persiste-t-il beaucoup de préjugés concernant la féminité et en particulier tout un imaginaire collectif à l'égard de la sexualité féminine : « ma mère n'avait d'yeux et de dévolu que pour une Algérienne. Mais gare si celle-ci dépassait les vingt-deux ans ! Célibataire au-delà de cet âge, elles deviennent perverses, affirmait-elle. Ce n'est pas pour rien que le saint Coran recommande le mariage à la puberté, rappelait-elle » (VS, 128). Les pulsions sexuelles de la femme sont considérées comme incontrôlables, irréfrenables, et pour cela on croit qu'elle n'est pas digne de confiance. Ainsi les sociétés maghrébines ont-elles développé plusieurs moyens d'assurer la bonne conduite de la progéniture féminine et de préserver l'hymen intacte jusqu'au mariage, parmi lesquels : socialisation des filles et pratiques magico-religieuses pour garder la virginité, vérifications coutumières et certificats médicaux pour la confirmer, méthodes traditionnelles ou pharmaceutiques pour la « simuler », voire chirurgicales pour la réparer.

### Différentes mesures de contrôle social du corps féminin

Malek CHEBEL (2003 : 99) remarque que la virginité « constitue la pierre angulaire de l'éducation féminine dans le milieu traditionnel maghrébin », l'éducation qui s'effectue de mère en fille. Cette éducation vise l'intériorisation par les jeunes filles des modèles de comportement valorisés positivement par la communauté :

« passer pour celles qu'on voulait qu'elles fussent était ce que l'on apprenait de mieux aux jouvencelles de sa génération (aux précédentes et aux suivantes aussi) » (CH, 48). Ici, il n'y a pas de place pour l'épanouissement personnel, pour une individualité autonome ; l'objectif est de former des femmes correspondant à l'idéal d'une épouse douce, passive et obéissante. Fatima du *Châtiment des hypocrites* appelle ces prescriptions transmises de génération en génération « les Enseignements » : « Surtout ne pas céder comme une fille facile, ne pas céder du tout, proclament les Enseignements » (CH, 77). De cette façon, la fermeté s'érige en vertu cardinale de la gent féminine.

Cette éducation comprend une grande attention et préoccupation accordées à la pureté corporelle en général et à l'hymen en particulier, de même que des visions dantesques de ce qui arrivera infailliblement dans le cas de sa perte. Cette socialisation n'a donc souvent rien de subtil ou de délicat. La protagoniste du roman *La Jeune Fille et la Mère*, Djamila, se souvient des menaces de la part de sa mère :

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), 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 (JFM, 39-40).

Au moment d'écrire ces mots, la narratrice est déjà consciente de la raison de ces menaces : la peur qui s'explique par le fait que la responsabilité des actes de la progéniture féminine ne pèse que sur sa mère. La crainte des conséquences est donc tellement grande qu'elle pousse la génitrice à traiter sa propre fille de manière ignoble, contre l'amour maternel. La vision de l'avenir de la mère qui n'a pas empêché la mauvaise conduite de sa fille est d'ailleurs vraiment effrayante, car ce qui l'attend, c'est la répudiation qui en réalité signifie pour elle la mort au sens social. Le degré de la frayeur est aussi trahi par le fait que son objet n'est même pas nommé, comme si elle voulait conjurer ainsi le mauvais sort.

Ce qu'il est encore intéressant de souligner, c'est que personne ne prend soin d'expliquer à la fille les raisons pour lesquelles son « trésor » est d'une telle importance. On se contente de l'intimidation, des injures si puissantes pour que l'appréhension des conséquences affreuses de la désobéissance suffise comme seule protection. On s'aide des épouvantails, dans le cas mentionné ci-dessus des vampires, dont la force et l'efficacité dans le domaine de l'éducation des enfants sont connues et répandues non seulement dans ce cercle culturel.

Toutes ces images sont à tel point suggestives que les filles, terrifiées par le danger qui sommeille dans leur propre corps, ont constamment peur de déclen-

cher chez les hommes le désir, comme Djamila qui avoue : « je finis par me sentir responsable de tout regard mâle posé sur moi, lubrique ou non » (*JFM*, 43). La socialisation dans la forme décrite crûment par Marouane a pour effet d'éveiller la méfiance envers son corps en tant que source du péché, d'éveiller le sentiment de responsabilité de tous les changements que subit ce corps, et enfin de refouler la libido naissante, « l'obligation sociale de rester vierge est ainsi fortement intériorisée par les filles dès le plus jeune âge, conscientes de cristalliser l'honneur du clan, tout en incarnant dans leur corps la honte potentielle » (CHARPENTIER, 2012b : 202).

Néanmoins, il ne suffit pas d'éduquer, il faut aussi vérifier. Toujours dans *La Jeune Fille et la Mère*, nous découvrons que cette vérification était souvent effectuée par la mère elle-même qui procédait à « l'inspection du fond [du] vagin, qu'elle auscultait munie d'une loupiote à piles, à la recherche de la fameuse membrane » et que la protagoniste a gardé dans sa mémoire comme une torture : « pratique qui m'humiliait, qui me mortifiait, à laquelle je ne m'étais jamais habituée » (*JFM*, 41). Ce rituel trahit le peu de confiance qu'accorde la mère à sa fille. Le terme « ausculter », dont la première signification est fortement liée au domaine de la médecine, fait penser à la froideur et à la sévérité de ce procédé, association renforcée par l'utilisation d'un accessoire, « la loupiote », qui complète cette image typique d'un cabinet médical.

Il serait bon de s'arrêter surtout sur le mot « mortifier » qui signifie « rendre (qqn) comme mort au péché, insensible aux tentations, par la mortification de la chair, des sens, des passions terrestres » (*Le Grand Robert*). L'utilisation de ce verbe peut suggérer que la vérification n'était qu'un prétexte justifiant cette pratique vexante dont le but réel était de provoquer chez la jeune fille une liaison associative entre les organes génitaux et l'avilissement, de faire disparaître ainsi son intérêt potentiel pour la sphère de la sexualité humaine.

La vérification de la virginité est d'habitude effectuée par une tierce personne quand la conduite de la fille éveille les soupçons, comme dans le cas de Djamila que le père emmène chez une vieille sage-femme qui procède à une pareille inspection : « Sans un mot, elle m'allongea sur le sol, baissa mon pantalon, puis me déculotta. Elle posa la bougie sur un guéridon, m'écarta les cuisses. Tirant fortement sur une des lèvres, s'éclairant avec la flamme de la bougie, elle regarda à l'intérieur de mon vagin » (*JFM*, 61–62). L'indifférence de l'accoucheuse envers la jeune fille, à qui elle n'adresse même pas un mot, peut résulter de l'habitude qu'elle a à effectuer ce procédé, mais aussi du dédain que lui inspire le corps profané de l'adolescente.

Pour ceux qui ressentent le besoin de mieux protéger la progéniture féminine, la culture a inventé d'autres pratiques qualifiées d'efficaces. C'est le plus souvent la mère qui se charge de cette tâche et recourt aux diverses démarches, y com-

pris « des rituels conjuratoires de protection (clôture symbolique) de la fragile membrane » (CHARPENTIER, 2012b : 202). La protagoniste de *La Fille de la Casbah*, Hadda, raconte comment sa mère l'a « cadennassée » : « À la puberté, et afin de “protéger” ma virginité, ma mère et Lalla Safia m'avaient enfermée dans une pièce sombre, le temps d'ouvrir et de refermer un cadenas sept fois de suite. Ma mère gardait fermé le cadenas, attendant la nuit des noces pour l'ouvrir » (FC, 141). Le « rituel de la fermeture » évoqué par la narratrice fait partie des croyances locales et il a pour but d'empêcher la fille de se livrer à de véritables rapports sexuels (CHEBEL, 2003 : 96). Cette pratique, nécessitant des formules et accessoires spéciaux, est très courante au Maghreb et s'appelle selon la région le *rbat*, le *teskar* ou le *tesfah* (FERHATI, 2007). Elle n'est qu'un exemple de tout un éventail de rites très répandus au Maghreb, méconnus dans d'autres parties du globe. En y faisant allusion, l'auteure dénonce ironiquement ce type de pratiques magico-sexuelles, parce que le lecteur sait déjà que la protagoniste entretient depuis plusieurs mois une liaison amoureuse et qu'elle a déjà été déflorée, ce qui remet en question l'efficacité de cette technique et la tourne en ridicule.

Outre les enseignements et les pratiques conjuratoires, les sociétés maghrébines recourent à la vérification collective de la bonne conduite. Le réseau social de contrôle est d'ailleurs très étendu et engage différents agents : la famille et les proches, les voisins et les gens de connaissance, toute la société contribue à ce que le comportement des femmes, et avant tout des filles nubiles, satisfasse aux normes. Cependant, les femmes elles-mêmes se font les inspectrices les plus zélées de la bonne conduite. Dans *La Jeune Fille et la Mère*, c'est la sœur de Djamila qui informe le père des aventures de l'aînée : « Si je ne t'avais pas dénoncée, tu nous aurais peuplé la maison des bâtards de ton mignon. Et là, ils nous auraient toutes empoisonnées [...] et ils auraient eu raison » (JFM, 137). La sœur qui s'est approprié les enseignements motive sa décision par la peur des conséquences du comportement de Djamila, qui auraient touché toute la partie féminine de la maison considérée dès lors comme complice. Ainsi, les femmes deviennent les « gardiennes de l'honneur des hommes » (CHARPENTIER, 2012b : 206), en supportant les modèles comportementaux qui perpétuent leur soumission. Cette vision sévère de l'hostilité féminine remet en question l'idée de sororité, exposée dans les œuvres djebariennes. Marouane insiste sur le malheur que les femmes infligent à d'autres femmes en décrivant l'enfer préparé pour Djamila par sa mère, où seuls les frères lui portent secours, la consolent et, finalement, la sauvent.

Le contrôle social et familial ne vise pas uniquement les filles nubiles, mais aussi les épouses, puisque l'activité sexuelle avant le mariage est non moins prohibée que celle en dehors de l'union légitime. Dans *Ravisseur*, Marouane décrit ce qui arrive au conjoint trompé :

Plus que du désespoir de savoir son épouse envolée, ou volée, peu importait, père souffrait des affres du déshonneur, cet horrible sort réduisant le plus robuste des mâles à rien, au néant, l'obligeant à se défaire de sa moustache, à troquer son pantalon contre une djebbah, à se cloîtrer, la compagnie des hommes, les vrais, lui étant proscrite (*R*, 95–96).

L'infidélité conjugale est vécue par le mari comme un véritable déshonneur qui efface le statut de l'homme dont les signes externes sont la moustache (ou la barbe), la tenue masculine et le droit de demeurer en compagnie masculine, ce qui équivaut à lui conférer le statut de la femme, la pire des humiliations. La continence féminine constitue alors un enjeu social important, puisque « la femme est détentrice de la réputation commune » (*LAGRANGE*, 2008 : 153). Vu l'importance de l'honneur dans le monde arabo-musulman, nous comprenons mieux le rôle crucial de cette surveillance visant la conduite de la partie féminine de la société.

Le contrôle social de la sexualité féminine n'a d'ailleurs pas de limites géographiques, car on peut trouver ses manifestations dans les milieux des immigrés maghrébins en France. Les relations de voisinage au sein de l'immigration servent aux femmes maghrébines à vérifier la conduite des épouses potentielles pour leurs fils (*CHARPENTIER*, 2012b : 207). Nous en avons un exemple, quand la mère de Mohammed lui présente des jeunes Algériennes, soigneusement choisies et scrupuleusement vérifiées. Cela prouve que les traditions en vigueur au Maghreb sont transposées au pays d'accueil et y restent en usage. Pour cela Fatima craigne la réaction de Rachid à ce qu'elle n'est plus vierge et qu'elle accepte facilement d'avoir des contacts intimes avec lui avant le mariage, étant donné qu'il est « un natif de cette partie du monde où les traditions étaient sinon sacrées du moins indélébiles » (*CH*, 77). Ainsi, en faisant partie du quotidien des femmes maghrébines, les enseignements, les pratiques magico-religieuses et les vérifications de la virginité visent la conservation de l'hymen et de son pendant symbolique : l'honneur.

### **Perte quasi publique de la virginité**

Étant donné que « les traditions sociales continuent aujourd'hui à poser le mariage (très fréquemment encore arrangé) de filles vierges comme un élément majeur des stratégies sexuelles et reproductives, inspirées par une lecture patriarcale de l'islam » (*CHARPENTIER*, 2012b : 201), au moment de contracter le mariage, la future belle-famille exige souvent un « certificat de virginité, délivré en trois exemplaires par un gynécologue “assermenté” » (*JFM*, 125). Toutefois, ce type de document n'est plus (depuis 2006) exigé par la loi ; il a été remplacé par un certificat médical que doivent présenter devant un officier de l'État civil les deux

futurs époux et qui atteste qu'ils ne sont atteints d'aucune maladie<sup>11</sup>. Malgré ce changement, il n'est pas rare que les fonctionnaires réclament encore la délivrance d'un document médical attestant la virginité de la future épouse. Ce document, appelé par les militantes féministes le « document de la honte », est vu par beaucoup de jeunes femmes comme une violation grave de leur intimité et de leur dignité.

Encore une fois, Marouane rend compte de la réalité vécue par la gent féminine, car « le certificat de virginité » est un autre moyen de contrôle de la bonne conduite de la fille, ainsi que la preuve du traitement inégal de deux sexes. La persistance de cette procédure humiliante confirme la thèse d'Isabelle CHARPENTIER (2012b : 202) qu'« un hymen intact demeure, dans de nombreux cas, le premier capital féminin convertible et rentable sur le marché matrimonial ».

Comme nous l'avons vu plus haut, la virginité de la jeune fille est valorisée très positivement dans la culture des pays du Maghreb et y est une question sociale importante. Malek CHEBEL (2003 : 100) remarque que « l'hymen constitue un espace problématique, étant à la fois le lieu du déshonneur virtuel, mais aussi le stade inaugural d'une fécondité heureuse et de satisfactions conjugales subséquentes ». Considéré comme le trésor le plus précieux, gardé farouchement pour le futur époux, il devient un cadeau offert au mari durant la nuit de noces dont le cérémonial entier tourne autour de ce premier acte sexuel légitime. Outre son caractère collectif, le rituel des noces doit être sanglant, car la famille et les invités non seulement accompagnent de loin les jeunes époux pendant leur premier rapport sexuel, souvent en les encourageant par des cris de joie, mais de même ils attendent la confirmation de la virginité de la fille et de la virilité de l'homme :

L'ordalie du sang, à travers laquelle s'accomplit l'identité de l'épouse maghrébine, n'est plus uniquement le signe exclusif de la « bonne féminité », elle est en plus le lieu de l'émergence du masculin, son lieu de validation sociale en même temps que sa forge sur le plan personnel (CHEBEL, 2003 : 107).

Dans *Nulle part dans la maison de mon père*, Assia DJEBAR (2007 : 178) confirme cet aspect de la nuit des noces et elle constate que pour « la jeune vierge [...] la nuit du mariage devient essentiellement la nuit du sang ». La même vision des noces est donnée notamment par Malika Mokkedem dans *Les hommes qui marchent* et par Nina Bouraoui dans *La Voyeuse interdite*.

Dans *La Fille de la Casbah*, Marouane rapporte la première expérience intime de Hadda : « Il ne fit pas de remarque quand il s'aperçut de ma virginité [...] ».

11 À présent, « [l]es 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 » (Art. 7 bis du code de la famille algérien), changement apporté par le Décret exécutif n° 06-154 du 11/05/2006 (voir : MAHIEDDIN, 2007).

Quand il a changé le drap, je n'ai pas dit : *Je veux garder le drap en souvenir*, ou : *Ça porte malheur de le laver...* » (FC, 73-74). Il convient de souligner que la protagoniste provient d'un milieu populaire, attaché aux valeurs religieuses et traditionnelles, pendant que son amant, Nassir, est un homme mondain, occidentalisé. Pour lui, qui voyage en Europe, qui profite de tous les agréments de la vie d'un homme riche, célibataire et sans responsabilités, les superstitions et les croyances populaires sont ridicules. Pour cela, après leur premier rapprochement sexuel et la défloration de Hadda, il jette le drap, pour lui un objet sans importance, comme une ordure, bien que dans sa culture d'origine le drap ensanglanté, la preuve de la pureté et de la chasteté de la jeune fille, soit traité comme un trophée dont on se vantait après la nuit des noces devant les membres de deux familles et tous les invités :

[La virginité et] la défloration de l'hymen par l'époux sont rendues manifestes par la preuve tangible de la « chemise tachée du sang de la vierge ». Le soir même, cette chemise doit être exhibée pour être vue de tous. [...] cette chemise devient un objet sacré. Aussi est-elle gardée précieusement et ne sera-t-elle lavée que lors du premier accouchement (FERHATI, 2007 : s.p.).

Cette expérience, souvent traumatisante pour la jeune fille, constitue une preuve importante pour sa mère qui peut ainsi confirmer son éducation irréprochable : « la mère, qui entretient dans ce registre symbolique particulier un rapport quasi symbiotique avec sa fille, puise dans ce rituel sacrificiel d'offrande, un motif insigne de valorisation personnelle, l'assentiment du groupe lui étant alors aussi destiné » (CHARPENTIER, 2012b : 210). Ainsi, la nuit de noces constitue un rituel de passage inévitable, car la religion musulmane réprime le célibat et encourage les fidèles à se marier, le mariage servant à « socialise[r] les pulsions sexuelles dans un cadre licite » (CHARPENTIER, 2012a : 66).

Le célibat, bien que jugé indésirable par la communauté, existe dans les pays du Maghreb et cela dans le cas des deux sexes. À ce sujet, Isabelle CHARPENTIER (2015 : 6) remarque même que « le célibat féminin progresse nettement depuis le milieu des années quatre-vingt-dix ». La sociologue souligne tout de même qu'il n'est pas socialement accepté et qu'il est souvent considéré par la famille comme un « grand malheur » et il est difficilement vécu par la célibataire (sans mentionner les problèmes qu'il provoque dans la vie quotidienne). Marouane remarque aussi la peur de chaque famille qui concerne l'incapacité de marier la fille : « le célibat ne guetterait pas. Inchallah » (CH, 45). Par ces mots, la mère de Fatima conjure le sort pour que sa fille puisse trouver un prétendant à sa main. La formule *inchallah* qui signifie « si Dieu le veut » sert à éviter l'enchantement de la fille qui pourrait faire obstacle au mariage. La romancière évoque également le problème des femmes ou filles « incasables » qui représentent une charge pour

leur famille. Vu qu'une femme célibataire ne peut pas habiter seule, si elle ne se marie pas et, par conséquent, ne déménage pas dans la demeure de son mari, elle est obligée de rester dans sa maison familiale à jamais.

Le mariage constitue donc l'obligation de chaque femme musulmane. Il existe cependant une forme encore plus méprisée que le célibat, à savoir le mariage à l'insu de la famille ; c'est notamment le sort de la mère de Djamila, ancienne moudjahidate qui a épousé un homme lors de la guerre d'Algérie, au front, et qui, à cause de cette alliance, est tombée en disgrâce auprès de toute sa famille : « la haine de sa tribu et une réputation de Femme-qui-n'en-fait-qu'à-sa-tête-La-fugueuse-qui-se-marie-sans-l'accord-de-son-père-La-briseuse-d'avenir-de-ses-sœurs. Etc. » (*JFM*, 21). En Algérie, est toujours en vigueur la fonction de tuteur matrimonial qui conclut le mariage au nom de la fille ; ce rôle revient à un homme de la famille (père, frère ou oncle paternel) et symbolise d'un côté la soumission de la femme et sa garde sous la tutelle, et d'un autre côté la transaction d'échange d'un « bien » entre deux hommes. Quand la femme omet cette étape, elle se montre indépendante et exprime l'irrespect envers son père et les traditions. En plus, l'audace nécessaire pour franchir ce pas reste en opposition totale avec les vertus attendues d'une femme décente.

### Implications sociales de la “mauvaise conduite”

Certes, le mariage sans accord de la famille couvre celle-ci de déshonneur et l'expose à la risée de la communauté. Néanmoins, la situation devient beaucoup plus dramatique quand, lors de la nuit de noces, il s'avère que la fille n'est plus vierge. Barkahoum FERHATI (2007 : s.p.) énumère les conséquences possibles pour la fille en question, de même que pour toute sa famille :

La jeune épousée déclarée non vierge est renvoyée le soir même dans sa famille. Quant aux conséquences morales et physiques qui en découlent pour les familles, elles sont graves et peuvent aller jusqu'à l'assassinat de la fille et de la mère. Couverte de honte, la fille est bannie de la liste des jeunes prétendantes. Elle est alors destinée aux hommes âgés. Et elle pâtira avec toute sa famille de cette « honte » sur plusieurs générations.

Ainsi la position de la femme qui commet le péché de la chair est-elle très basse. La non-virginité d'une femme célibataire est considérée, tout « comme la maladie mentale, un état inconcevable, une anomalie » (CHEBEL, 2003 : 96). Cet état se place en opposition avec l'idéal de pudeur, de piété et de chasteté et, pour cela, il est immédiatement classé du côté du péché. La protagoniste de *La Fille de la Casbah* en est consciente, néanmoins, elle décide : « Maman qui peine sur le tapis de prière, qui rêve au paradis... Elle irait seule au paradis. Moi, je rendais mon tablier. J'irais au rendez-vous » (*FC*, 14). Ce court fragment exprime de fa-

çon subtile et humoristique la résolution concernant l'ouverture à une aventure amoureuse, opposant « le paradis » – récompense pour la piété au « rendez-vous » – synonyme de fornication.

Le sexe n'étant permis que dans le cadre de l'union légale, chaque rapport illégitime entraîne le rejet et le dédain de la collectivité, car « les immuables lois, les indéfectibles règles voulaient que l'honneur des hommes tînt tout entier dans le comportement de leurs femmes, mères, sœurs et épouses » (FC, 174). C'est l'honneur de la communauté, sous-entendu de sa partie masculine, qui est en jeu, et non l'honneur de la seule femme qui commet ce péché. Aussi les proches de la protagoniste le considèrent-ils comme une valeur inestimable qu'elle est en train de compromettre. Sa mère la supplie : « Pourquoi tu nous fais ça ? Pense à tes frères, pense aux bavardages » (FC, 138), son frère s'indigne : « Si tu ne peux même pas te respecter, crève ! » (FC, 135). Les réactions de la famille sont très vives et même la femme que l'on soupçonne seulement (sans en avoir la preuve) de se procurer des plaisirs de la chair est traitée comme une femme de mauvaise vie, une prostituée, et dans ce cas on lui préfère la mort à la vie dans la honte.

Pour prévenir le scandale que déclencherait sans aucun doute la non-virginité de la jeune mariée, il existe toute une gamme de procédés qui ont pour but de cacher cet état et de duper ainsi le mari. Il existe tout un éventail d'astuces pour feindre le sang virginal comme un tissu maculé du sang d'un animal caché près du lit nuptial ou une petite plaie exécutée à côté des parties génitales (WALTHER, 1981). Il y a aussi des femmes, le plus souvent d'anciennes accoucheuses, capables de reconstruire l'hymen d'une fille, que l'on appelle poétiquement « faiseuses de miracles » (FC, 34). Outre ce type de techniques traditionnelles, on peut aussi recourir aux réussites de la modernité, comme les produits médicamenteux ou la chirurgie réparatrice de l'hymen : l'hyménorrapie et l'hyménoplastie (FERHATI, 2007 ; CHARPENTIER, 2012a : 72-74).

Nous voyons donc que la sexualité avant le mariage n'est pas complètement inexistante au Maghreb. En se basant sur ses recherches, CHARPENTIER (2015 : s.p.) formule la thèse que « 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") ». Cela témoigne d'un changement de mœurs par rapport aux années soixante-dix où se passe l'action de *La Jeune Fille et la Mère*. Dans ce roman, la protagoniste, qui a gardé son hymen malgré une certaine expérience sexuelle, se plaint :

Ne vois-tu pas que [...] c'est à cause de toi et de tes obsessions que je me laissais tripoter dans le jardin public ? Comment pouvait-elle savoir, l'infirmière, que ma vie durant j'ai subi tes mains d'experte et la lueur de ta loupote ? Et ne le suis-je pas, vierge ? N'est-ce pas l'hymen qui compte ? (JFM, 142)

Djamila rejette la responsabilité sur sa mère qui a tellement traumatisé la jeune fille qu'au moment du viol elle était incapable de se défendre.

Toutefois il n'y a pas que la virginité qui détient l'honneur et le prestige de la famille. Vu que la communauté pose un regard très attentif sur les jeunes filles, chaque écart par rapport au comportement socialement reconnu peut entraîner le dédain de la collectivité. La narratrice de *La Fille de la Casbah* évoque les potins possibles qui couraient probablement dans la Casbah dès que son comportement a changé et a commencé à éveiller des soupçons : « Qui voudrait d'une fille qui ne rentre pas des nuits entières ? D'une fille qui s'habille comme les hommes, qui se dandine comme une traînée ? Non, même pas un vieillard ne voudrait pas de cette dévoyée ! » (FC, 82). Le fait de passer la nuit en dehors de la maison familiale suffit comme preuve d'un acte indécent. Il est aussi intéressant de noter qu'encre une fois la question de tenue y est évoquée en tant que preuve de la mauvaise conduite d'une femme. Que signifie à vrai dire l'expression « s'habiller comme les hommes » ? Porter un pantalon ? Ne pas se voiler ? La réponse n'est pas donnée, mais ce qui importe plus, c'est la distinction assez claire faite entre ce qui est convenable aux femmes et aux hommes. Les épithètes utilisées « traînée », « dévoyée », sont synonymes d'une personne qui s'est écartée du droit chemin, et sont très péjoratifs. Cela montre bien que l'attitude générale de la communauté envers une fille qui ne se plie pas aux exigences morales de la société est très sévère et hostile, une telle fille n'est pas respectée, de même que sa famille entière.

Certaines pratiques sont cependant acceptées pourvu qu'elles ne soient pas ostentatoires. Par conséquent, si la sexualité pré-nuptiale vécue en catimini est tolérée, la cohabitation sous un toit d'un homme et d'une femme célibataires ne peut provoquer que scandale. Dans *Le Châtiment des hypocrites*, une des protagonistes habite avec son copain, « au vu et su de tous, au détriment de sa réputation, au grand dam de ses parents » (CH, 30). Cette décision salit pour toujours l'honneur de la fille et ne touche en rien le garçon puisque son honneur ne dépend pas de lui et de ses actions, mais seulement de la conduite de ses sœurs. Ce double standard par rapport à la réputation demeure la norme dans les pays maghrébins.

La femme ne peut même pas habiter avec un homme, le simple fait de ne pas vivre sous la surveillance de la famille éveille des soupçons concernant sa conduite et peut nuire au bon nom de cette famille. La mère de Fatima lui fait des reproches : « Une fille comme il faut n'agirait pas comme tu l'as fait. Elle n'irait jamais vivre seule, au détriment de l'honneur de ses frères, tes frères qui n'ont pas touché à un seul de tes cheveux... » (CH, 168) ; la mère de Hadda adopte le même discours et constate à propos de Nadira vivant seule : « Une fille comme il faut serait retournée chez ses parents, et depuis longtemps. Une fille comme il faut n'aurait même pas songé à habiter seule » (FC, 136). Ainsi, la fille ne peut

quitter la maison familiale que pour passer à la maison de son mari. Toute autre solution est inadmissible et compromet sa réputation en diminuant considérablement son capital symbolique sur le marché matrimonial.

### Perte du capital symbolique pire que la mort ?

Nous avons déjà souligné que dans la conception musulmane de la sexualité, le corps de la femme est lui seul responsable du désir qu'il suscite chez l'homme et, pour cela, il convient de garder ce corps à l'intérieur ou le voiler lorsqu'il apparaît à l'extérieur. Le fait de rejeter la responsabilité des pulsions masculines sur la femme peut conduire à des situations absurdes, comme celle quand Djamila, victime d'une tentative de viol de la part de son cousin, est tenue pour coupable par sa mère qui lui prédit une « vie dissolue » : « tu l'as déjà entamé, cette vie, à cinq ans, en séduisant ton cousin » (*JFM*, 43). Cette accusation invraisemblable, qui peut même paraître comique, a des conséquences tout à fait sérieuses puisqu'elle déclenche l'obsession de la mère concentrée sur la virginité de Djamila. La conviction concernant la faute qui incombe toujours à la femme est transmise de génération en génération et ainsi est-elle intériorisée par les femmes. Marouane en donne un exemple, revenant à la jeunesse de la mère de Djamila qui, lors de la guerre d'Algérie, a été elle-même victime d'une tentative de viol de la part des soldats. Son père, bien qu'il soit témoin oculaire de cette scène horrible, en a accusé sa fille : « après avoir battu comme plâtre sa fille, l'accusant d'aguicher soldats et officiers, mon grand-père décida de la marier à son valet de ferme » (*JFM*, 19). Nous voyons donc que le schéma est ensuite perpétué envers Djamila.

La réaction de la famille non pas au viol, mais à une tentative de viol peut être expliquée par un glissement qui se produit dans le cas des agressions sexuelles, consistant à identifier l'intention à l'acte même ; par conséquent, « la fille est considérée comme une femme déflorée et doit se trouver un mari sur-le-champ » (CHEBEL, 2003 : 153). Le mariage précipité devient alors le seul moyen de retrouver la réputation perdue de toute la famille, d'où la hâte de trouver un prétendant, tout d'abord pour la mère de Djamila et une douzaine d'années plus tard pour sa fille.

La culpabilisation des femmes victimes de la violence est devenue un problème à grande échelle lors de la décennie noire. Les intégristes visaient souvent les jeunes femmes habillées à l'occidentale pour les enlever et les emmener dans leurs camps. Dans ses romans dont l'action se passe dans les années quatre-vingt-dix, *Le Châtiment des hypocrites* et *La Jeune Fille et la Mère*, Marouane dépeint le sort des filles ravies par les islamistes, ainsi que les réactions de leurs familles et des tiers. Fatima craint la réaction de ses frères à son ravissement, au

viol et à la grossesse et cette peur la pousse à ne pas revenir à la maison familiale une fois libérée :

Craignant d'affronter les hommes de sa famille, de devoir rendre compte de ces dix-neuf mois écoulés, se déroband aux questions de sa mère, ces questions en corrélation directe avec l'honneur du patio, et l'intégralité de l'hymen – autant se laisser esquinter la jugulaire que son capital virginité –, elle décida de prolonger sa disparition (CH, 27).

Aussi, quand elle apprend que sa famille a agi de connivence avec Rachid pour la marier, elle perçoit ce mariage arrangé comme une occasion pour ses proches de se débarrasser d'elle ainsi que de gommer le déshonneur et « arrêter les carcans » (CH, 88) : « Ils avaient trouvé le moyen le plus sûr de l'effacer du décor, manipulant un homme, réussissant enfin à la cantonner dans le rôle de la pécheresse repentante » (CH, 87). La protagoniste est aussi persuadée que Rachid, s'il découvrait ce qui lui était arrivé, chercherait la faute en elle, comme l'ont fait ses proches : « Et tout comme ses frères, il [Rachid] la tiendrait pour responsable » (CH, 69).

De même, le père de Samira est certain que c'est elle qui a provoqué le rapt : il l'appelle « fugueuse, menteuse, à la mémoire soi-disant trouble » (R, 17). Et dans un seul élan de tendresse envers sa progéniture féminine, encore qu'il croie qu'un démon ou un mauvais génie habite sa fille, il veut qu'elle « expie ses péchés » (R, 70). Aussi Khadija, une amie de l'école, lui conseille de se repentir, de regretter ses péchés (R, 75). Nous voyons donc bien que le viol dont elle était victime est considéré dans la société comme « son péché » à elle. Ce qui peut choquer le lecteur de ces deux romans, c'est que personne n'évoque les vrais responsables, les ravisseurs, ni leur rôle dans les événements, ni leur culpabilité.

De même, les personnes présentes à l'hôpital commentent ainsi le sort de Samira : « Comment peut-on de la sorte aller vers les agressions ? les provoquer ? Faut pas sortir comme ça, enfin. Une femme n'est jamais à l'abri. Et puis ça n'est pas fait pour traîner dans les rues... » (R, 117). Ce court extrait montre les mécanismes de la culpabilisation des femmes : par la seule présence dans la rue qui n'est pas leur « milieu naturel », les femmes s'exposent aux dangers et après, si quelque chose leur arrive, elles ne peuvent en vouloir qu'à elles-mêmes<sup>12</sup>.

Vu la culpabilité des femmes en cas du viol, celui-ci couvre de déshonneur la fille agressée et toute sa famille. Souvent, l'honneur s'avère plus important

12 Ce type de raisonnement n'est pas propre uniquement au monde arabo-musulman, il est typique pour les sociétés patriarcales et on peut l'entendre de nos jours de la part des personnalités publiques également dans des pays développés (à titre d'exemple la réaction de la maire de Cologne, Henriette Reker à une vague d'agressions sexuelles qui ont eu lieu dans cette ville lors de la nuit de Saint-Sylvestre de 2015 ; voir : <<http://www.leparisien.fr/laparisienne/societe/agressions-sexuelles-a-cologne-les-conseils-de-la-maire-ne-passent-pas-06-01-2016-5426091.php>>).

que la vie de la femme à réputation entachée : « Il t'aurait préférée morte plutôt que souillée » (*R*, 126), disent les sœurs à Samira. À ce moment, il convient de rappeler la tradition, encore pratiquée dans certaines parties du monde arabo-musulman, des crimes d'honneur. À ce sujet, Isabelle CHARPENTIER (2012a : 71) admet que :

L'honneur masculin [*nif*] 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 *horma*). La jurisprudence algérienne considère alors souvent le contexte comme constituant des circonstances atténuantes pour le meurtrier.

Marouane présente le meurtre pour l'honneur comme un des risques qu'encourent les femmes. La mère de Fatima la convainc de la chance qu'elle a que ses frères sont aussi indulgents envers elle et ses aventures : « Tes frères ne t'ont après tout pas égorgée » (*CH*, 167). Elle lui rappelle le cas de Soraya, tuée par ses proches : « Prends l'exemple de Soraya, dit la mère. Son père et ses frères l'avaient séquestrée, affamée, battue. Pour trois fois rien, pour avoir parlé au voisin, à l'arrêt de bus » (*CH*, 174). Il suffit d'éveiller des soupçons pour que l'honneur soit entaché. Au Maghreb, il y a une conviction partagée que, si la réputation est ruinée par la conduite de la femme, les hommes de sa famille sont en droit de rendre la justice. Un des frères de Djamila pense alerter la police et signaler comment les parents maltraitent leur sœur, mais le deuxième lui répond : « même s'ils la tuaient, le tribunal ne les condamnerait pas, on mettrait ça sur le compte d'un crime d'honneur. – Ah bon ? – Eh oui. C'est la loi » (*JFM*, 164). Cela prouve que non seulement les traditions, mais aussi la loi est défavorable pour la femme, ne protégeant ni sa sécurité ni sa vie, et innocentant leurs bourreaux.

\*\*\*

Isabelle Charpentier remarque que « le tabou de la virginité s'inscrit au cœur du système de valeurs dont le code de l'honneur (*horma*) constitue le point nodal » (CHARPENTIER, 2012a : 61). Il constitue également un motif exploité par les écrivaines maghrébines dans leur création qui leur permet de révéler la condition féminine dans le monde arabo-musulman et Leïla Marouane n'est pas ici un cas exceptionnel. Toutefois, la romancière ne se répand pas en plaintes sur le sort difficile de ses compatriotes, mais elle présente des personnages féminins forts, fidèles à leurs convictions personnelles et ne se laissant pas avilir par des traditions sclérosées et esprits rétrogrades. Parfois, leur audace leur coûte très cher, cependant le risque des conséquences ne les freine pas dans la quête du bonheur. D'autant plus que, comme dans le cas du voilement du corps, pour beaucoup d'entre elles, cette attitude envers la virginité ne résulte pas de la ferveur reli-

gieuse, mais constitue un impératif imposé par la société. Ainsi, leur objection vis-à-vis de la diabolisation de leur sexualité s'avère un élément de la lutte pour leur liberté personnelle et celle de leurs semblables.

### CORPS PORTEUR DE VIE

Marta SEGARRA (2010 : 87) observe, au sujet des romans des écrivaines maghrébines, que « la maternité [y] est un thème étonnamment peu fréquent » et que si elle y apparaît, c'est dans la plupart des cas sous la forme du « rapport, d'habitude difficile et problématique, entre [l]es personnages et leurs mères ». Les romans de Marouane, tout au contraire, offrent un vaste répertoire de mères différentes : mère ambitieuse et protectrice de *La Fille de la Casbah*, mère(s) absente(s) de *Ravisseur*, mère irréaliste des *Châtiments des hypocrites*, mère tortionnaire de *La Jeune Fille et la Mère*, et finalement, mère abusive de *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. Chez cette auteure, il n'y a pas de livre sans le personnage important de la génitrice. Nous explorerons alors les différentes représentations du corps maternel et questions diverses qui y sont liées : le rôle traditionnel de la femme comme épouse et mère, la signification sociale de la maternité au Maghreb, les conséquences de la naissance de la progéniture féminine et masculine, la relation mère-enfant et, finalement, une image moins positive de la maternité.

### **Vocation de la femme : mariage et ses implications sociales**

Plusieurs chercheurs qui s'occupent de la maternité au Maghreb sont d'accord sur un point : « Les femmes ne sont guère définies qu'en tant que mères » (LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 85 ; voir aussi : EL KHAYAT, 2008 : 35 ; HELLER, 1990 : 18 ; MEZGUELDI, 2008 : 51 ; SEGARRA, 1997 : 64). En d'autres termes, il n'y a point d'autre fonction socialement reconnue de la femme que celle d'épouse et de mère.

Étant donné l'importance accordée au mariage considéré comme un événement qui engage toute la communauté, nous pouvons comprendre le nombre des pratiques traditionnelles liées à cette cérémonie. Dans les milieux traditionnels, les mariages sont le plus souvent arrangés et, vu que les femmes ne quittent pas la demeure ou ne le font que voilées, l'homme a du mal à choisir lui-même une épouse et a donc recours aux femmes de sa famille pour lui trouver une future mariée. Il peut aussi bien demander de l'aide aux 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" » (ZEMMOUR, 2002 : 73). Justement, ce sont les marieuses qui viennent négocier avec la mère les conditions du mariage de Djamila :

Je ne savais pas que ces femmes existaient. Je pensais qu'en ces jours, fraîchement décolonisés, la terreur éloignée, les jeunes gens et les jeunes filles s'arrangeaient entre eux avant d'impliquer leurs familles, et que ces femmes figuraient seulement dans les histoires d'un autre temps (*JFM*, 85).

La protagoniste est étonnée d'apprendre que cette « institution » fonctionne encore dans son pays. Dans les premières années de l'indépendance, les femmes et les jeunes filles croyaient que la libération de leur pays du joug de la colonisation signifiait concurremment leur émancipation des traditions, y compris des mariages décidés par les familles à l'insu ou contre le gré des intéressé-e-s. Cette vision romantique que s'imagine la protagoniste n'est pas encore devenue communément pratiquée, puisque même aujourd'hui, il n'est pas rare que les jeunes mariés ne se rencontrent que lors des noces.

La question du mariage reste liée à la possibilité de sa dissolution qui dans le cercle arabo-musulman peut prendre la forme de la répudiation. Elle consiste dans la « dissolution unilatérale du lien matrimonial à l'initiative de l'époux, sur simple déclaration » (ANDREZ, 2001 : s.p.). Quand le mari prononce la formule relative à la répudiation, la femme est obligée de quitter la demeure et revenir à sa maison familiale. Marouane dénonce cette pratique en tant que punition de l'épouse et une menace qui pèse constamment sur elle. Dans *La Jeune Fille et la Mère*, le père de Djamila recourt à ce privilège marital à maintes reprises : « il a juré ses grands dieux de la renvoyer chez son père, pratique courante chez le mien, souvent mise en exécution, largement autorisée par la loi, justement » (*JFM*, 107). Après un certain temps, le mari peut révoquer sa décision et reprendre sa femme, cela doit tout de même s'accomplir dans pratiquement les mêmes conditions que le mariage, devant l'imam et avec tous les rituels admis : « mon père informait [l'imam] de ses prochaines épousailles. – Évidemment, avec la même, répliquait mon père à l'imam. [...] – Et tu te chargeras des témoins, les mêmes si tu veux, aussi de l'orchestre et de la danseuse, mais pas les plus onéreux, ajoutait mon père » (*JFM*, 112). Le comportement de ce personnage montre qu'il a une autorité absolue sur son épouse qui est traitée comme sa propriété : elle peut être renvoyée et reprise au gré du mari.

Néanmoins, il y a certaines limites à cette pratique : la troisième répudiation devient définitive. Dans *Ravisserieur*, Aziz Zeitoun répudie sa femme « par trois fois », ce qui équivaut au divorce. L'ironie réside dans le fait qu'au fond le protagoniste ne veut pas divorcer d'avec Nayla, il prononce ces mots de manière automatique, sans penser aux conséquences. Ce n'est qu'au moment où son fils lui pose la question « Pourquoi trois fois ? » (*R*, 52) qu'il se rend compte de son acte et gémit : « Le sort s'acharne contre moi » (*R*, 53), comme s'il n'en était pas responsable. Dans le cas de la répudiation définitive, le mari ne peut reprendre son épouse qu'à condition que celle-ci conclue un nouveau mariage et soit répudiée

par son nouveau conjoint. Par conséquent, la femme devient un objet interchangeable entre les hommes, un capital symbolique qui circule parmi la partie masculine de la communauté, sans droits, ni sa propre volonté.

Ainsi la répudiation qui « vise le mode traditionnel le plus utilisé pour rompre l'union conjugale à la discrétion du mari sans justifier de motifs » (SAÏDI, 2006 : 136) constitue la plus grande frayeur de chaque épouse, aussi bien que des enfants. Djamilia craint que la réaction de son père au « flagrant délit » ne soit l'expulsion de la mère et elle s'imagine son géniteur prononcer la formule funeste : « Tu es répudiée. Répudiée. Répudiée » (*JFM*, 29), « Répudiée. Répudiée. Répudiée » (*JFM*, 28). Ces mots répétés comme un écho trahissent une grande force motrice qui en découle. Dès lors, la répudiation « accentue l'atteinte à la dignité de la femme et au sérieux que doit représenter le mariage. En effet, elle fait peser sur l'épouse une menace en la plaçant perpétuellement dans une situation intermédiaire entre la rupture et la continuation de la vie conjugale » (SAÏDI, 2006 : 136). En exposant ce phénomène dans ses récits, Marouane non seulement critique les lois en vigueur, notamment le code de la famille, qui permettent à l'homme de punir son épouse en la renvoyant de la maison, ce qui est une pratique humiliante pour la femme, mais aussi dénonce la position précaire de celle-ci et de ses enfants au sein de la société.

### Mère-avant-tout<sup>13</sup>

Nous avons mentionné l'importance du mariage, *nikâh*, dans les pays musulmans, il ne constitue pourtant « qu'un passage obligé » dans la vie de la femme « où elle se trouve toujours en attente d'un statut durable » (LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 87), celui de la mère à qui l'islam assigne une place très importante<sup>14</sup>. Cela résulte du fait qu'en islam la grossesse équivaut au *jihad* en ce qu'elle contribue à l'élargissement de l'*umma*, c'est-à-dire de la communauté des croyants (LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 84). Elle est bien entendu possible seulement dans le cadre légal du mariage, bien que « la sexualité conjugale n'a[it] pas nécessaire-

13 Terme emprunté à Camille LACOSTE-DUJARDIN (1985 : 256).

14 Le Coran le mentionne à plusieurs reprises, ainsi que des *hadiths* :

« Nous avons recommandé à l'homme de traiter avec bienveillance son père et sa mère. Sa mère le porte [en son sein] péniblement et péniblement lui donne naissance. Sa gestation et son allaitement durent trente mois. » (*Le Coran*, 46 : 15).

« Ô Messager d'Allah, quelle est la personne la plus digne de ma bonne compagnie ? » Il répondit : « Ta mère » L'homme reprit : « Qui d'autre, ensuite ? » Il répondit : « Ta mère » L'homme répéta : « Qui d'autre, ensuite ? » Il répondit de nouveau : « Ta mère » « Ensuite ? » demanda l'homme une dernière fois ; il répondit alors : « Ton père. » (rapporté par Al Boukhari (5/2227), hadith n° 5626 et par Muslim (4/1974), hadith n° 2548).

« Un Sahâbi, Jahîma, vint voir le Prophète – paix et bénédictions sur lui – et lui dit : « Je voudrais aller au front (jihad) mais je voulais prendre ton avis au préalable. » Le Prophète lui dit : « As-tu une mère (toujours en vie) ? » L'homme acquiesça. Le Prophète lui dit : « Ne t'en sépare pas car le paradis se trouve à ses pieds. » (rapporté par An Nasâ'i dans ses Sunan et par Al Imâm Ahmad dans son Musnad).

ment une fin procréative en islam comme c'est le cas dans une certaine conception catholique, mais peut aussi avoir une fin hédoniste » (FORTIER, 2010 : s.p.).

Bien que la sexualité en islam ne serve pas uniquement à la reproduction, il existe une lourde pression sociale pour engendrer une nombreuse progéniture, et cela même au cours de la nuit de noces qui, nous l'avons déjà souligné, est un événement public, d'où l'accompagnement joyeux des invités lors du premier rapport des jeunes mariés. La vie intime et le planning familial n'appartiennent pas à la sphère individuelle, car la communauté encourage et contrôle la reproduction. Marouane le montre dans *La Vie sexuelle...*, par un dialogue entre la mère de Mohamed et la fille benjamine : « Tu n'es pas encore enceinte, ma fille ? [...] – Enfin, ma mère, ça fait à peine six semaines... [de la conclusion du mariage] – Et alors ? Moi j'ai été enceinte dès la première nuit [...] » (VS, 151–152). Cette scène exprime parfaitement les attentes de la mère et aussi son franc-parler dans l'expression de celles-là. En même temps, nous voyons bien l'embarras de la fille qui n'est probablement pas habituée à ce type de discussions, assez typique pour les femmes maghrébines.

Alors que l'homme possède un grand choix parmi les fonctions et rôles à exercer dans la communauté, la femme, qui est exclue de l'espace public et inscrite dans l'espace de la demeure, ne peut se réaliser que dans la fonction de mère et d'épouse. Souvent, sa vie ne tourne qu'autour de l'entretien de la maison, de la préparation des plats et de l'éducation des enfants. Abdelwahab BOUHDIRA (1982 : 141) constate que, dans la famille traditionnelle, « la femme était réduite au rôle de ménagère et de mère de famille, procréatrice et intendante de la maison de son époux ».

Si une femme veut se réaliser en dehors de ce schéma traditionnel, si elle choisit la vie professionnelle plutôt que la vie familiale, elle suscite des remarques de tous ceux qui voudraient la voir se consacrer à sa vocation, comme dans le cas de la protagoniste de *La Fille de la Casbah* : « aucune [des voisines] ne manqua de rappeler ce qu'il me restait à faire : trouver un mari, [...] engendrer une progéniture solide et nombreuse » (FC, 81). Si l'on tolère le fait qu'une femme étudie ou travaille, cela ne peut pourtant pas se faire au détriment de ce rôle majeur d'épouse et de mère, comme en témoignent les paroles de Hadda qui rapporte la réaction d'un collègue à son célibat : « cet homme me plaignait – dans son regard la pitié et le reproche se mêlaient, s'il ne me blâmait pas, de travailler au lieu de me consacrer à l'éducation d'une famille, de ma famille, ma fonction naturelle » (FC, 39). L'activité professionnelle n'est admissible que quand elle n'empêche pas que la maison soit bien entretenue et la famille servie. Il n'est pas question que la femme néglige le mari et les enfants.

Compte tenu de l'importance de la famille dans le système social, nous comprenons pourquoi le célibat est aussi sévèrement réprimé par la société. Dans *La*

*Jeune Fille et la Mère*, une femme réprimande la mère de Djamila qui s'oppose au projet du mariage de celle-ci en disant : « le célibat est proscrit par notre religion. Qu'Allah te pardonne de l'envisager pour ta propre fille » (*JFM*, 91). Chaque génitrice maghrébine rêve de voir ses enfants se marier et devenir à leur tour parents. Cependant, l'Algérie observe une augmentation de l'âge du mariage qui pour les femmes équivaut à 29 ans et 8 mois (données de 2006), phénomène jugé par Isabelle CHARPENTIER (2012a : 65) avec réticence comme « un indicateur qui pourrait témoigner, d'un point de vue occidental-centré, d'une amélioration de la situation des femmes (à l'instar de l'élévation de leur âge moyen au mariage) [et qui] peut en réalité dissimuler des frustrations effectives et des situations non voulues ». Le risque du célibat, tout comme la stérilité potentielle pèsent sur la femme comme une fatalité en faisant d'elle une citoyenne de seconde zone. De même, choisir volontairement de ne pas se marier, ne pas avoir de famille, d'enfants, est considéré dans la culture musulmane comme irrationnel, voire absurde. Le célibat, même s'il est choisi et non imposé, peut parfois générer « le sentiment d'incomplétude et l'impossible reconnaissance socio-familiale [...], quels que soient ses réussites scolaires et ses succès professionnels » (CHARPENTIER, 2015 : 8). En d'autres termes, aucune autre fonction sociale, aussi importante qu'elle soit, ne peut, dans les yeux de la communauté, récompenser le manque de progéniture. Il semble naturel que la femme, même celle qui a terminé les études et a entrepris un travail, ne reste pas célibataire. Pourquoi d'ailleurs aurait-elle renoncé à la fonction la plus sacrée, celle de mère ?

Le rôle de la mère et de l'épouse s'associe à une multitude de tâches ménagères. Djamila constate : « Qu'est-ce le mariage, sinon une histoire de sexe ? [...] sinon une suite de tracas et de basses besognes ? » (*JFM*, 23-24). Camilla LACOSTE-DUJARDIN (1985 : 97) le confirme en disant que les femmes sont « astreintes, au bénéfice du patrilignage, à un service domestique, sexuel et surtout procréateur ». La journée typique dépeinte dans les œuvres marouaniennes est remplie de tâches traditionnellement attribuées aux femmes : « dès l'aube et à la longueur de la journée, Nora Amor pétrissait le pain, roulait le couscous, lessivait au bord de la rivière, trayait les chèvres, battait le lait... Autrement dit, elle accomplissait les tâches d'une robuste porteuse de générations [...] » (*CH*, 47). Aussi dans *La Jeune Fille et la Mère*, la protagoniste se voit contrainte à exercer toutes les tâches ménagères revenant aux femmes :

Traire puis détacher la chèvre. Nettoyer le poulailler. Ramasser les œufs. Nourrir la volaille. Attraper une poule, la ligoter par les pattes, la poser devant le robinet [...]. Balayer la cour. Pétrir le pain. Chauffer le four. Cuire le pain. Bouillir le lait. Réveiller et nourrir la maisonnée. Faire les lits. Ranger les chambres. Passer la serpillière, pièce après pièce, carrelage après carrelage. Éplucher les légumes. Mettre la marmite sur le feu. Surveiller la cuisson. Servir. Desservir. [...] Astiquer. Récurer. Briquer la cuisine, le matin, midi et soir. Bouillir

les draps, les frotter au savon de Marseille, les rincer, les essorer, les suspendre sur la terrasse, des draps en lin, qui, mouillés, décuplaient de poids. Qu'il fallait repasser. Repasser. Repasser. Par plus de 45° C à l'ombre (*JFM*, 153-154).

La liste des occupations est bien longue et comprend aussi bien la préparation des repas que l'entretien de la maison et de ses alentours. Cette énumération composée de propositions infinitives en forme de parataxes crée l'impression d'une occupation constante autour des tâches domestiques. La référence aux différents moments de la journée (« le matin, midi et soir ») intensifie ce sentiment. L'inventaire des corvées quotidiennes à n'en plus finir qui pèsent sur la protagoniste transforme celle-ci en servante, voire esclave.

Dans le cas des épouses, à toutes les occupations liées à l'entretien du foyer familial s'ajoute l'obligation de satisfaire aux besoins sexuels du mari : « Quant au service procréateur, il occupe parallèlement au service domestique la quasi-totalité du temps des femmes. Il implique une grande disponibilité sexuelle, l'épouse devant être, dans ce domaine, entièrement soumise à son mari » (LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 96). Le rôle traditionnel de la femme est incarné par la mère de Djamilia de *La Jeune Fille et la Mère*. Il est loin de ressembler à un lit de roses : « une alternance de grossesses, de fausses couches, de coïts forcés, de répudiations et de tâches ménagères » (*JFM*, 13). La narratrice le résume, sans atténuer, comme « une vie débilante à souhait » (*JFM*, 13), donc qui ne pourrait être plus décourageante, démoralisante et déprimante. Il est donc difficile de parler d'un épanouissement ou de la félicité dans lesquels la femme pourrait se complaire. Même si elle occupe une haute position dans l'espace de la maison (ce qui souvent n'est pas le cas, comme le montrent les histoires racontées par Marouane), « cela se fait au prix d'une double déchéance physiologique et psychologique » (BOUHDIBA, 1982 : 266).

Il n'est alors pas étonnant que certaines femmes essaient de fuir ce sort en recourant aux moyens disponibles du contrôle des naissances. Encore que les pratiques contraceptives ne soient interdites ni par le Coran ni par les hadiths, les avis sur leur légitimité restent partagés. Malgré cela, « en 1974, l'Algérie a mis en place un programme national de contraception, visant la sensibilisation, l'éducation et la mise en place des structures nécessaires à l'application de la contraception » (MOUTASSEM-MIMOUNI, 2001 : 30). Cette campagne a contribué à l'ouverture des P.M.I., c'est-à-dire des centres de Protection Maternelle et Infantile, et à l'accessibilité des moyens pharmaceutiques pour, si ce n'est pas limiter, au moins espacer les naissances. Cela ne veut pourtant pas dire que ces pratiques se sont généralisées, les dissentiments à ce sujet persistent encore aujourd'hui. Marouane le mentionne quand elle décrit la société algérienne des années quatre-vingt et, par la bouche de la protagoniste de *La Fille de la Casbah*, elle constate :

Les plus jeunes, qui y croyaient (aux miracles de la démocratie et à la distribution des logements) parce qu'elles assimilaient les séries télévisées et les spots appelant à l'« espacement des naissances », aspiraient à ménager leur santé. Ainsi, à l'insu d'un mari ou d'une belle-mère hostiles à la contraception, se rendaient-elles furtivement à la P.M.I. du quartier (FC, 84).

Cet extrait fait preuve qu'à cette époque la femme algérienne ne disposait pas librement de son corps, ne décidait ni de sa sexualité ni de sa reproduction qui « appartenaient » à son mari. C'est lui qui en usait comme de sa propriété, sans égard à son épouse.

Nous pourrions imaginer que les femmes instruites, celles qui ont terminé les études, soient mieux informées et plus conscientes que les autres. Ici encore Marouane nous surprend quand, dans *La Fille de la Casbah*, elle présente l'héroïne qui est une trentenaire ingénue, ignorante en matière de la sexualité et de la contraception, qui recourt aux techniques traditionnelles pour se protéger de la grossesse : « une sorte de lavage [...] fait "après" » (FC, 88), composé de « l'eau froide, vinaigrée, salée, poivrée, mixture ancestrale censée achever les spermatozoïdes » (FC, 115), mixture, comme le lecteur peut s'en douter, de faible efficacité vu qu'elle tombe vite enceinte.

La mère de Mohammed de *La Vie sexuelle...* est beaucoup plus avertie, non seulement en ce qui concerne ce que l'on doit faire pour éviter la fécondation, mais aussi pour s'arranger si elle se produit : « notre religion autorisait l'avortement avant la fin de la quatrième semaine de gestation » (VS, 79), disait-elle, ce qui est parfaitement conforme avec la position des juristes musulmans<sup>15</sup>. Elle avoue même que « sans la faiseuse d'anges de notre quartier de Blida [...] et sans la pilule de la P.M.I. de notre quartier, à Saint-Ouen, [...] [elle] aurait engendré quelque chose comme dix enfants » (VS, 78–79). Bien qu'une nombreuse progéniture assure le respect et l'admiration de la société, l'éducation d'un grand groupe d'enfants est difficile et exigeante. Pour cela, certaines mères, qui ne veulent plus agrandir la famille, mais qui n'ont pas d'accès à la contraception en tant que moyen préventif, font appel aux femmes qui pratiquent des avortements illégaux, nommées (non seulement au Maghreb) « faiseuses d'anges ». De cette manière, ayant recours aux méthodes modernes ou traditionnelles, les femmes tentent de maîtriser la reproduction.

### Progéniture féminine, synonyme du malheur

Dans le cercle arabo-musulman, la famille, étant une cellule sociale, est le premier lieu où sont reproduits les rapports de forces propres à la société patriarcale.

15 « En islam, la vie humaine ne commence que le 120<sup>e</sup> jour [...]. Cette conception autorise l'avortement (*ijhâd*) avant le quatrième mois de grossesse » (FORTIER, 2010 : s.p.).

Cela est possible avant tout à cause de sa dimension comprenant non seulement les parents et la progéniture mineure, mais aussi les descendants mâles adultes avec leurs familles respectives :

Les unités familiales, les foyers regroupent plusieurs hommes, le plus souvent le père et ses fils, avec leurs femmes et leurs enfants, et l'ensemble est placé sous l'autorité du père de famille. Les rapports au sein de ces ensembles sont très hiérarchisés entre hommes en fonction de l'âge, les cadets obéissant aux aînés, et aussi entre hommes et femmes, les hommes ayant tous, en principe, autorité sur les femmes, sans considération de l'âge, à l'exception des tout jeunes enfants (LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 94).

Cette hiérarchie privilégie le critère du sexe qui prédomine sur celui de l'âge. Ainsi, bien qu'elle soit adulte, la femme demeure sous l'autorité de son mari et de ses fils, de même que toute la progéniture féminine de la maison. Djamila remarque à propos de sa mère : « elle n'avait pas son mot à dire, comme d'habitude en somme » (*JFM*, 69). Elle veut dire par cela que toutes les décisions revenaient à la seule personne en charge, à savoir au père ; l'avis de son épouse l'intéressait peu et n'influençait que rarement ses résolutions. Par là, l'épouse devient l'exécutrice de la volonté de son mari, ce dont les protagonistes de *Ravisseur* se moquent en appelant leur mère « la voix de son maître » (*R*, 30).

Il existe cependant deux facteurs qui contribuent à améliorer le statut de la femme dans la société et sa position au sein de la famille. L'un d'eux est l'âge avancé : « à l'âge de la ménopause, le pouvoir de la femme-mère augmente très considérablement, celle-là même devient une matriarche, enfin dotée de tous les pouvoirs au sein de la famille, décidant du jeu des mariages et des alliances » (EL KHAYAT, 2008 : 41-42). Dans les romans de Marouane, les dames âgées ne sont pas présentes, la narratrice de *Ravisseur* mentionne néanmoins la tante d'Aziz Zeitoun, son « Homme de Confiance » (*R*, 35) qui jouissait de l'estime de la partie masculine de la famille due à son âge. Le second facteur est « une descendance [...] nombreuse et mâle » (BOUHDIBA, 1982 : 263). Cela explique l'euphorie de Nayla Zeitoin à la naissance de son premier petit-fils : « Mon fils unique a fait de moi une grand-mère. Et pas n'importe quelle grand-mère ! [...] La grand-mère d'un petit garçon qui sera un homme que je marierai à la belle des belles... » (*R*, 27-28).

La naissance du garçon est considérée comme une grande bénédiction pour la famille et suscite la réjouissance de toute la communauté. Déjà dans les vœux de mariage, tout le monde souhaite aux mariés sept fils (LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 86), ce qui est un résultat très difficile à obtenir. Cela s'ensuit du caractère patrilinéaire de la société qui privilégie la descendance masculine en tant qu'héritière des biens familiaux. Il faut aussi y ajouter la conviction que le sexe de la progéniture ne dépend point de la volonté de l'homme, mais de la seule volonté divine :

« Simultanément à l'insufflation de l'âme, l'ange envoyé par Dieu détermine le sexe de l'enfant et fixe son destin » (FORTIER, 2010 : s.p.). Toutefois, il y a des hommes qui sont persuadés que la responsabilité de la naissance des filles ne pèse que sur la mère. Pour ne donner qu'un exemple : à la naissance de Djamila, son père, à qui autrefois un fakir « avait prédit une descendance nombreuse et exclusivement mâle » (*JFM*, 76), a accusé sa femme d'adultère et l'a menacé de répudiation : « il terminait sa diatribe avec la promesse de s'organiser pour surprendre ma mère en flagrant délit (décidément), et qu'alors il la répudierait devant Dieu et devant les hommes, qu'il se remarierait presto avec une femme digne de ses spermatozoïdes... » (*JFM*, 77–78). De cette façon, « la maternité demeure partout exigée de l'épouse, et la stérilité – comme parfois encore la naissance de seules filles –, toujours imputée à la mère dans le passé, justifie sa répudiation » (LACOSTE-DUJARDIN, 2008 : 23).

En somme, les maris des romans de Marouane ne reconnaissent pas la progéniture féminine et soupçonnent leur femme d'infidélité à chaque fois que naît une fille (*Ravisieur, La Jeune Fille et la Mère*), puisque la descendance féminine est considérée comme une honte. À ce propos, Samira constate : « Nous avons débarqué dans la vie de mes parents comme une fatalité. Nous étions là et nous n'aurions pas dû. Ou alors seulement avec la virile protubérance tant convoitée, qui aurait fait de notre procréateur un père au sens véritable du terme, c'est-à-dire, honorable » (*R*, 31). La naissance des filles est estimée indésirable et encore une fois cela résulte de la conception de l'honneur que seules les femmes peuvent souiller. L'opinion communément partagée sur les deux sexes témoigne de leur traitement inégal : « Une fille, c'est de la dynamite ; ça vous saute à la figure à n'importe quel moment », pendant qu'« un homme est un louis d'or, que jamais rien ne souillera » (*JFM*, 106). Ce type d'avis, répétés à maintes reprises, contribue largement à l'intériorisation par les filles, dès le plus jeune âge, du sentiment d'infériorité. En témoigne parfaitement la réflexion de Djamila : « je compris tout à coup pourquoi ma naissance, ainsi que celle de mes nombreuses sœurs, avait endeuillé mon père, et pourquoi, autrefois, en Arabie, on enterrait les petites filles, vivantes, à peine nées » (*JFM*, 27). De ce passage, nous apprenons que la venue au monde de la progéniture féminine plonge la famille dans la désolation, notamment à cause du risque du déshonneur dont nous avons largement parlé dans le chapitre précédent. La protagoniste fait aussi référence à la pratique pré-islamique de l'enterrement des filles nouveau-nées vivantes (*wa'd al-banāt*), pratique réprouvée par le Coran<sup>16</sup> (voir : WALTHER, 1981 : 410). Certes,

16 « Lorsqu'on annonce à l'un d'entre eux [la naissance] d'une fille, son visage se noircit et il suffoque [de colère contenue]. Ils ne se montrent plus aux gens, par suite du malheur annoncé, partagé entre l'idée de garder [une fille venant de naître] malgré le déshonneur et celle de l'ensevelir dans la poussière. Or ça, leurs préjugés ne sont-ils pas ignobles ? » (*Le Coran*, 16 : 58–59).

de nos jours cette coutume n'est plus exécutée, toutefois l'animosité envers les filles reste répandue. L'attitude défavorable, voire hostile, envers la partie féminine de la société est bien visible dans un passage de *La Voyeuse interdite* de Nina BOURAOUI (1991 : 33) : « Fille, foutre, femme, fornication, faiblesse, flétrissures, commencent par la même lettre ». De même, le géniteur de *Ravisneur* néglige ses filles et quand enfin il se souvient d'elles, il a tendance à leur imputer la responsabilité des malheurs qui touchent la famille : « Il en avait le tournis, notre auteur, de nous dénombrier. Il se souvenait enfin de nous, de nos âges, de nos travers... Et comme à chaque cataclysme familial, il se mit à dépeindre nos défauts avec une telle ardeur que nous finissions par en être convaincues » (R, 17). En omettant leurs qualités, le père détruit leur confiance en elles-mêmes.

Le rôle de la progéniture féminine se limite à être obéissante et ne pas nuire au bon nom de la famille, ainsi qu'à aider la mère dans l'accomplissement des tâches ménagères. Rita EL KHAYAT (2008 : 41) souligne cette vocation de la jeune fille qui « à l'âge d'enfance, aide sa mère dans ses trop nombreuses maternités en devenant une deuxième mère de substitution pour ses frères et ses sœurs plus jeunes ». Marouane montre dans *Ravisneur* et dans *La Jeune Fille et la Mère* la responsabilité pesant sur les filles aînées qui s'occupent des nourrissons et qui remplacent la mère lors de ses absences, comme dans le deuxième roman évoqué :

[...] une fois ma mère partie, [...] les grosses besognes de la maison me revenaient, le nourrisson à nourrir, à torcher, à langer, le réveil de mes frères, la préparation de leurs affaires de classe et du petit déjeuner, la cuisson du pain dans le four monté dans la cour, la traite de la chèvre, le nettoyage du poulailler... (JFM, 108).

Ainsi, la jeune fille, encore adolescente, s'exerce dans l'entretien du foyer et se prépare à sa fonction future, celle de l'épouse et de la mère. La progéniture féminine constitue donc une aide importante, néanmoins « seul le fils autorise une femme à bénéficier sa vie durant de ce statut de mère, seul statut reconnu honorable par les hommes dominants » (LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 86).

## Amour maternel

Marouane dépeint le portrait de la mère surprotectrice dans *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. Au début du roman, Mohamed essaie de se libérer de l'emprise de sa mère avec qui il habite. Le lecteur peut être étonné qu'un homme de quarante ans ne soit pas devenu indépendant, mais au cours de la lecture du roman on comprend que la relation entre la mère et son fils en est la raison. La mère de Mohamed est une femme forte, dominante et autoritaire, qui aime sa progéniture d'un amour inconditionnel, mais exigeant et parfois agaçant. Il faut en chercher la cause dans le système judiciaire maghrébin qui nie les droits élémentaires des

femmes : « N'oublions que dans une société où la répudiation est si courante et si facile les maris changent, mais les enfants restent. Les enfants constituent dès lors et bien souvent le seul facteur de stabilité » (BOUHDIBA, 1982 : 262 ; voir aussi : BOULARD, 1976 : 467).

Mohamed lui-même décrit l'emprisonnement émotionnel dans lequel il vit, qui l'empêche de voler de ses propres ailes et même de se faire des amis :

[...] soumis à ma mère ? obligé de respecter ses couvre-feux ? presque interdit de sortie le samedi ? le repas dominical relevant du sacré. Contraint même d'annuler des déplacements en province et à l'étranger ? épargnant ainsi à celle qui m'a enfanté les angoisses d'un accident de voiture ou d'un crash d'avion (VS, 96).

Il est traité comme un mineur qui ne peut pas sortir le soir, qui doit rentrer à la maison avant une heure convenue. L'interdiction des voyages, même des voyages d'affaires, semble fort exagérée. Aussi d'autres réactions de la génitrice peuvent-elles paraître démesurées, sinon grotesques, comme la passion pour des bouts de papier, ayant probablement une fonction purement informative, laissés par l'aîné : « Ma mère [...] raffolait de mes lettres, même les petits mots que je lui accrochais sur le Frigidaire la plongeaient dans l'extase » (VS, 121).

Non seulement elle réagit d'une manière exaltée, mais aussi elle veut inciter des sentiments pareils chez Mohamed : « essayait-elle d'aiguiser ma jalousie, comme une amante celle de son aimé. Ma mère dépossédée de sa jeunesse et qui, pour combler ce larcin, me confondait avec l'être qu'elle aurait dû aimer » (VS, 123). Claude BOULARD (1976 : 467) explique ce comportement par l'absence du mari et, en conséquence, le transfert de l'amour sur la progéniture mâle, « la relation conjugale absente est déplacée sur le fils ».

La relation mère-fils, en quelque sorte imposée par la mère, semble avoir détérioré la relation père-fils, puisque Mohamed avoue « le désintérêt porté à son père » (VS, 84). De nouveau, cette attitude s'explique par le fait que le lien entre la mère et sa descendance reste le point de repère pour la femme et ainsi « la relation mère-enfants prime la relation mère-épouse et enfants-père » (BOUHDIBA, 1982 : 262). Il faut souligner que seul Mohamed, donc le fils aîné, le tout premier, est traité de cette manière, les autres enfants n'éprouvent pas autant d'amour maternel.

Les sentiments de Mohamed envers sa mère restent ambigus. Il l'aime sincèrement, ce qu'il exprime entre autres en disant « Chère mère, la douce des douces de toutes les mères » (VS, 121), il est aussi reconnaissant de tout ce qu'elle a fait pour lui. Néanmoins, il est conscient que cet amour devient trop pesant pour lui, qu'il l'empêche de devenir indépendant. Il appelle sa mère « la louve qui ingère ses petits » (96), ou encore « Ma mère, pot de colle. Ma mère, peau-de-colle. Ma mère, peau-qui-colle » (VS, 59). La comparaison avec la colle, surtout dans

l'expression familière « pot de colle », donc une personne dont on ne peut se débarrasser, souligne que cette relation devient pour Mohamed trop lourde, ennuyeuse et que « le respect de [sa] mère [l']empêche de voler de [ses] propres ailes » (BOUHDIBA, 1982 : 276). La volonté de couper le cordon ombilical devient donc une nécessité et constitue la raison majeure de son départ de la maison familiale : « Ma mère. Peau-qui-colle. La mienne, la peau, ma mère, inéluctablement de la tienne se décolle » (VS, 71). Dans ce cas, l'acquisition de l'indépendance peut s'avérer très difficile, étant donné que « la maturation psychologique est un attentat contre la mère. Il faut tuer en soi l'image de la mère, la profaner, la démythifier » (BOUHDIBA, 1982 : 275 ; voir aussi : BOURDIEU, 1998a : 43). Cela est assez typique de la société maghrébine dans laquelle « tous [les hommes] manifestent leur vie durant une véritable vénération pour celles à qui ils doivent la vie : leurs mères. [...] De sorte que, *in fine*, tandis que la plupart d'entre eux se montrent fort indépendants de leur épouse, ils demeurent toujours dépendants de leur mère » (LACOSTE-DUJARDIN, 2008 : 14). En ce qui concerne Mohamed, son lien étroit avec la génitrice influence fortement ses rapports avec le sexe féminin au point qu'il lui est impossible de se trouver une femme et qu'il prolonge ce célibat non souhaité.

Aussi dans *Ravisseur* Marouane nous fournit-elle un exemple d'une attitude singulière de la mère envers son fils unique :

[...] il était naturel à ma mère – précieux surtout – de créer une proximité avec la lumière de sa vie... Elle traitait mon frère comme elle traitait notre père, souvent avec plus d'égards. [...] Elle vivait des angoisses folles, dans la hantise d'un malheur, un accident qui le lui ravirait, et ne lésinait sur rien pour que son bonheur fût absolu (R, 31).

Ce passage montre, à son tour, ce que « la relation privilégiée de la mère au fils [...] prime tous les autres types de relations interpersonnelles au sein du groupe » (BOUHDIBA, 1982 : 274). Le fils aîné a le droit à beaucoup plus d'affection et d'intérêt de la part de la génitrice et il devient même plus important que le mari, ce qui est visible dans l'appellation très émotive de « lumière de sa vie » ou encore « prunelle de ses yeux », autre mot de tendresse réservé à l'aîné. De plus, l'expression « lésiner sur tout », donc ne dépenser que le strict minimum, témoigne d'un traitement privilégié de la part de la mère. Nous voyons également les mêmes angoisses liées à un malheur hypothétique qui pourrait lui enlever son enfant bien-aimé, dans ce cas un ravisement. Il faut mettre en relief que dans *Ravisseur*, roman dont l'action se passe lors de la guerre civile, ce sont les filles qui sont exposées aux risques beaucoup plus grands que le fils et l'exemple du rapt de Samira le confirme. La protagoniste semble d'ailleurs jalouse de ce traitement inégal des enfants : « ses élans de tendresse n'étant programmés que pour le genre masculin » (R, 24). Cette inégalité s'explique par le fait que « l'attachement entre

mère et fille est d'une autre nature que celle de l'homme arabe ou/et musulman avec sa mère » (EL KHAYAT, 2008 : 40–41). Marouane le dénonce en donnant des exemples de l'amour maternel qui n'est réservé qu'aux fils.

La relation entre la mère et les filles peut prendre de différentes formes dans les romans étudiés. Dans *La Jeune Fille et la Mère*, nous avons vu les humiliations qu'infligeait la mère à Djamila lors des vérifications de la virginité, ce que la protagoniste a commenté amèrement : « elle me traitait parfois comme si j'avais été la fille de sa pire ennemie » (*JFM*, 39), et les tortures auxquelles la génitrice a recouru ne font que le confirmer. Finalement, Djamila accuse sa mère de tout le mal qu'elle lui a fait, en répétant à l'instar d'un mantra : « Silence, vieille folle. Silence, mère immonde. Ne vois-tu pas que le diable, c'est toi ? [...] Silence, vieille folle. Tais-toi, mère immonde. Silence, vieille folle. Tais-toi, mère immonde. Silence, vieille folle. Tais-toi, mère immonde » (*JFM*, 141–142). Elle recourt à un adjectif très péjoratif « immonde » inculquant sa mère de l'impureté morale. Cette tirade, bien qu'elle ne soit prononcée que dans la tête de la protagoniste, constitue une véritable rébellion contre la génitrice brutale.

L'attitude de Nayla envers ses filles dans *Ravisseur* est totalement différente :

Ma mère ne nous avait jamais entretenues comme une mère entretient ses filles : elle ne s'était jamais inquiétée des signes annonçant notre puberté ; elle ne nous avait jamais expliqué ce qu'il nous fallait préserver, de qui ni de quoi nous méfier, à qui ou à quoi nous fier... Notre mère n'avait rien à voir avec les femmes siégeant en gardiennes sur les rives du Grand Bleu. En fait, elle ne gardait rien du tout : son rôle se limitait à répéter, copier, mimer notre père (*R*, 30).

Ce qui étonne, c'est le peu d'attention que la mère porte à la conduite de ses filles et à l'honneur de la famille qui en découle. Pendant que les mères maghrébines agissent d'habitude en « gardiennes des traditions », ce que la protagoniste remarque aussi, Nayla ne fait que répéter les gestes de son époux, elle nourrit ses filles plus qu'elle ne les élève, et ne se préoccupe pas de leurs besoins intellectuels, psychologiques ou affectifs. Nous pouvons tout de même chercher les raisons de son comportement dans la relation avec son mari, puisqu'à la fin de l'ouvrage, après une longue absence, la protagoniste revient complètement changée : elle a « des élans de tendresse, des mots affectueux, de l'intérêt dans la voix et dans les yeux... Notre mère à qui personne n'a enseigné les gestes et les mots d'amour... » (*R*, 190). Cela revient à dire que la mère reproduit les mêmes comportements auxquels elle avait été sujette dans son enfance et qu'elle a ensuite intériorisés.

Enfin, Marouane réserve une place pour une mère tendre et attentionnée, celle du *Châtiment des hypocrites*, « Lalla Taous, qui la chérissait peut-être plus qu'elle ne chérissait ses quatre fils » (*CH*, 9). Cette fois c'est Fatima, fille unique parmi les frères, qui devient la prunelle des yeux de sa mère. Ainsi, l'auteure ne

se montre pas sévère à l'égard des génitrices et dépeint des portraits de femmes aussi différenciés que possible.

### Côté obscur de la maternité

La culture maghrébine nous renvoie une image d'une maternité heureuse et épanouissante : « Dans le détachement que donne le sentiment de plénitude, elle promène ce ventre, véritable appendice phallique offert comme un défi au regard des autres » (FEKKAR, 1981 : 143 ; cité par LACOSTE-DUJARDIN, 1985 : 84). Étant donné la pression sociale qui pèse sur la femme, ainsi que l'amélioration potentielle de la condition féminine due à la venue au monde de la progéniture, la maternité semble être la seule possibilité de voir un jour s'assigner une place plus élevée dans la hiérarchie sociale. C'est pourquoi le manque d'enfants est perçu comme une tragédie qui brise la vie de la femme et n'est point envisagé comme un choix personnel. Pourtant, Marouane attire l'attention du lecteur sur le fait que la maternité devrait être un choix pour chaque femme. Par la bouche de sa protagoniste, elle constate : « une femme pouvait après tout ne pas avoir de désir d'enfants » (CH, 118). Outre cette déclaration, elle brosse un tableau de la grossesse tout à fait différent de celui cité plus haut. Fatima, qui pratique le métier de sage-femme, ne parle de la maternité qu'en termes spécialisés, médicaux, crus, qui ne trahissent aucune tendresse : « avoir déchiré le vagin de sa mère jusqu'à l'anus » (CH, 44), « curetage » (CH, 123), « elle était déjà très incontinente » (CH, 124), etc. Elle décrit aussi les réactions physiques du corps dues à la grossesse, comme l'incontinence citée ci-dessus ou le dérèglement de tous les sens : « Une fois son corps fécondé, tous ses sens s'affolaient » (CH, 95). Cependant, la grossesse s'avère pour la protagoniste très difficile avant tout sur le plan psychologique : elle éprouve de l'épouvante, de la frayeur, et même de l'aversion face à son état, elle se sent sclérosée, abattue : « une future mère sans fibre maternelle » (CH, 171). Elle attire aussi l'attention sur la difficulté de devenir mère : « en cinq ans, elle est tombée sept fois enceinte, l'œuf s'avérait clair, six curetages en tout » (CH, 123).

À cette vision déjà pessimiste de la maternité s'ajoute dans *Le Châtiment des hypocrites* l'expérience traumatisante de la perte du fœtus, décrite aussi sans ménagement sur quelques pages ; d'abord, les symptômes de l'imminent événement : « En se redressant, elle sent une déchirure, trois fois rien, un chatouillis, se produire quelque part dans son ventre » (CH, 184), ensuite la réaction de la protagoniste : « Elle se donne des gifles, puis des coups de poing, dans le torse, au ventre, une onde de douleur laboure ses entrailles. [...] La douleur dans son ventre est de plus en plus vive » (CH, 187) ; et finalement l'expulsion de l'embryon :

Elle serre les cuisses sur sa main qui obstrue la fente de son sexe. Les spasmes redoublent. Elle écarte les cuisses, ferme le poing, l'introduit avec force dans son vagin, où il ne tient plus. L'instant d'après, fixant le fœtus déchu sur le parquet souillé, elle barbote dans une mare de sang (CH, 188).

La description de cet avortement involontaire est choquante. Les termes utilisés, comme « la fente de son sexe », « le vagin », « le fœtus » appartiennent eux aussi au registre spécialisé, propre au personnel médical, sont complètement dépourvus d'affection, comme si la protagoniste exécutait cette procédure sur une tierce personne et non sur elle-même. Le déroulement de cette fausse couche, ainsi que sa suite (la protagoniste brûle le fœtus dans la cheminée de son appartement) doivent être mis sur le compte de sa maladie mentale, qui se manifestera pleinement à la fin du roman.

Ce n'est pourtant pas le seul exemple de la fausse couche dans les œuvres marouaniennes ; dans *La Jeune Fille et la Mère*, elle arrive également à la mère qui « montrait tous les signes d'une fausse couche imminente » (JFM, 129). Les femmes, éduquées plus traditionnellement, connaissent mieux leur corps et observent tous les symptômes qu'il manifeste. En plus, elles transmettent ce savoir à leurs filles qui un jour deviendront mères à leur tour. Non seulement ce sujet n'est point tabou dans la société, mais aussi les filles, surtout les aînées, sont bien averties et préparées à aider la mère si un avortement involontaire se produit : « Sans qu'elle eût à me le demander, je connaissais la chanson, avec la paume des mains, j'appuyai sur son bas-ventre, d'abord doucement, puis de plus en plus fort. L'eau commençait à bouillir, [...] et le dernier flot de sang fut expulsé » (JFM, 139). Djamila remarque qu'elle « connaît la chanson », ce qui signifie qu'elle sait comment agir, elle connaît les gestes nécessaires puisqu'elle les a déjà exécutés plusieurs fois<sup>17</sup>.

Néanmoins, deux angoisses liées à la maternité accompagnent la femme : la grossesse en dehors du cadre légal et la stérilité. Tout d'abord, l'incapacité d'avoir les enfants, aussi bien à cause de la stérilité que faute de mari, apparaît comme le plus grand malheur de la femme :

Ce que vouait en réalité l'intendant, c'est que Mlle Bouchnaffa avait largement passé l'âge d'avoir une vie « normale ». J'étais devenue une baira, une vieille fille, j'allais croupir sur les estrades du lycée, assistant, impuissante, au déferlement de quelques générations. Et ma matrice se ratatinerait comme une peau de chèvre au soleil (FC, 39).

Camille LACOSTE-DUJARDIN (1985 : 93) observe que « [l]es non-mères ne peuvent être qu'en attente de maternité : c'est le cas des fillettes et de jeunes

17 Rappelons que Djamila résume la vie de sa mère comme « une alternance de grossesses, de fausses couches, de coïts forcés, de répudiations et de tâches ménagères » (JFM, 13).

filles, ou bien elles n'ont pas d'existence sociale reconnue : c'est le cas des femmes stériles ».

Par ailleurs, la sexualité et la reproduction n'étant envisagées que dans le cadre du mariage, la femme qui tombe enceinte sans être mariée se met en danger du côté de la partie masculine de sa famille : « les maternités "naturelles" sont le plus souvent drastiquement sanctionnées par des crimes d'honneur » (LACOSTE-DUJARDIN, 2008 : 24)<sup>18</sup>. Cela explique pourquoi Hadda de *La Fille de la Casbah* supporte très mal sa grossesse : « la boule de chair qui se ramifiait, grignotait mes cellules, suçait mon sang, se développait inéluctablement en moi » (FC, 188–189). La protagoniste ne considère pas son enfant comme un être humain, mais plutôt comme une maladie qui détruit son corps, à la manière des cellules cancéreuses. Cette métaphore laisse paraître sa frayeur due aux conséquences désastreuses de son état.

Nous pouvons alors constater après Abdelwahab BOUHDIBA (1982 : 264) : « Angoisse des matrices vides, terreur des fausses couches, obsession des naissances féminines répétées, malchance des mortalités infantiles, telle est la quadruple hantise de la mère arabe ». L'image de la maternité qui ressort des œuvres marouaniennes confirme la condition souvent difficile de ce corps maternel maghrébin.

\*\*\*

La maîtrise de la procréation constitue un véritable enjeu de pouvoir. Dans la société maghrébine, le corps de la femme en tant que mère n'est soumis qu'à des fins reproductives de la société patrilinéaire : son objectif est de procurer des croyants, de préférence mâles, à la communauté religieuse. Pourtant, en dévoilant le côté obscur de la maternité, les protagonistes marouaniennes prouvent que les femmes maghrébines cherchent à reprendre le contrôle de leur corps. Elles démontrent également qu'un modèle unique de la maternité n'existe pas, que le corps maternel est pluriel et diversifié.

### CORPS RÉIFIÉ OU CORPS-OBJET

Comme le démontrent nos analyses, la femme maghrébine n'a aucune autre fonction reconnue par la société que celle d'épouse et de mère qui la contraignent à être soumise à la volonté du mari-patriarce. Ainsi se voit-elle enfermée « dans un double rôle : d'objet de jouissance et de génitrice. Dans un cas comme dans

.....  
 18 Rita EL KHAYAT (2008 : 35) remarque à ce propos les dangers qui menacent les femmes enceintes et sans mari dans différentes parties du monde arabo-musulman : « au Nigeria ou au Moyen-Orient, au Pakistan ou en Iran, dans tous ces pays musulmans : elles sont, soit condamnées à mort, comme au Nigeria, soit victimes du crime d'honneur, dans tout le Moyen-Orient arabe ».

l'autre nous avons affaire à une femme-objet » (BOUHDIBA, 1982 : 261). Nous étudierons alors à présent les différentes formes de la réification du corps féminin, tout d'abord soumis aux dictats de la beauté traditionnelle et choyé par des rituels de purification, ensuite objet des fantasmes masculins et finalement victime de la violence tant domestique que guerrière.

### Canons de beauté maghrébins

Dans les sociétés maghrébines, « les rôles, les habits, les canons esthétiques, les attitudes et les gestes féminins sont fixés par le sens et les valeurs sociales correspondant à la vision traditionnelle de la femme idéale, épouse et mère » (TLILI, 2002 : 55). Cette vision détermine clairement quel corps féminin peut garantir une progéniture nombreuse et saine et par conséquent quel corps est à désirer. Il faut noter que peu de protagonistes marouaniennes s'inscrivent dans les canons de beauté traditionnels en vigueur au Maghreb, où « la corpulence autant que la blancheur de la peau représentent encore le modèle préférentiel en matière d'esthétique féminine » (TLILI, 2002 : 57) ; elles sont toutes plus proches des modèles européens que maghrébins. Hadda de *La Fille de la Casbah* est dotée d'une apparence qui n'attire pas les mères cherchant une femme pour leur fils et l'empêche de trouver des prétendants pour sa main :

[...] trop maigre, beaucoup trop brune pour séduire les mères dans les hammams ou lors des mariages. En revanche, mes yeux verts-comme-la-menthe et ma taille de guêpe – même si je suis petite – attirent qui va au cinéma, voyage en Europe, apprécie les créatures des défilés de mode (FC, 48).

Les critères de beauté traditionnels mettent en valeur des formes plantureuses qui sont considérées comme preuves d'une bonne santé et garants de la fécondité puisqu'« il existe une correspondance entre le modèle de la corpulence et la destination sociale, celle de la femme bien portante et saine, des qualités indispensables pour acquérir le statut d'une "vraie femme" » (TLILI 2002 : 57). Les filles minces et sveltes semblent trop faibles pour enfanter une nombreuse progéniture. Les normes occidentales associant la souplesse à un bon état physique et imposant la minceur comme un idéal à atteindre, provoquant une frénésie de régimes-miracles et des complexes chez des filles et femmes qui s'en écartent dans les sociétés occidentales ont peu d'impact dans les pays nord-africains. Bref, les femmes qui en Occident seraient jugées comme attirantes en Algérie sont souvent considérées comme indésirables et par conséquent incasables. C'est notamment le cas de Hadda, mais aussi de la mère de Mohamed de *La Vie sexuelle...* qui, dans sa jeunesse, était « maigre et noire, donc impossible à caser » (VS, 28).

Par contre Djamilia semble s'inscrire dans les canons en vigueur, bien que l'auteure nous fournisse très peu de détails sur son apparence. La narratrice remarque : « je n'avais pas encore quatorze ans, mais je mesurais près d'un mètre soixante, aussi haute que ma mère, et pubère depuis des lunes » (*JFM*, 92). Dans cette description sommaire, l'attention est portée sur la maturation sexuelle de l'adolescente qui, malgré son jeune âge, ressemble déjà à une femme adulte. Encore que cela ne soit pas exprimé explicitement, sa nubilité est visible dans l'apparition des caractères sexuels secondaires, tout comme jadis dans le cas de sa mère : « vers onze ans [...], les stigmates de la féminité bel et bien en place » (*JFM*, 15). Le recourt au mot « stigmates » qui évoque une maladie, « signe clinique permanent d'un état morbide » ou bien « signe laid ou honteux » (*Le Grand Robert*), associe la féminité à un état non souhaitable. Cela s'explique par le fait que jusqu'à la puberté, la fille a beaucoup de liberté (elle peut notamment demeurer en compagnie des garçons, jouer avec eux, s'amuser, courir, etc.) et que la ségrégation sexuelle commence dès l'apparition de ces marques de la maturité physique qui relèguent la femme à la sphère privée de la maison, en annihilant cette liberté enfantine.

Parmi les héroïnes marouaniennes, seule Neyla de *Ravisseur* a un portrait plus détaillée :

À trente-sept ans, ma mère était encore belle. Ni les parturitions, ni le dur labeur, ni les déchirantes angoisses, ni sa vie de recluse n'avaient en rien altéré sa peau douce, son teint laiteux, sa chevelure luxuriante, ses yeux de braise sertis de cils touffus et recourbés, sa statue sculpturale, son ventre plat... (*R*, 60).

Dans cette description, la narratrice s'attarde sur certains éléments de l'anatomie féminine mis en avant pour témoigner de la perfection de Nayla : la peau, le visage et la silhouette. Le corps de l'héroïne est représentatif de la beauté traditionnelle maghrébine, notamment grâce à sa taille et à la blancheur de sa peau. Cette dernière caractéristique ajoute à l'apparence un trait de dignité et d'élégance qui non seulement accroît sa grâce, mais aussi sous-entend son appartenance à une meilleure espèce sociale :

Le teint blanc marque également la féminité et attire l'homme maghrébin qui y voit une marque de pureté et de chasteté. La blancheur reste dans l'imaginaire maghrébin un symbole d'angélisme, de sainteté et pureté. La femme au teint blanc n'est pas seulement belle et en bonne santé, elle appartient également aux catégories situées en haut de l'échelle sociale (TLILI, 2002 : 57).

Nous pouvons constater d'une manière générale que le monde musulman attache une grande importance au physique. Dans les cultures les plus orthodoxes,

dans lesquelles les femmes sont entièrement cachées de la vue des hommes par un voile intégral, les hommes sont obligés de faire confiance aux goûts des membres féminins de leur famille en ce qui concerne le choix de la future épouse. Il n'y a donc point de place pour des goûts individuels de l'homme, les canons sont très unifiés pour correspondre aux besoins de chacun. En plus, les femmes sont souvent exemptes d'éducation, privées de savoir et de possibilité de s'épanouir intellectuellement, et leur seul atout sur le marché matrimonial, outre l'honneur, reste automatiquement la beauté.

Certes, le Maghreb ne fait pas partie des régions musulmanes les plus orthodoxes, mais pour les milieux plus traditionnels, que l'on peut aussi y trouver, ces valeurs restent d'actualité. Ainsi, Hadda Bouchnaffa remarque que « [l]e bonheur d'une femme tout comme sa beauté et son honneur sont proportionnels à la longueur de ses cheveux » (*FC*, 16). Cela étant, une longue chevelure de la fille contribue à sa beauté et constitue le symbole de l'honneur de celle-ci. Analogiquement, le fait de couper les cheveux à une femme égale à une punition. La mère de Hadda, Lla Fatma, fait à plusieurs reprises un rêve dans lequel quelqu'un coupe les cheveux de sa fille ou bien elle se les coupe elle-même. Ces rêves l'angoissent, car elle y voit un signe de malheur.

La coupe de la chevelure effectuée pour châtier une femme adultère a été connue dans plusieurs cultures et elle apparaît donc comme une condamnation intemporelle dont l'objectif est d'opprimer les femmes violant certaines règles constituées par la communauté. Bien que sa signification particulière puisse changer selon le contexte d'application, cette sanction a une connotation sexuelle visible. D'une manière symbolique, elle cause l'humiliation, mais aussi vise le pouvoir séducteur de la femme, en lui infligeant une marque publique en même temps qu'une forme de purification. Enfin, la coupe est un châtiment visible plusieurs mois. Dans *La Jeune Fille et la Mère*, quand la mère de Djamila découvre son délit, elle lui fait tout de suite couper les cheveux :

Je me mis à genoux et elle pencha ma tête vers l'avant. Puis ramena mes cheveux de façon à ce qu'ils couvrissent mon visage. [...] mes frères coupèrent, mèche après mèche, jusqu'à ce que le sol en fût jonché. [...] En deux temps trois mouvements mon crâne était aussi lisse qu'un œuf d'autruche (*JFM*, 147-148).

Cette punition a pour but de montrer au village entier la honte de l'adolescente, ainsi que de faire savoir que les parents ont sévèrement réprouvé le comportement de la jeune fille ; c'est avant tout une stratégie pour sauver l'honneur de la famille que Djamila avait sali par sa mauvaise conduite<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> En ce qui concerne d'autres éléments de la peine infligée à la protagoniste, nous allons y revenir dans la partie consacrée à la violence domestique.

Dans la société où le corps de la femme constitue un capital marchand interchangeable sur le marché matrimonial, la valeur de ce corps se compte alors par rapport à son évaluation symbolique – l'honneur –, ainsi que physique – la beauté. En ce qui concerne cette deuxième propriété, l'accent est mis avant tout sur les formes plantureuses, la blancheur de la peau et la longueur des cheveux. Ces marques corporelles, lorsqu'elles sont conformes aux canons traditionnels, deviennent l'extension et le garant de la valeur symbolique. Par conséquent, les Maghrébines consacrent beaucoup de temps à soigner ce corps à l'instar d'un objet précieux.

### Corps en tant qu'objet précieux

Dans la culture maghrébine, la toilette occupe beaucoup de temps et exige des soins particuliers. Cela résulte notamment de la religion musulmane qui attache de l'importance à la propreté du corps : « la vie du musulman est une succession d'états de pureté acquise puis perdue et d'impureté effacée puis retrouvée » (BOUHDIBA, 1982 : 59).

Nous pouvons suivre les préparatifs liés au corps lors de la toilette de Hadda qui s'apprête « dans la douleur à franchir le grand pas » (FC, 25), à savoir à la première visite dans la maison de son amant. Elle va au salon de beauté où elle subit « l'épilation à la cire chaude » (FC, 25), après, elle se fait « limer, polir, vernir les ongles des mains et des pieds » (FC, 27) ; ensuite, elle se fait une session au hammam, et finalement, au salon de coiffure (FC, 27–29). Tous ses préparatifs ont pour but de préparer son corps à la première rencontre intime avec un homme. D'habitude, dans la culture musulmane, la femme étant obligée de garder sa virginité jusqu'à la nuit de noces, les soins auxquels Hadda se soumet reproduisent le schéma du rituel que subit l'épousée avant le mariage. La protagoniste en est consciente, elle dit :

J'avais avec moi toutes sortes de produits que je n'utilisais guère pour mon bain hebdomadaire. Du cabas en Nylon usé [...], je sortis l'argile qui assouplit le cheveu et adoucit la peau, le henné parfumé au girofle, une fota<sup>20</sup> de satin encore dans son emballage et le flocon d'huile essentielle de jasmin que ma mère rangeait précieusement au fond d'une malle en prévision du bain de noces de son unique fille (FC, 27).

Cet aveu, ainsi que la liste des cosmétiques destinés à ce bain exceptionnel sont une preuve de l'importance de ce rituel dans la culture maghrébine. Il faut souligner qu'il s'agit seulement des produits traditionnels et naturels (argile,

.....  
20 FOTA = une pièce de tissu en forme d'une courte robe couvrant le tronc, utilisé par les femmes maghrébines durant et après le bain.

henné, huile essentielle), utilisés par des générations de femmes pour avoir leurs corps apprêtés lors de la première rencontre avec le mari. Surtout, l'épilation, énoncée plus haut, constitue une étape très importante dans la préparation de la jeune mariée à la nuit de noces. Comme remarque Malek CHEBEL (2003 : 104–105), il y a deux raisons majeures de ce rituel :

Outre la conception courante qui tient les phanères du corps pour le siège des forces maléfiques [...] il faut noter ce retour vertigineux vers l'enfance de la mariée par la suppression systématique des signes apparents de sa maturité physique. Retour à l'Éden de l'enfance et, symboliquement, à une sorte de jouissance morbide de la féminité inachevée, autrement dit d'un corps plus vierge que nature.

Il s'agit donc d'exorciser le corps de la femme et lui conférer une apparence pure, chaste, innocente pour qu'il corresponde parfaitement à l'idéal collectif d'une fille vierge. Les apprêts auxquels soumet son corps la femme avant de s'initier à la vie sexuelle font donc partie des comportements traditionnels caractéristiques pour ce cercle culturel.

Nous voudrions aussi nous attarder délibérément sur le *hammam*, puisque l'endroit où le corps est soumis à tous les soins évoqués occupe une place très importante dans la culture maghrébine. Il sert non seulement à purifier le corps, mais avant tout il constitue le lieu de rencontres hebdomadaires entre femmes. Il permet la circulation des savoirs et l'échange des rumeurs, il contribue à tisser des liens sociaux. Néanmoins la promiscuité physique qu'il crée – en tant que « lieu fortement érotisé » (BOUHDIBA, 1982 : 203) –, suscite fréquemment la peur des hommes qui, s'imaginant la volupté des corps féminins, interdisent à leurs femmes d'y aller : « Mais le plus grave, c'est qu'il m'interdit tout [...] Même le hammam, il me l'interdit, les démons habitent la femme qui voit la nudité d'une autre, qu'il dit » (FC, 103). Une partie de cet imaginaire fantasmé par les hommes est vraie, car « la nudité intégrale [...] des femmes est presque partout la règle » (BOUHDIBA, 1982 : 203). Il faut aussi souligner le manque de pudeur qui caractérise ces endroits où les regards importuns, voire les caresses et les attouchements, ne sont rien d'extraordinaire. Fatima évoque l'intimité des femmes de ses souvenirs : « Au hammam, dans le patio de la maison natale, comparant [ses pieds] à ceux d'une sultane, les femmes les lui touchaient, les lui palpaient, à en frôler l'indécence » (CH, 96–97). Ainsi, le bain maure permet d'entourer de soins le corps de la femme, mais aussi d'estimer la valeur du corps d'autrui, tellement utile lors des transactions matrimoniales.

## Corps fantasmé, objet des désirs masculins

Le dernier roman de Marouane propose une représentation différente du corps féminin : celle d'un homme. Le protagoniste de *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, un homme inexpérimenté en amour, prend la décision de rompre avec sa chasteté et de goûter aux plaisirs d'une vie sexuelle riche en expériences diverses. Il se voit déjà en Casanova, « félin en chasse » (VS, 100), subjuguant toutes les dames rencontrées, sans pour autant le but de former un couple : « Mon objectif étant d'en emballer un maximum. D'établir des relations aussi brèves que volcaniques. De m'engloutir dans le stupre et la luxure. Jusqu'à satiété [...]. Jusqu'à l'épuisement. Des sens. Aussi de cette réserve d'hormones que tout homme se doit d'évacuer » (VS, 114). Il ne veut pas nouer de relations solides sur le plan émotionnel ou social, donc il ne prête pas attention à la qualité de ses futurs rapports, mais seulement à leur quantité.

Or, le protagoniste divise le deuxième sexe en deux catégories : en objets sexuels (les Occidentales) et en épouses potentielles (les Maghrébines). Cette division est due à la différence qu'il croit observer entre les comportements des Occidentales, libérées, qui ne sont pas soumises à des contraintes religieuses, et des musulmanes. Mohamed est conscient que le *statut* de la femme maghrébine est dicté par la religion et la tradition, et qu'elle est traitée comme mineure à vie, souvent « voilée, occultée, interdite » (LAGRANGE, 2008 : 10). Elle est continuellement soumise à l'homme, tout d'abord au père, ensuite à l'époux. L'islam en tant que religion dominante renforce et légitime le patriarcat en donnant aux hommes des arguments religieux prouvant leur supériorité sur les femmes : « La primauté de l'homme sur la femme en effet est totale et absolue. La femme procède de l'homme. [...] Elle est chronologiquement seconde. C'est en l'homme qu'elle trouve sa finalité. Elle est faite pour sa jouissance, pour son repos, pour son accomplissement » (BOUHDIBA, 1982 : 19–20). Le protagoniste considère les femmes musulmanes selon l'optique de l'islam, conformément à laquelle la femme est sexuellement accessible seulement si elle est une épouse légitime. Encore qu'il n'ait pas l'intention de se marier, il n'a pas non plus « l'intention de profaner une musulmane » (VS, 57). Il exclut alors du champ de ses conquêtes les filles « du bled » et se retourne vers les Parisiennes : « les Blanches blondes, brunes, rousses, les yeux bleus, verts, gris, violets, marron [...] émancipées des conventions, des fans de *Sex and the City* » (VS, 40–41) et « habituées de la pilule et du préservatif, libres du corps et d'esprit » (VS, 57), « [d]es femmes à tout va, vite fait bien fait. Des apologistes des relations sans suite et sans retour. Ni engagement pour la vie. Ni procréation » (VS, 60). Le désir de faire l'amour aux femmes blanches s'explique entre autres par le complexe d'infériorité exposé par Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (FANON, 2011) : selon l'essayiste, la relation

coloniale se joue aussi sur la scène des fantasmes, des rêves, des désirs sexuels. Avoir des rapports sexuels, c'est prendre la possession du corps, c'est dominer, ce qui, dans le contexte des problèmes de Mohamed avec son identité en tant que Maghrébin francisé, paraît être une revanche subconsciente sur la France et ses femmes.

Mohamed fantasme aussi du sexe féminin qu'il ne connaît qu'à travers les représentations symboliques : « combien de fois avais-je, à l'heure du déjeuner, traîné au musée d'Orsay pour y contempler la rousseur dominante de *L'Origine du monde* » (VS, 169). Son attitude est une belle illustration de la notion de l'objectification sexuelle dont nous pouvons parler dans les situations suivantes :

Sexual objectification occurs whenever a woman's body, body parts, or sexual functions are separated out from her person, reduced to the status of mere instruments, or regarded as if they were capable of representing her (Bartky, 1990). In other words, when objectified, women are treated as bodies – and in particular, as bodies that exist for the use and pleasure of others (FREDRICKSON, ROBERTS, 1997 : 175<sup>21</sup>).

Mohamed morcelle le corps de femme en parties purement sexualisées, comme les seins : « les seins ronds et fermes et palpitants tels des pigeonneaux » (VS, 115, 182, 205, 238) ou les organes génitaux : « Explorer une femme. Ses dédales. Fentes et raies. Ses relents » (VS, 53), « toutes ces sécrétions douces comme le miel, odorantes comme le musc » (VS, 21, 186). Le protagoniste est obsédé par sa sexualité trop longtemps retenue, et il cherche partout la possibilité de donner libre cours à ses pulsions. Nous pouvons aussi chercher une explication alternative de son comportement dans la théorie de Philip Roth qui constate que l'homme « se débat furieusement contre l'omniprésence maternelle qui l'empêche de grandir » et contre laquelle il ne connaît qu'une seule défense : réduire toutes les femmes « à l'état d'objets sexuels masturbatoires » (cité d'après BADINTER, 1992 : 94), ce qui paraît congru dans le contexte de la relation étouffante du protagoniste avec sa mère.

Driss, un cousin de Mohamed et son *alter ego* à rebours, l'incitait à goûter aux plaisirs de la chair. Bien que les deux soient musulmans, ils avaient des interprétations divergentes de leur religion. Driss démontrait qu'en islam « le sexe plaide non coupable », ce qui « [l]'autorise à copuler [s]on content » (VS, 76). Cette vision de la religion lui permettait d'avoir deux femmes légitimes (même en France !) et un nombre indéfini de concubines, ainsi que d'organiser des orgies

---

21 « L'objectification sexuelle a lieu lorsque le corps de la femme, les parties du corps ou les fonctions sexuelles sont traités séparément de sa personne, réduits à de simples instruments, ou considérés comme représentant son essence. En d'autres mots, quand elles sont objectivées, les femmes sont traitées comme des corps, et particulièrement comme des corps existant pour l'usage et le plaisir des autres ». [trad. M. M.]

ou des partouzes, que Mohamed appelait « des transgressions » et Driss « une offrande du Très-Haut » (VS, 76).

Néanmoins, Driss, contrairement à son cousin, ne s'intéressait guère aux femmes occidentales, seulement aux filles d'origine maghrébine, nées en France. Il prétendait que les femmes venues du Maghreb étaient « des déchaînées, trop rebelles, trop politisées pour tenir une maison » (VS, 74). Cette conviction pourrait s'expliquer par le fait que les femmes nées et éduquées aux Maghreb ont connu le poids de la ségrégation traditionnelle des sexes et de la domination masculine, donc, une fois la société les opprimant quittée, elles goûtent à la liberté et n'ont plus intérêt à se laisser de nouveau assujettir. Surtout l'adjectif « déchaînées » nous semble signifiant, car il met en évidence les sentiments d'emprisonnement et de ligotage vécus dans leur pays d'origine. Par contre, les filles nées en Europe, d'une part, se sentent plus libres grâce à la société occidentale qui leur donne beaucoup plus de liberté que les sociétés musulmanes, mais de l'autre, élevées dans le respect des traditions de leurs géniteurs, elles reproduisent ce modèle dans leurs relations. Il faut aussi souligner que leur famille, qui se trouve aussi en France, veille à leur bon comportement, bonne conduite et à leur honneur, pendant que les immigrantes acquièrent une vraie indépendance. Selon la même optique, Mohamed, qui ne cherchait pas une compagne pour le reste de sa vie, mais un assouvissement immédiat des sens, ne se tournait pas vers les femmes partageant les mêmes origines.

Malgré les différences dans l'approche à la sexualité humaine sur la terre, les deux cousins partageaient la vision du paradis : lieu des jouissances sensuelles et sexuelles et d'« un orgasme infini et éternel » (BOUHDIWA, 1982 : 105), peuplé de houris, créatures célestes parfaites, des vierges éternelles<sup>22</sup>, « le plus grand fantasme du monde arabe et de l'islam » (CHEBEL, 2012 : 55). Mohamed le décrit à sa compagne, Djamilia, de la manière suivante : « Chaque fois que l'on couche avec une houri, on la trouve vierge. La verge de l'Élu ne se replie pas. L'érection est éternelle. À chaque coït correspond un plaisir, une sensation délicieuse, tellement inouïe en ce bas monde que, si on l'y éprouvait, on tomberait évanoui » (VS, 211–212).

22 Les versets du Coran traitant des houris :

« [des créatures] vertueuses et belles [...] blanches, cloîtrées en des tentes. [...] Aucun homme ni démon ne les aura auparavant touchées. [...] Elles seront accoudées à des coussins verts, sur des tapis épais d'une merveilleuse beauté » (*Le Coran*, 55 : 70–76).

« [Là, il y aura] des [créatures] aux grands yeux noirs semblables à des perles en [leur] écrin, en récompense de leurs œuvres [sur terre] » (*Le Coran*, 56 : 22–24).

« [Des créatures prendront place sur] des lits surélevés. Nous les avons formées à la perfection, et faites vierges gracieuses et d'égale jeunesse » (*Le Coran*, 56 : 34–37).

Encore à l'époque où il était un bon islamiste, le protagoniste et son frère cadet, Mahmoud, récitaient à tour de rôle le Coran en une sorte d'hymne chantant les louanges du paradis musulman :

- Dans ces Jardins seront des vierges bonnes, belles, des houris cloîtrées dans des pavillons [...].
- Que l'homme ni démon n'aura touchées avant eux.
- Ces belles aux seins formés, d'une égale jeunesse.
- Des femmes belles comme le rubis et le corail.
- Des houris que Nous avons formées en perfection.
- Chaque homme dispose de soixante-dix alcôves.
- Sur chaque alcôve est disposé un lit.
- Sur chaque lit une houri attend l'Élu. Tu te rends compte, mon frère, soixante-dix vierges pour un seul homme (VS, 126–127).

Cette vision est bien évidemment destinée au croyant mâle : « l'homme étant le destinataire principal de toute cette "logistique" de la chair et du sang, contrairement à la femme, même très grande croyante » (CHEBEL, 2012 : 52). Le protagoniste est parfaitement conscient qu'une telle conception est phallocratique et ne prend pas en compte les femmes et leur sort, « toutes les pieuses de la terre qui, elles, ne bénéficieraient pas de l'équivalent des soixante-dix houris » (VS, 133).

Tout cela fait preuve d'une extrême réification du corps de la femme qui aboutit à son effacement en tant que sujet. Elle devient femme-objet. Cet état de choses découle de la religion musulmane et de sa conception de la sexualité : « le système s'est transformé trop souvent en un don-juanisme à peine déguisé. [...] L'Arabe est un Don Juan né qui a trouvé dans le fiqh le meilleur allié » (BOUHDI-BA, 1982 : 273).

### Corps agressé : violence domestique

La réification du corps féminin commence souvent dans la famille. La violence domestique, comme d'ailleurs partout dans le monde, touche le plus souvent la partie féminine de la maisonnée : la mère et/ou les enfants. Nous avons dit et redit que dans le cercle culturel arabo-musulman le traitement inégal des enfants de deux sexes est une norme. L'attitude différente envers les filles peut parfois prendre les formes de maltraitance.

Dans *La Jeune Fille et la Mère*, le père ne voulait pas voir sa fille nouveau-née pendant les premiers huit mois de sa vie, les femmes de la maison devaient faire tout pour dérober le bébé de la vue de son géniteur. Ensuite un jour, en la voyant par hasard, il s'est étonné de ce qu'« elle n'a[it] rien d'une fille » et a décidé de

l'habiller comme un petit garçon<sup>23</sup> et de l'appeler dès lors « Djamel ». Cet état a duré quelques mois, jusqu'au moment où elle a commencé à ressembler à une fille et c'est alors que le père a arrêté de s'intéresser à elle : « Ensuite, il ne dit plus un mot, à mon sujet, il ne nomma plus, ni Djamel ni Djamila, il ne s'inquiéta plus de mes besoins, je ne comptais plus, je n'existais plus, ou seulement pour prendre des coups de pied dans le tibia » (*JFM*, 80). Ce changement a dû être d'autant plus difficile pour la fille qu'elle avait pu connaître l'attention et l'attachement que le père portait à sa progéniture masculine. Qui pis est, les sentiments positifs manifestés envers Djamila se transforment en hostilité qui prend souvent la forme d'agression physique. La protagoniste se souvient de la maltraitance subie en appelant le géniteur son « bourreau » (*JFM*, 81) : « Il me donnait ces coups, le bouffon, pour faire rire les autres. Qui riaient. Mais aussi et surtout pour montrer qu'il contrôlait sa progéniture du sexe féminin, qu'il ne la reconnaissait pas, qu'elle lui avait été imposée » (*JFM*, 81). La réaction des invités qui trouvent le comportement du père hilarant fait preuve que ce type de traitement des filles est communément accepté. Djamila attire aussi l'attention du lecteur sur le fait que la violence n'est pas une réponse à une faute quelconque, mais constitue une manière de montrer sa supériorité masculine. Le père bat sa fille seulement parce qu'il peut le faire, il a toute autorité sur elle. Cette attitude envers les êtres plus faibles résulte de la nécessité de prouver sa qualité d'homme : dans les sociétés patriarcales, « la virilité se mesure à l'aune de la violence qu'on est capable de commettre contre autrui, les dominés et singulièrement les femmes, au nom de l'exercice, de la démonstration ou du rétablissement de la domination » (*MERCADER, HOUEL, SOBOTA, 2009 : 41*).

Cependant, la violence n'est pas le domaine exclusif des hommes. En dépeignant la relation entre Djamila et sa mère, Marouane montre que les mères peuvent aussi être tortionnaires. Dans ce cas, l'agression déversée par la génitrice à la suite du « délit » de la chair est encore plus pénible, car à la fois physique et psychique :

[...] elle appelait à l'aide mes frères, et m'attachait au tronc d'un palmier. Munie d'une corde mouillée, elle me battait jusqu'au sang. Quand elle n'en pouvait plus, à deux doigts de l'évanouissement, elle céda la corde à mes frères. – Allez-y, de toutes vos forces, soyez des hommes, ne vous laissez pas montrer du doigt, et si elle meurt, j'en assume la responsabilité, leur disait-elle (*JFM*, 159).

---

23 La pratique de déguiser la fille en garçon est connue dans certains pays du monde arabo-musulman et est appelée *bacha posh*. Cette pratique consiste en « une permutation de sexe » qui « permet de traiter des filles biologiques socialement comme des garçons pour répondre au manque de fils » (*GUILMOTO, 2015*). Observée notamment en Afghanistan, cette coutume permet à la famille privée de la progéniture masculine de sauver l'honneur en traitant une fille comme garçon jusqu'à la puberté.

La punition est appliquée dans la cour de la maison, afin de l'exposer à la vue publique et faire taire des voix potentielles soupçonnant les parents d'être trop indulgents à l'égard de la « fornicatrice ». Non seulement la mère elle-même lève la main sur sa fille, elle contraint ses fils à donner des coups en son nom. Son encouragement à la violence, « Soyez des hommes » sous-entend « soyez durs, n'ayez pas de pitié pour une femme ». Elle fait du chantage affectif en suggérant que la clémence ferait d'eux des êtres faibles, indignes de s'appeler hommes, qu'ils seraient la risée de la communauté. Encore une fois, Marouane nous montre l'exemple de l'ordre établi perpétué par une mère qui inflige la peine au nom de son mari et qui devient ainsi le bourreau le plus zélé.

La scène de violence domestique apparaît également dans *Ravisseur*, quand le père furibond déverse sa rage sur Samira :

Pendant ce temps, de nouveau agrippé à mes cheveux de toutes ses forces, mon père jubilait en me baladant à travers sa cossue et solide maison. Et tandis que mon corps, ma tête, toute ma carcasse cognait les murs. Tandis que le sang dégoulinait le long de mon visage, souillait le sol. [...] Tandis que la douleur m'anesthésiait, que mes pieds se glaçaient d'une froideur sibérienne. Tandis que l'agonie me courtisait et me séduisait, les souvenirs celés dans le tréfonds de ma conscience se libèrent [...] (R, 113).

La scène de la violence est décrite avec beaucoup de détails qui mettent en scène le corps maltraité, le sang versé, la douleur paralysante et qui témoignent de la force de cette attaque. La narratrice utilise le verbe « jubiler » qui est synonyme de « triompher » ou « être fou/ivre de joie », ce qui trahit le plaisir que prend le père à brutaliser son enfant. Les conséquences sont très graves, Samira se sauve à peine, mais les marques de cette agression restent irréversiblement imprégnées sur son corps : « mon nez était maintenant retroussé ; mes yeux bridés ; mes sourcils et les commissures de la bouche relevés. Ainsi, j'avais l'air médusé, comme si je vivais dans un perpétuel étonnement traversé par un imperceptible ricanement » (R, 124) ; « j'afficherais au grand jour mes traits artificiellement tirés vers le haut, mon perpétuel étonnement, mon ricanement forcé et édenté, mes grossières raies » (R, 132). Cette métamorphose ridiculise son corps, la transforme en un être affreux auquel même les médecins compatissent en suggérant qu'il serait mieux qu'elle ne sorte pas du coma (R, 118).

Marouane attire aussi l'attention du lecteur sur l'indifférence de la société qu'elle accuse de passivité :

- Pauvres créatures, pauvres orphelines.
- C'est ainsi qu'il faut purifier sa maison.
- Telle mère, telles filles.
- Ça ne leur fera que du bien, à ces femelles.

- Qu'Il nous protège du Malin.

*Et cetera. Et cetera* (R, 112-113).

Il n'y a que deux réactions des passants : soit ils approuvent la peine infligée par le géniteur, soit ils s'apitoient sur le sort de la fille, mais préfèrent ne pas intervenir, persuadés qu'il faut laver son linge sale en famille. Ils refusent même de prévenir les services convenables. Ainsi, ils légitiment le comportement du bourreau au lieu d'aider la victime, et, par leur comportement, ils consentent muettement à l'enfer que sont contraintes de vivre les filles et les femmes maltraitées.

Cependant, les agressions au sein de la famille peuvent prendre aussi d'autres formes et se concentrer non sur les enfants, mais sur l'épouse. Pierre BOURDIEU (1998a : 25) met en relief la corrélation entre l'impératif de prouver la virilité et la violence conjugale : « La virilité, dans son aspect éthique même, [...] reste indissociable, au moins tacitement, de la virilité physique, à travers notamment les attestations de puissance sexuelle [...] qui sont attendues de l'homme vraiment homme ». Nous avons déjà abordé le sujet de la violence lors de la nuit de noces qui sert à prouver tant la virginité de la mariée que la virilité de l'homme. Or, elle ne se restreint pas à la première expérience sexuelle, mais se transforme souvent en relation habituelle entre les conjoints. Le rapport de force qui s'établit au sein du couple s'ensuit de la conception de la sexualité, partagée dans tout l'univers arabo-musulman, qui confère le droit à l'activité sexuelle seulement à l'homme, en contraignant la femme à rester passive et soumise. En outre, l'islam considère la disponibilité sexuelle comme un devoir de la femme, ce qui découle de la conviction que l'épouse est le champ de culture pour son mari<sup>24</sup> : « une épouse, champ de labour, ne se refusait pas à son légitime. Ne lui refusait rien » (CH, 158). À ce sujet, Fatima MERNISSI (1992 : 198) évoque la notion de *Nu-chuz* qui signifie « une rébellion des femmes, un refus d'obéir au mari, lorsqu'il s'agit de l'acte sexuel ». Dans le cas de ce type d'insubordination, le musulman est autorisé à punir son épouse, notamment en la battant. Comme nous pouvons voir, le consentement de la femme n'est point demandé, sa volonté n'a pas de raison d'être dans la société qui attend de l'épouse l'obéissance, y compris dans la sphère de la sexualité.

Marouane n'hésite pas à démontrer cette dure réalité des femmes maghrébines. La mère de Djamilia appelle les choses par leur nom quand elle parle des coïtes forcés qu'elle doit subir au quotidien : « le tuberculeux qui me viole tous les soirs » (JFM, 78). À son tour, Fatima du *Châtiment des hypocrites* n'éprouve pas de plaisir lors des rapports intimes avec son mari dont les envies la répugnent ; pourtant, « elle a appris à simuler » (CH, 159) craignant la solitude et le rejet

---

24 « Vos femmes sont pour vous comme un champ de culture. Allez à vos champs comme bon vous semble et accomplissez à l'avance quelque œuvre méritoire pour vous-mêmes » (*Le Coran*, 2 : 223).

dans le cas de l'incapacité de satisfaire tous les besoins sexuels de son époux. Elle en a été jusqu'à enivrer son mari pour « freiner ses ardeurs sexuelles... » (CH, 106), puisque « dans son état sobre, [...] elle n'échappait guère à ses fantaisies... » (CH, 121). Ainsi, la protagoniste fait comprendre qu'au lieu de vivre la sexualité conformément à sa volonté, la femme doit chercher des ruses qui lui permettront d'échapper au devoir déplaisant sans avouer la vérité au mari.

Néanmoins, parfois les mesures entreprises ne sont pas suffisantes et même un refus explicite n'arrive pas à freiner le mari, tel Rachid, dans ses élans : « Elle se souvient d'avoir hoché la tête, esquissé un sourire, brandi le magazine qu'elle tenait à la main, et de s'en être retournée à sa lecture. S'esclaffant qu'elle n'allait pas s'en tirer comme ça, ah, ça, non, sûrement pas, il l'avait rattrapée et prise sur la table de la salle à manger » (CH, 179). Son comportement relève du viol conjugal, il n'accepte pas l'opposition de sa femme et la traite non comme une personne à part entière, mais comme un objet de sa satisfaction sexuelle. Une des descriptions contenues dans ce roman est particulièrement bouleversante et transmet toute la violence subie par la protagoniste :

[...] les appétits sexuels de son mari n'avaient fait que redoubler devenant, jour après jour, nuit après nuit, plus exigeants. Il suggérait, lui imposait des positions. À l'hôtel, dans l'exiguïté et les remugles de mois de leur chambre, sans préambule, sans préliminaires, sans s'enquérir de ses douleurs lombaires, il l'attrapait à n'importe quel moment [...]. Un soir, [...] il l'agrippa par derrière. Elle se débattit et poussa un cri si strident, sans équivoque, qu'aussitôt il se retira (CH, 157).

Le fragment cité met en relief la domination de Rachid qui impose à sa femme de divers fantasmes sexuels et qui exige la réalisation immédiate de ses désirs. Dans leur relation, Fatima devient un objet masturbatoire. Cela constitue le point culminant de la réification du corps féminin dans le cadre de la demeure.

### Corps agressé : violence guerrière

En Algérie des années quatre-vingt-dix, lors de la guerre civile, les jeunes femmes étaient les cibles principales des islamistes. Le rapport sur les violences faites aux Maghrébines, établi par le *Collectif 95 Maghreb Égalité*, évalue le nombre des victimes des viols commis par les intégristes algériens à plus de cinq milles entre 1990 et 1996<sup>25</sup>. Les auteurs de ce compte-rendu éclaircissent les circonstances de la violence guerrière dans ce pays :

25 Pour des informations supplémentaires, voir : « Maghrébines entre violences symboliques et violences physiques : Algérie, Maroc, Tunisie ». Disponible sur : <<http://www.retelilith.it/ee/host/maghreb/htm/magh9.htm>> (consulté le 28 février 2016).

Dans le contexte algérien, le viol systématique est utilisé comme stratégie de guerre : terreur politique ; instrument de la lutte armée, punition sexuelle infligée pour rappeler à la femme les limites de son sexe, les limites de sa présence dans la sphère publique ; symbole de la destruction des fondements sociaux et culturels d'une communauté ; acte de terreur afin de décourager les femmes de poursuivre un rôle de leadership permettant le maintien de la société civile, ou de poursuivre une activité minimale de survie économique ; acte ayant pour but de souiller la propriété de l'ennemi ; forme d'humiliation afin de ridiculiser la capacité protectrice du mari, du frère, du père ; soutien moral des troupes, expression de la victoire<sup>26</sup>.

Deux romans marouaniens rendent compte de la réalité cauchemardesque des filles enlevées et emportées dans les camps des intégristes : *Ravisseur* et *Le Châtiment des hypocrites*. Les textes évoqués ont quelques points en commun : premièrement, les victimes des attaques souffrent d'une amnésie post-traumatique ; deuxièmement, les agressions ne sont guère décrites d'une manière explicite, mais sont présentées sous la forme d'une hallucination ou d'un rêve qui fait ressortir les souvenirs refoulés des méandres de la mémoire.

Le viol de Samira apparaît lors d'une vision due à la fièvre :

[...] elle se jetait sur moi, écrasait ses lèvres sur les miennes, fourrageait dans ma bouche avec sa langue, me serrait étroitement, immobilisant mes membres. C'est alors que je sentais plaquée contre mon bas-ventre la dureté d'un pénis, de la longueur d'une matraque. Mes hurlements ne parvenaient qu'à irriter, si je puis dire, la femme-homme, à redoubler ses âpres gémissements et elle me pénétrait avec une force de géant. Lorsque je frôlais l'évanouissement, elle se retirait, hirsute, essoufflée, un mauvais rictus accentuant sa hideur. Puis d'autres femmes-hommes, identiques à la première, prenaient la relève. À tour de rôle et *ab irato* (R, 134).

Ce qui frappe lors de la lecture de cet extrait, c'est l'emploi constant de l'imparfait ; ce temps grammatical, quand il n'est pas accompagné d'un complément de temps, exprime la continuité (« un fait en train de se dérouler ») ou la répétition (« des faits qui se répètent » GREVISSE, GOOSSE, 2006 : 1250). Étant donné qu'il s'agit d'une suite d'actions qui s'enchaînent, nous optons pour le deuxième emploi évoqué : ce type de présentation sous-entend le caractère itératif de l'agression, ce qui est confirmé par l'évocation des autres agresseurs qui se succédaient.

En ce qui concerne le vocabulaire utilisé, les mots « fourrager » signifiant « couper, faire du fourrage », synonyme de « dévaster, ravager, saccager » (*Le Grand Robert*) et « matraque » désignant une arme, relèvent du champ lexical de la lutte qui convient parfaitement dans ce contexte de la guerre civile. Il y a également des mots appartenant au domaine de la sexualité : « bas-ventre », « la dureté d'un

26 « Maghrébines entre violences symboliques et violences physiques : Algérie, Maroc, Tunisie ». Disponible sur : <<http://www.retelilith.it/ee/host/maghreb/htm/magh9.htm>> (consulté le 28 février 2016).

pénis », « pénétrer » qui ne laissent aucun doute sur le caractère de cette agression. La description est complétée par l'image odieuse de l'agresseur, créature n'étant ni femme ni homme, en colère, au visage enlaidi par une affreuse grimace, ébouriffée et hors d'haleine, probablement à cause de l'effort accompli.

Dans *Le Châtiment des hypocrites*, l'auteure nous livre une longue description très détaillée, presque médicale, des réactions involontaires du corps de Fatima au danger : « gargouillis dans son ventre, les muscles de son sphincter cédèrent » (CH, 17), « une odeur d'urine et d'excrément se propagea » (CH, 25), « elle déjoua une vidange stomacale » (CH, 25). Ce tableau naturaliste du corps féminin souillé par les déjections et les vomissements montre à quel point la situation de rapt, même quand elle n'est que pressentie, constitue un stress intense pour la femme. Bien que les six ou sept mois passés dans les montagnes soient seulement résumés par la constatation : « profanée, mutilée, l'utérus plein à craquer » (CH, 26), le lecteur peut s'imaginer l'horreur que la protagoniste a vécu. Comme dans le cas du roman précédent, le passé harcèle la protagoniste pendant le sommeil, quand « la nuit prend des allures de tortionnaire » (CH, 35), elle fait des cauchemars :

[...] le bar se transforme en clairière. Les hommes maintenant flottent dans des tuniques et des pantalons larges, leurs pieds de marcheurs glissent dans des sandales de pèlerins. [...] Peu à peu, sautillant tels des pélopytes en rut, ils forment une ronde silencieuse au milieu de laquelle elle se tient debout, aussi dépouillée qu'une larve, le ventre rond, le nombril turgescent. Une seule idée la taraude : gagner du temps, commencer la danse, sa danse, elle tape des mains, pour la cadence, et sa voix se libère. Bête aux portes de l'équarri-soir, elle brame (CH, 37).

Nous voudrions retenir deux éléments de ce rêve. Tout d'abord la comparaison avec des animaux : les agresseurs prennent la forme des crapauds dans la période d'activité sexuelle ; la protagoniste ressemble à une larve, comparaison qui en relation à l'humain peut signifier un être qui a perdu toute dignité propre à l'homme. Finalement, elle se compare à un animal qui sera abattu, en introduisant par cela le champ lexical de la mort.

Se dessinant en danseuse, Fatima fait penser à Shérazade, héroïne du plus connu conte arabe des *Mille et Une Nuit*, femme mythique qui a réussi à échapper à la mort de la main du roi persan, Shahryar, grâce à son don de conter. Ici, la protagoniste espère retenir ses oppresseurs en les envoûtant avec sa danse. La comparaison avec la conteuse nous paraît d'autant plus exacte que dans la partie finale du rêve qui s'étend sur trois pages, Fatima s'enfuit et porte secours aux autres captives, « butin de guerre » (CH, 38). Comme dans l'histoire de Shérazade, l'héroïne sauve non seulement elle-même, mais aussi d'autres victimes.

Dans tout le roman, il n'y a qu'un seul souvenir de son rapt qui ne soit voilé d'une brume de rêve :

Évoquer ce jour d'embuscade la contraindrait à donner en vrac et en détail des éléments de cette villégiature sur les cimes et les flancs des djebels : les traits des visages, l'obscurité des tranchées, la sélection des sabayas, les viols collectivement organisés, hâtivement hallalisés, chacun son tour, chacun pour son verset, ça s'introduit, ça consomme, ça s'essuie, ça crache, ça maudit et ça honnit... (CH, 68).

Cet extrait, écrit dans un style caractéristique pour Marouane, composé de courtes parataxes de la même construction – dans ce cas le pronom impersonnel « ça » qui désigne les persécuteurs plus le verbe –, évoque les viols collectifs qu'a dû vivre la protagoniste. Elle souligne leur caractère illusoirement religieux mis en avant par le mot « hallaliser » qui signifie conférer à quelque chose le caractère *hallal*, qualification utilisée d'habitude quand on parle de la viande d'un animal tué suivant le rite musulman. Le recours à cette appellation met en parallèle le viol d'une femme et le tuage d'une bête. Aussi la proposition « chacun pour son verset », sous-entendu « verset du Coran », montre-t-elle que la narratrice raille la pseudo-religiosité des violeurs. En ce qui concerne la description de l'espace, la désignation « villégiature sur les cimes et les flancs des djebels » crée une fausse image d'un plaisant repos dans la nature, et seul le mot « embuscade » trahit le caractère forcé de ce séjour. Il est confirmé par le nom d'origine arabe, « sabayas » qui signifie les femmes captives, les esclaves. Tout le passage trahit une ambiance de peur et de précipitation.

Ce ne sont d'ailleurs pas les seuls exemples de la transposition littéraire des atrocités qu'ont subi les Algériennes lors de la décennie noire : *Une femme à Alger, chronique du désastre* de Fériel Assima, recueil de nouvelles *Sous le jasmin la nuit* de Maïssa Bey, *La Prière de la peur* et *L'Année de l'éclipse* de Latifa Ben Mansour ou encore *L'Interdite* et *Des rêves et des assassins* de Malika Mokeddem ne sont que des exemples de textes écrits par des romancières algériennes pour rendre justice aux femmes victimes de la guerre fratricide, doublement victimes : des intégristes guettant leurs corps de jeunes filles, souvent vierges, et de la société passant leur sort sous silence dans le meilleur des cas ou, dans le pire, les faisant responsables des agressions subies.

\*\*\*

La réification du corps de la femme prend différentes formes. Elle résulte directement du statut de ce corps sur le marché matrimonial en tant qu'objet d'échange entre deux groupes d'hommes (parties masculines de la famille de la mariée et de celle de l'époux). Dès sa naissance, la fille est destinée par ses proches à remplir un jour sa fonction sociale de l'épouse et de la mère. Le corps ainsi réduit au rôle d'un objet le reste dans tous les rapports à l'intérieur de la famille et au sein de la société. Les femmes participent à cette réification dans la mesure où elles considèrent elles-mêmes leur corps comme un capital dont on peut augmenter

la valeur marchande en le soumettant à des soins et pratiques embellissantes. Le voile contribue également à l'objectivation puisqu'en dérochant ce corps à la vue, il mène à son idéalisation qui peut souvent créer la frustration lorsque le corps réel s'avère différent du corps imaginé (BOUTIRA, 1993 : 30).

Marouane montre cependant une conséquence très grave de cette approche partagée par la majorité de la société. Le corps réifié, dépourvu de sa valeur humaine, devient facilement la proie des agressions, le plus souvent de la part des hommes. Cette violence peut se jouer dans le cadre de la maison où le corps féminin est considéré comme la propriété du chef de la famille à qui la loi donne des outils pour exercer la domination. La femme peut également devenir victime d'une brutalité extérieure, surtout dans les temps de la guerre. Dans ce cas, elle devient un enjeu de la lutte politique entre les forces antagoniques.

### NAISSANCE DU CORPS-SUJET

La conception musulmane de la sexualité envisage la sexualité humaine du point de vue masculin, en ignorant, voire en négligeant, la libido féminine. Plusieurs chercheurs soulignent l'inégalité des statuts des partenaires dans la relation, y compris dans la sphère sexuelle, en accentuant que l'infériorité de la femme entraîne l'impératif de sa soumission et de sa passivité. Lorsqu'il analyse les mécanismes de la domination au cœur de la communauté kabyle, BOURDIEU (1998a : 20) propose des couples de caractéristiques antagonistes définissant le masculin et le féminin qui s'inscrivent dans un système d'oppositions homologues ou binaires. Du côté de la femme, il énumère entre autres : « humide, plein, fermé, dedans, dessous, nature cultivée, dominé », etc. (BOURDIEU, 1998a : 24). Les adjectifs « humide » et « plein » renvoient à la fécondité de la femme, « fermé » et « dedans » se réfèrent à l'endroit qui lui est attribué, à savoir la maison. À leur tour, les mots « nature cultivée », « dessous » et « dominé » se réfèrent à la place de la femme dans l'acte sexuel et sous-entendent sa passivité et sa faiblesse par rapport à l'homme dominant. Tous les adjectifs évoqués contribuent à la création de l'image de la femme soumise au rôle social de l'épouse et de la mère dont les fonctions se résument à : satisfaire les besoins sexuels de l'homme, engendrer la progéniture et l'élever. Cette vision ne prend pas en considération la sexualité féminine qui reste soit ignorée, soit entièrement subordonnée à la fonction procréatrice.

Au dire de BOURDIEU (1998a : 37) :

Si le rapport sexuel apparaît comme un rapport social de domination, c'est qu'il construit à travers le principe de division fondamental entre le masculin, actif, et le féminin, passif, et que ce principe crée, organise, exprime et dirige le désir, le désir masculin comme désir de possession, comme domination érotisée, et le désir féminin comme désir de la domination

masculine, comme subordination érotisée, ou même, à la limite, reconnaissance érotisée de la domination.

En d'autres termes, la femme ne désire qu'être dominée lors de la relation sexuelle avec l'homme. En ce sens, la conception de Bourdieu rejoint celle de Michel BOZON (1999 : 8) qui considère que « l'ordre des corps dans la sexualité est forcément en analogie avec l'ordre social et l'ordre cosmique ».

Dans *La femme dans l'inconscient musulman*, Fatima Mernissi analyse les figures féminines qui apparaissent à la lecture des textes religieux musulmans et de la littérature érotique<sup>27</sup>. La première approche que l'on retrouve dans le discours religieux présente la femme comme un être complètement soumis à l'homme pour qui elle doit être un « champ de labour ». La passivité de la femme devient « l'idéal de la société musulmane, [...] le fondement et la clef de voûte du champ domestique » (AÏT SABBAH, 2010 : 167). Cette « sur-sexualisation » de la femme (AÏT SABBAH, 2010 : 142), l'impératif d'une disponibilité constante pour satisfaire les instincts de l'homme élimine entièrement la question de la sexualité de la femme et de ses besoins. Par conséquent, la femme se voit réduite au rôle d'un simple objet sexuel.

La seconde approche, celle dans le discours érotique médiéval, est radicalement différente. Elle fait ressortir une femme omnisexuelle<sup>28</sup>, pleine de passions incontrôlables, dont le seul objectif est de réussir à se procurer la satisfaction sexuelle. Cette vision résulte d'un mélange des idées tirées des *Milles et Une Nuits* et des pratiques exotiques des femmes esclaves, venues à l'Empire ottoman de toutes parts du monde. Ce discours est né du besoin de répondre à la question : « comment faire l'amour quand on est musulman ? » (AÏT SABBAH, 2010 : 49). Cette question a inspiré beaucoup d'ouvrages dans ce domaine, dont les plus importants restent *La prairie parfumée où s'ébattent les plaisirs* du cheikh Sidi Mohammed Nefzaoui (considéré comme *kamasutra* arabe) et *Comment le vieillard retrouvera sa jeunesse par la puissance sexuelle* d'Ibn Kamal Pacha (XVI<sup>e</sup> siècle). La femme, son corps, ses désirs, caprices et secrets constituent le sujet obsessif de ces œuvres, écrites par et pour les hommes. La femme y est dépourvue de la dimension psychologique et réduite à son physique et, plus précisément, à son vagin. De même, l'homme n'y compte que dans sa dimension sexuelle : son objectif est de satisfaire les pulsions féminines qui s'avèrent énormes et difficiles, sinon impossibles à assouvir. Pour cela, le lecteur obtient tout un éventail de conseils

27 La problématique abordée ici a déjà été l'objet de nos considérations (voir : CEBULA, 2015 : 23-24).

28 À cette vision de la femme omnisexuelle, dangereuse par ses pulsions incontrôlables, s'ajoute tout un éventail de fantasmes masculins concentrés sur les parties génitales féminines. Malek CHEBEL (2003 : 108-115) en énumère cinq : « la ghoûla » - la Mère phallique dont le sein nourricier devient un pénis ; « la pastèque fendue » renvoyant à l'image d'un récipient vide ; « le hérisson » - image utilisée pour désigner une zone pubienne poilue ; « le sexe-océan » - notion utilisée pour désigner un « sexe aussi large qu'une mer » ; et « le vagin denté » qui renvoie à la crainte de castration, représentation de la féminité présente dans plusieurs cultures.

comment lui procurer du plaisir. Ce qui paraît le plus important, c'est l'attribut sexuel, c'est-à-dire un énorme phallus, et ce n'est que ce critère qui compte réellement. Étant donné que l'appétit sexuel de la femme est inassouvi, un seul homme ne peut pas le satisfaire, et ainsi la loi fondamentale de l'islam, à savoir la polygynie, est violée : ici, c'est la femme qui a plusieurs partenaires sexuels. Cette approche constitue un renversement total de l'ordre établi par l'islam qui propage l'hétérosexualité, la fidélité et l'abstinence. Aussi l'image de l'homme est-elle renversée comme dans un miroir déformant : il est passif, incertain de sa virilité, terrorisé par l'angoisse de castration. La vision proposée par le discours érotique est une vision purement masculine d'un monde régi par les pulsions sexuelles, dans lequel l'homme et la femme sont présentés d'une manière complètement déformée, privés de tous les aspects psychiques ou sociaux, réduits à l'état d'un vagin et d'un phallus, pendant que leur humanisme est supprimé (AÏT ABBAH, 2010 : 49–126).

Ces visions contradictoires de la sexualité sont également soulevées dans un ouvrage postérieur intitulé *Sexe, idéologie, islam*. Mernissi y étudie deux théories de la sexualité, propres à l'aire arabomusulmane, qui divergent dans leur approche à la féminité. La première est proche de ce que l'on voit dans le discours religieux, à savoir du modèle de la femme passive, retirée, soumise, étant la proie de l'homme-chasseur, ne voulant qu'être conquise, maîtrisée, assujettie (MERNISSI, 1983 : 12). Cette vision, que la sociologue appelle « explicite », domine dans l'imaginaire collectif. Mernissi lui oppose la conception « implicite », prônée notamment par l'Imam Ghazali, qui présente la femme comme active et met l'accent sur sa ruse et son pouvoir *qaid*, c'est-à-dire l'aptitude à tromper et à vaincre (MERNISSI, 1983 : 14). Le prototype de cette femme fatale serait Zouleikha, personnage biblique<sup>29</sup> et coranique, la femme d'un fonctionnaire égyptien Potiphar. Elle est tombée amoureuse d'un employé de son mari, Joseph, et a essayé de le séduire. Quand celui-ci a rejeté ses avances, elle l'a calomnié en l'accusant d'une tentative de viol. Ainsi est-elle devenue l'incarnation d'une femme « tentatrice, intrigante, fallacieuse et menteuse » (BOUHDIBA, 1982 : 37). Monia LACHHEB (2012 : 178) partage cette conception de la dualité de l'image de la femme qui est, d'un côté, angélique en conséquence de la sacralisation de son corps et, d'un autre côté, maléfique, car « porteuse du mal et responsable de la dérive des hommes impuissants face à la vue de ses formes corporelles ».

Les deux approches, l'une désignant la femme inerte, dépourvue de tout pouvoir ou toute volonté, et l'autre lui attribuant des pouvoirs périlleux, restent en contradiction qui trahit la crainte devant la potentialité de la femme, l'appréhension de son influence sur l'homme, ce qui explique la volonté d'enfreindre

---

29 Dans la tradition biblique, la femme de Potiphar est sans nom.

sa force obscure, de l'étouffer dans l'œuf, notamment en occultant son corps par la claustration, le voilement, et en le réifiant de différentes manières. Mernissi (Fatna Aït Sabbah) admet que la femme réelle ne pourrait pas se retrouver dans cette image de la féminité (AÏT SABBABH, 2010 : 46). Nous voulons alors examiner les représentations du corps de la femme sous cet angle en mettant l'accent sur la passivité/activité féminine dans le rapport à la sphère sexuelle. Dans cette perspective, nous devons remarquer que l'œuvre de Leïla Marouane est très riche et procure du matériel diversifié. Nous y observons notamment une gradation dans l'approche à la sexualité et dans la description de la sexualité féminine progressant d'un roman à l'autre. Nous voudrions cependant souligner qu'un roman, *Ravisseur*, passe la question de la sexualité féminine sous silence. Ce manque peut s'expliquer par le sujet traité, à savoir le viol lors de la décennie noire. Dans ce cas, la sexualité implique la souffrance et l'avilissement de la femme dont nous avons parlé dans le chapitre portant sur le corps-objet.

Dans *La Fille de la Casbah*, Marouane met en scène une protagoniste pour qui le rapport sexuel avec un homme riche et haut placé sera le moyen de s'élever dans l'échelle sociale. Hadda aspire à la modernité, cependant elle a profondément intériorisé la vision traditionnelle de la sexualité féminine qu'elle considère comme un devoir de la femme. Certes, elle initie cette relation, mais ne le fait que dans le but de séduire Nassib et se faire épouser. Elle ne va pas à sa maison luxueuse pour goûter aux plaisirs de la chair, mais pour lui faire une « offrande » (FC, 61) de son corps, comme si son corps était un objet à offrir. La protagoniste poursuit ainsi le récit de leur rendez-vous galant :

Enfoncé dans le canapé en cuir, un verre de whisky à la main, Nassib souriait. [...] À ma vue, il émit un long sifflement, le sifflement des dragueurs de la ville. [...] Sans lever les yeux de la tasse, je remuai le café, doucement, avec grâce. C'est alors que le peignoir s'entrouvrit sur ma poitrine. Je ne me rajustai pas. À dessein. Le regard de Nassib glissa sur moi [...] Il m'observait maintenant avec une curiosité de zoologiste (FC, 63-64).

Tout d'abord, il convient de souligner le comportement de Nassib : il est à l'aise, allongé confortablement sur le canapé, il regarde et juge la femme en face de lui. Il exprime son admiration ou contentement par un sifflement qui n'est pas, à vrai dire, la façon la plus polie de montrer que quelqu'un nous plaît. À son tour, Hadda baisse les yeux devant l'homme qui l'observe avec insistance, elle n'ose pas le regarder en face. Cela peut s'expliquer par le fait qu'« être musulman est contrôler son regard » (BOUHDIBA, 1982 : 51), puisque la transgression commence dans le regard, d'où la notion de « *zīna* de l'œil », c'est-à-dire péché du regard ou regard illicite (BOUHDIBA, 1982 : 53).

Ce jeu des regards s'avère crucial dans l'établissement du rapport de force. Dans *L'être et le néant*, Jean-Paul SARTRE (1979 : 322) attire l'attention sur le pouvoir

contraignant du regard d'autrui : « cette présence originelle ne peut avoir de sens que comme être regardé ou comme être regardant, c'est-à-dire selon qu'autrui est pour moi objet ou moi-même objet pour autrui ». Il va plus loin en généralisant son propos et constate que l'homme blanc se trouve dans une position privilégiée en tant que celui qui regarde sans être à son tour regardé (SARTRE, 2015 : IX). Ce rapport de domination provoqué par le regard peut être transposé à la relation homme-femme. Marta SEGARRA (2010 : 86) partage cette interprétation en constatant que « [l]’"exclusivité scopique" des hommes est une manifestation [du] désir de domination masculine ». C'est notamment le cas ici, étant donné que tout le comportement de Nassib envers Hadda relève de la chosification : le sourire moqueur, le sifflement, la scrutation que la protagoniste compare à l'indiscrétion d'un « zoologiste » regardant une espèce animale curieuse. Ainsi, cette première rencontre intime témoigne que l'homme domine, pendant que la femme reste passive et « se laisse faire ».

La protagoniste ne relate pas le déroulement de son premier acte sexuel ni des suivants. La seule description est une annonce de ce qui l'attend chez son amant :

[...] comme tous les samedis, parfumée et poudrée, je rejoindrais mon amant. Évitant ses dents saillantes, les yeux clos, troublée par l'alcool, je me laisserais effeuiller, j'irais d'un oreiller à l'autre (pourvu que cela fût bref). Puis je tanguerais entre la chambre et la salle de bain, me laverais à l'eau vinaigrée [...] (FC, 123).

Cette description n'a rien de romantique ou d'excitant, le verbe « éviter » suggère même qu'il s'agit de quelque chose de déplaisant. Le fait de fermer les yeux, ainsi que l'état d'ébriété dans lequel elle se met avant l'acte sexuelle sous-entendent qu'elle ne veut ni voir ni savoir ce qui se passe avec son corps, elle ne veut pas en avoir conscience. Aussi la construction « se laisser (faire) » signifie-t-elle que Hadda subit plus qu'elle n'agit, ce qui est preuve de sa passivité. Cette image est complétée par l'intercalation « pourvu que cela fût bref » : elle peut simuler, faire semblant, mais la condition en est la brièveté du rapport. Tout cela laisse entendre que la protagoniste n'éprouve point de plaisir dans le contact intime avec son amant.

En passant, nous voulons nous arrêter sur le fait que Hadda se lave après l'accouplement, dont la cause est double. Premièrement, en islam, chaque activité sexuelle provoque une impureté majeure (*janâba*) et requiert la purification majeure (*ghusl*) qui, à la différence de la purification mineure (*udhû*), concerne le corps entier (BOUHDIBA, 1982 : 61–62). En d'autres termes, malgré la conscience du péché commis, Hadda poursuit les prescriptions religieuses qui lui dictent le comportement. Deuxièmement, le bain « à l'eau vinaigrée » auquel recourt la

protagoniste constitue un moyen contraceptif dont la prescription ancestrale est transmise de génération en génération.

Bref, dans ce roman, la protagoniste entretient une relation sexuelle qui ne lui donne aucune satisfaction sur le plan physique. C'est le cas de ce qu'Isabelle CHARPENTIER (2012a : 68) appelle les « stratégies matrimoniales », à savoir les rapports sexuels préconjugaux dont le but est de convaincre l'homme au mariage. Cependant, cette « tactique peut s'avérer contre-productive » (CHARPENTIER, 2012a : 69), comme pour Hadda qui perd son capital symbolique sans atteindre le but et son sacrifice se révèle vain. Nous voyons donc que le premier roman marouanien présente le rapport sexuel comme une relation inégalitaire dont seul l'homme profite en y prenant plaisir, pendant que la question du plaisir de la femme est complètement négligée. Autrement dit, la sexualité reste une obligation de la femme face à l'homme et le moyen de satisfaire les besoins sexuels masculins.

Quant au *Châtiment des hypocrites*, il présente divers aspects de la sexualité : le viol, la prostitution, la passion dans la première phase de la vie du couple et l'extinction du désir après quelques années du mariage. Nous ne nous concentrerons maintenant que sur le plaisir féminin, la problématique du viol et de la violence conjugale ayant déjà été abordée.

Après l'enlèvement et l'emprisonnement dans un camp des islamistes, la protagoniste se tourne vers la prostitution : « racoleuse occasionnelle, s'envoyant en l'air avec des inconnus qui, aussitôt le coït achevé, la révélaient » (CH, 51). La conviction communément partagée que la prostitution résulte d'un grand appétit sexuel de la femme (AÏT SABBAH, 2010 : 83) semble s'appliquer dans ce cas. Fatima ne choisit pas cette voie à cause de sa situation économique (elle occupait un poste de sage-femme), mais de la volonté d'assouvir ses désirs. Ce besoin est tellement fort qu'elle risque sa peau en quête de nouvelles excitations :

Il faut dire aussi qu'elle se découvrait une foultitude de fantasmes, Mlle Kosra. Différents les uns des autres, elle ne les comptait plus, gloutonne, les excès ne la gavaient pas. Escapade après escapade, son imagination s'enflammait à la recherche de sensations plus abstruses les unes que les autres (CH, 29).

Comme un toxicomane qui doit augmenter la dose de stupéfiant qu'il s'injecte, Fatima est de plus en plus avide dans sa quête et se tourne vers la perversion. Le sexe avec des hommes inconnus, rencontrés par hasard, lui procure ces sensations obscures tant recherchées et lui permet de réaliser les fantasmes qui bravent toutes les bienséances. Ainsi, après toutes les expériences traumatisantes qu'elle a presque payées de son sang, la protagoniste utilise la prostitution comme un moyen de sentir qu'elle est en vie.

En ce qui concerne la présentation du plaisir féminin, elle est très prudente et relève plutôt de la suggestion que d'une description directe et détaillée. Lors de la rencontre accidentelle avec Rachid, son ami d'enfance, Fatima éprouve une telle ardeur qu'elle atteint l'orgasme seulement en regardant le cou de son bien-aimé : « Son regard se posa alors sur les yeux bleu marine, puis se déplaça sur le cou pâle, lisse, fragile et robuste à la fois, et s'y accrocha. L'instant d'après, de délicieuses contractions lui secouaient les reins, humidifiant agréablement son entrejambe » (CH, 49). Cette description est très sensuelle, suggestive, formée plus de sous-entendus que d'énoncés explicites, il n'y a point d'obscénité ni d'inélegance. Le même procédé est utilisé un peu plus loin :

[...] son regard accrocha la nuque blanche et lisse. Et de nouveau, la courbure qui la fragilisait lui procura de délicieuses contractions. Mais pourquoi les prescripteurs des Lois n'avaient-ils pas contraint ces fils d'Adam à se voiler ? Pourquoi ne protégeait-on pas les filles de la fragile Ève de la luxure ? (CH, 64).

Les organes génitaux ne sont pas explicitement évoqués, cependant le recours aux mots « reins » ou « entrejambe » ne laissent pas de doute qu'il s'agit de cette partie de l'anatomie. La métaphore de la « courbure qui fragilise », qui rend vulnérable et qui constitue donc son point sensible, de même que les « délicieuses contractions » pour désigner les sensations qu'entraîne l'orgasme, constituent un procédé stylistique efficace pour poétiser et sublimer le récit.

La deuxième partie de l'extrait cité ci-dessus se réfère à la question du désir suscité par l'homme chez la femme. Comme nous l'avons remarqué dans le chapitre consacré au corps voilé, les propos de Fatima renversent la dialectique des islamistes qui imposent aux femmes le foulard sous prétexte des passions qu'elles éveillent et que les hommes n'arrivent pas à maîtriser. Dans le cas de Fatima, « c'est la femme désirante qui voit la beauté de l'homme et le transforme en objet sexuel » (AÏT SABBAN, 2010 : 75). Pourtant, le recours au raisonnement typique des fondamentalistes religieux a pour but de transférer la responsabilité sur celui qui suscite le désir. En outre la question « Pourquoi ne protégeait-on pas les filles de la fragile Ève de la luxure ? » n'est qu'un tour oratoire grâce auquel la pécheresse ayant succombé, à son corps défendant, au charme de l'homme est déculpabilisée.

La situation est complètement différente dans l'une des dernières scènes du roman quand la protagoniste, sombrant dans le délire, viole son mari inconscient :

Lentement, je lui ai caressé les cheveux, puis le cou [...]. Puis je lui ai léché les oreilles, mordillé leurs lobes, et je suis passée aux lèvres.

Fourrageant ma langue dans sa bouche, j'ai cherché la sienne. Triturant son sexe amolli, je l'ai longuement tétée, sa langue. Longuement, amoureuxment, passionnément. Rien n'y fait.

Je me suis alors mise à califourchon, à même son bassin, entourant son cou de mes deux mains, serrant au fur et à mesure que ma langue labile parcourait son torse glabre, frottant mon sexe contre le sien qui peu à peu se raffermissait, et le mien s'humidifiait. Dès la pénétration, il a giclé (CH, 217).

Ici, la description n'est plus sensuelle ni timide, la narratrice raconte longuement et sans détour le déroulement de l'acte, en livrant même des détails croustillants. Nous pouvons aussi voir un nouveau visage de la protagoniste qui devient dominante, un peu animale, pour ne pas dire sadique. Les parties du corps sont explicitement nommées, de même que les actions exprimées à l'aide des verbes : « caresser », « lécher », « mordiller », « fourrager », « triturer », « téter » et « frotter » qui relèvent tous du champ lexical de la sexualité. Cette scène paraît violente à cause de la description très réaliste et minutieuse de l'agression, d'autant plus qu'elle est commise par une femme. Curieusement, l'image de Fatima qui émerge de tous les extraits évoqués est conforme à celle de la femme omnisexuelle du discours érotique arabe : elle choisit librement ses partenaires sexuels et ne s'arrête pas dans sa quête de l'assouvissement des sens, « mue par un seul objectif, la recherche de l'orgasme » (AÏT SABBAN, 2010 : 77).

Dans le cas de *La Jeune Fille et la Mère*, la sexualité féminine constitue l'axe central du récit, puisque toute l'action est construite autour des premières expériences sexuelles d'une adolescente et de leurs conséquences sur le plan familial et social. Tout au début du roman, le père surprend Djamila en « flagrant délit » (JFM, 12) dans le jardin public, au milieu d'un rapprochement intime avec un jeune garçon :

Derrière un talus, planquée contre le tronc d'un arbre, les seins le ventre les cuisses à l'air, tout contre moi, l'apprenti ébéniste de la menuiserie de notre rue, le pantalon aux chevilles, en pleine besogne. Mon père, ai-je dit. Mais je crois qu'aucun son n'a traversé ma gorge, car l'apprenti ébéniste continuait de haleter de s'acharner sur ma poitrine sur mon sexe, marmonnant des grossièretés à faire rougir une horde de pervers. [...] Je ne savais alors quoi faire de mon corps ainsi exposé, ni comment détourner le regard de mon procréateur de ma nudité [...] (JFM, 25-26).

D'abord, il convient de souligner que la description devient beaucoup plus directe quoiqu'elle reste très sensuelle. La protagoniste appelle ce rendez-vous amoureux une « besogne », alors elle ne cache pas qu'il s'agit d'un acte sexuel, et décrit minutieusement les attouchements et les caresses subis, et elle mentionne les paroles susurrées à son oreille, tellement grossières que même les personnes dépravées éprouveraient de la honte en les entendant. Cette relation nous per-

suade qu'il ne s'agit point d'un jeu anodin des enfants inconscients de ce qu'ils font, mais d'une vraie passion naissant entre les jeunes gens.

Soulignons encore une ponctuation inhabituelle, plus précisément le manque de virgules, quand la narratrice énumère les parties du corps et les actions : « les seins le ventre les cuisses », « de haleter de s'acharner sur ma poitrine sur mon sexe », comme si elle voulait le dire d'un trait, se confesser au plus vite, se soulager d'un fardeau.

La description de la toute première expérience sexuelle est également assez osée :

L'apprenti ébéniste m'immobilisa contre le tronc d'un arbre, derrière un talus, à l'abri des regards, à ce même endroit où mon père fera irruption, puis déboutonna mon chemisier. Je revois encore ses yeux exorbités devant mes seins nus [...].

Si les autres garçons se contentaient de me tripoter les seins, l'apprenti ébéniste, lui, s'était mis à me les lécher puis à en mordiller les mamelons, bafouillant, les paupières chancelantes, sa salive dégoulinant sur ma peau – [...] cela ne me dégoûta en rien.

Sans lâcher les mamelons, il releva ma jupe, baissa ma culotte, se mit à fouiller dans ma vulve, d'abord avec les doigts, puis avec son sexe.

Tout en le nichant entre les lèvres, il a répété :

– Si tu ne bouges pas, je ne te ferai pas de mal [...] (*JFM*, 45–46).

Le souvenir de leur première rencontre amoureuse est raconté avec beaucoup de précision. Les verbes utilisés : « tripoter », « lécher », « mordiller », « fouiller » ou « nicher » se réfèrent à la sexualité. Aussi la narratrice nomme-t-elle explicitement les parties du corps : « seins », « mamelons », « vulve », « lèvres », ne cherchant pas à les dissimuler derrière un vocabulaire enfantin ou des métaphores. De plus, l'emploi du passé simple contribue à créer l'impression d'un véritable compte-rendu de cet événement.

Remarquons aussi que le jeune homme, tout en profitant du corps nubile de Djamila, ne veut pas la déflorer. Le recours aux activités sexuelles autres que la copulation devient de plus en plus répandu : « certaines [filles] acceptent des pratiques sexuelles substitutives à la pénétration vaginale, qui présentent toutes l'avantage de préserver la fragile membrane » (*CHARPENTIER*, 2012a : 67). Ainsi l'hymen semble-t-il être la marque la plus importante de la chasteté qu'il faut donc garder à tout prix. Il convient également de mettre en relief la passivité de la protagoniste dans les deux passages cités ci-dessus. Dans les deux scènes, Djamila reste debout, immobile, ayant peur de bouger, subissant presque indifféremment le comportement effronté du jeune homme. Pour la première fois la fille est attrapée contre son gré, ce qui suffit pour expliquer sa réaction. Si, au fur et à mesure que leur « relation » dure, elle commence à éprouver du plaisir lors de leurs ébats amoureux, la culture dans laquelle elle est élevée lui interdit toute

initiative ou réponse favorable puisque « la pudeur de la femme se mesure tout d'abord à sa passivité » (HUUGHE, 2001 : 6).

Certes, elle s'efforce de rester calme et ne pas trahir ses vrais sentiments lors des rencontres avec l'apprenti, mais quand elle se retrouve seule, elle n'arrive plus à freiner sa libido éveillée :

Il me suffisait de penser à l'apprenti ébéniste, à ses mains, à son sexe, à ses yeux révoltés de plaisir, à sa langue mouillée, il me suffisait d'espérer son prochain guet-apens, de serrer les jambes et la jouissance survenait, les bribes entêtantes d'une comptine battant mes tempes [...]. L'instant d'après, le refrain disparaissait de mon esprit et de mes lèvres, me laissant face à un terrible sentiment de culpabilité, qui engendrait inéluctablement des visions d'outre-tombe (*JFM*, 50–51).

Aussi bien dans l'extrait précédent que dans celui-ci, la protagoniste met l'accent sur les sensations de son partenaire, surtout ceux ayant rapport à son regard : « yeux exorbités », « paupières chancelantes », « yeux révoltés de plaisir ». Comme nous l'avons remarqué plus haut, le regard constitue un élément important du jeu sexuel.

Elle appelle le rendez-vous clandestin avec son amant un « guet-apens », ce qui peut être compris de deux manières : tout d'abord, comme une embuscade dressée pour l'attraper, mais aussi comme un piège plus métaphorique signifiant le dévergondage ou la débauche. Dans ce sens, cette relation constitue un danger pour la moralité de Djamila, puisqu'elle suscite une grande passion chez la jeune fille encore ingénue. La réminiscence du temps passé dans le jardin public la harcèle et le seul souvenir du jeune homme lui suffit pour avoir un orgasme. Cela ne reste pas sans conséquence sur le psychisme de l'adolescente. D'un côté, sa mère lui a inculqué que tout ce qui est lié à la sexualité est mauvais, mais d'un autre côté, elle découvre elle-même l'immense plaisir que lui procure son propre corps. L'éducation traditionnelle qui nie et/ou démontise la sphère sexuelle provoque les remords, le « terrible sentiment de culpabilité ». C'est pourquoi, désirant être digne de l'amour et du pardon de son père, elle se bat contre les besoins de son corps : « je luttais contre les convulsions de ma vulve, ses palpitations, des frémissements auxquels je cédaï habituellement » (*JFM*, 56). Les mots « convulsions », « palpitations » et « frémissements » font penser aux réactions involontaires et automatiques du corps qu'elle ne maîtrise plus, ce qui est renforcé par le verbe « lutter ». Elle se justifie ainsi devant elle-même (et le lecteur peut-être) de ses pulsions qu'elle n'arrive pas à vaincre.

Cependant il lui arrive d'étouffer les remords et de s'adonner à la découverte de sa propre corporalité, ce qui est tout à fait courant parmi les adolescent-e-s atteignant la puberté : « Je refermai les yeux, introduisis la main sous le drap et me caressai, sans hâte, les doigts glissaient comme si je secrétais une huile

fine. Une sensation unique, qu'aucun remords ne vint troubler » (*JFM*, 57). Cette courte scène de masturbation de la jeune fille nous permet déjà de parler du corps-jouisseur.

Nous pouvons alors constater qu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle, dans les sociétés maghrébines, on observe un changement de mœurs, voire une certaine liberté sexuelle ; pourtant tout se passe en cachette, il n'y a toujours pas d'acceptation pour ce genre d'attitudes envers la sexualité : « sexualité féminine hors/avant le mariage s'affirme progressivement – même si de manière clandestine – dans la réalité sociale » (CHARPENTIER, 2013 : 161 ; VOIR AUSSI : CHARPENTIER, 2012a : 67).

Nous voyons que le sujet de la sexualité féminine n'est pas central dans les trois œuvres analysées, il devient néanmoins de plus en plus présent. Il en est autrement dans le dernier roman de Marouane, *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, dont l'intrigue est basée sur cette question et où apparaît tout un éventail de femmes émancipées, sexuellement actives et libérées sur le plan sexuel.

La première que le protagoniste rencontre est Hadda Bouchnaffa. Avant de venir à Paris, elle a été contrainte à entretenir des rapports sexuels avec des hommes en pouvoir en échange des documents qui lui permettraient de quitter l'Algérie, ce qu'elle avoue à Mohamed sans gêne ou timidité : « elle avait dû, à Alger, pour obtenir son passeport, coucher avec un haut fonctionnaire, exécrable, mais puissant [...]. Puis une nouvelle coucherie pour hâter la régularisation de ses papiers. Avec un député socialiste. Un gars gentil [...], mais vieillissant et collant » (*VS*, 162–163). Nous voyons donc un changement considérable par rapport aux textes précédents. Ici, l'héroïne n'a point honte de parler de cette expérience, encore moins de l'avoir eue. Finalement, Hadda s'avère être lesbienne, et elle vit avec sa copine, ne cache pas son orientation sexuelle et l'assume pleinement.

À son tour Djamo, artiste-peintre « rencontrée dans une soirée à la limite de la partouze » (*VS*, 207–208), passe à l'action. En rend compte une longue description d'une scène érotique dont nous rapportons quelques fragments :

Aux préliminaires, m'arrachant la chemise, puis le pantalon, laissant apparaître cette même expression de satisfaction, elle m'avait reniflé et pourléché, s'attardant sur le sexe, le comparant à une aubergine, flattant la perfection de son gland... Elle n'en finissait pas, que les prépuces c'était parfait pour les caresses, n'importe quelle femme me le dirait, mais que, parfois, croiser un circoncis, c'était pas du luxe. Puis de me renifler, de me lécher et me pourlécher. [...]

Se redressant, elle a fini par ôter sa culotte et écarté les jambes. [...]

- Tu peux la regarder, ou la toucher, ou la brouter, autant de fois que tu veux. Prends ton temps.

Sitôt dit. Mes lèvres t'étaient son clitoris, ma langue fourrageait les tréfonds de son sexe. Sans relâche. Sans fatigue. [...]

L'instant d'après, apaisée, et avec une dextérité de professionnelle, elle me massait le sexe avec ses pieds et une ardeur telle que je me suis senti défaillir. Elle a alors éloigné ma

tête de son entrejambe et, me renversant sur le dos, elle s'est saisie de mon sexe au bord de l'explosion. Une merveille, a-t-elle dit en m'enjambant. Posant le gland sur son clitoris, le glissant lentement jusqu'à l'embouchure du vagin, prête à l'enfoncer, se ravisant, elle le ramenait sur ses vulves, de plus en plus dures et suintantes (VS, 209–211).

Cette relation s'étendant sur plus de deux pages est très érotique, mais n'est en aucun moment obscène. Le vocabulaire utilisé pour nommer les parties génitales : « gland », « prépuce », « clitoris », « vagin » ou « vulves », relève du lexique des termes anatomiques, il est donc neutre. Et la description, bien que très sensuelle et explicite, n'est en aucun moment vulgaire.

Ce que l'on remarque tout de suite, c'est le renversement des rôles génériques traditionnels : ici, c'est la femme qui prend toute l'initiative pendant que l'homme attend les instructions. Elle le déshabille, le caresse, lui dicte ce qu'il doit faire (elle recourt même au mode impératif) ou le lui interdit. Elle parle facilement de ses expériences précédentes, en comparant les organes génitaux de Mohamed à ceux de ses ex-amants. Son aisance dans le rapport intime avec un homme surprend le protagoniste qui la qualifie de « professionnelle ».

Mohamed rencontre aussi Fatima Kosra qui est divorcée et attend un enfant. Cette situation ne la gêne guère, bien au contraire : « j'adorais l'idée d'être célibataire et enceinte, que je réalisais une sorte de fantasme » (VS, 260), constate-t-elle. Son état ne la dérange pas non plus dans le rapprochement avec le protagoniste : « [elle] avait admiré mon sexe [elle] l'avait soupesé et touché, câliné et caressé. Sur le canapé-lit de la chambre d'amis de l'artiste peintre [...] » (VS, 246). Ce contact physique, la nudité, le toucher semblent tout à fait naturels à l'héroïne.

Toutes les femmes rencontrées par Mohamed ont des points communs : elles ont entre environ trente et quarante ans, n'ont pas peur de leur corps ni du corps de l'autrui, ne sont pas effarouchées, bien au contraire, elles sont curieuses et engagées, prennent l'initiative, elles sont affranchies, libérées tant dans les convictions que dans les actes. Aussi ont-elles toutes une expérience sexuelle pendant que l'homme est complètement inexpérimenté, ce qui constitue le renversement de l'ordre des choses dans les sociétés musulmanes. À ce propos, Ali AOUATTAH (2007 : s.p.) constate que la valorisation positive de la sexualité ne concerne que les hommes, pendant que « la sexualité des femmes est [...] sévèrement contrôlée, et le plaisir féminin est frappé de suspicion ». La sexualité féminine en tant que subordonnée à la dimension procréative n'a pas à procurer à la femme le plaisir. Ce point de vue est partagé par le protagoniste de *La Vie sexuelle...*, ancien bon musulman qui n'est pas arrivé à se libérer des préjugés sociaux. Pour cela il démontre sa misogynie par rapport aux femmes rencontrées, par exemple il appelle l'homosexualité de Hadda une « déviance sexuelle » (VS, 185) et qualifie de dépravée la femme anonyme qu'il a convaincue de lui faire une fellation : « Quarante ans. Perverse. Mariée » (VS, 233). Il ne respecte pas les femmes et traite

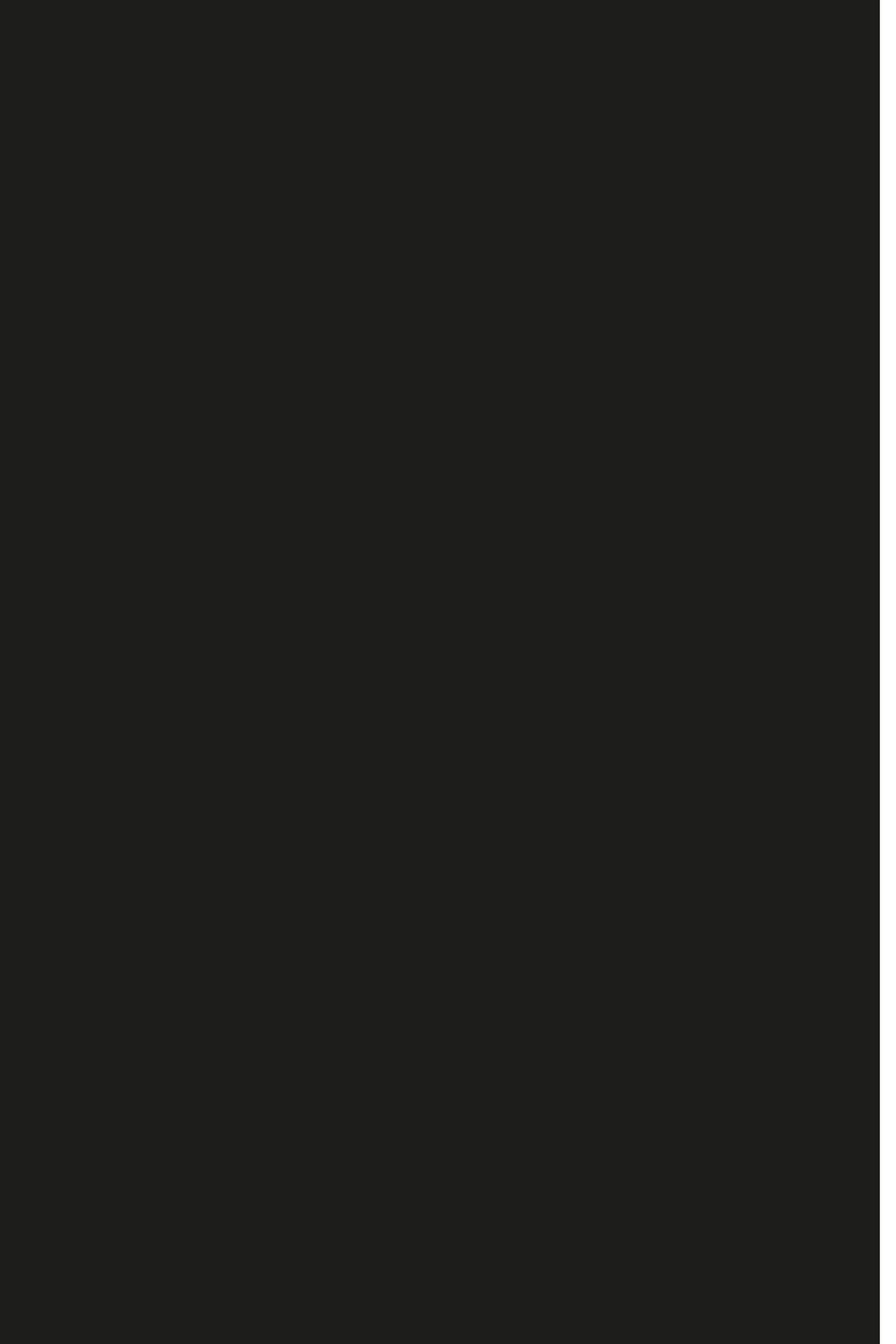
leur expérience en la matière comme une preuve de débauche. En même temps, il se moque de la seule jeune fille qui a refusé d'avoir toute sorte de rapports sexuels avec lui, Samira alias Khadija, « cette vierge qui rougissait jusqu'au sexe si je venais à traverser nu l'appartement » (VS, 232). Ses réactions s'expliquent par l'éducation religieuse qui lui a enraciné l'interdiction d'entretenir des relations extra-conjugales, ainsi que le mépris pour les femmes qui la transgressent, puisqu'« [e]st jugée particulièrement dangereuse la femme qui a eu l'expérience de la relation sexuelle » (BOUTIRA, 1993 : 26).

Il faut tout de même admettre que, bien qu'elles soient assez audacieuses, les descriptions des scènes sexuelles dans les œuvres analysées restent en majorité schématiques. Elles sont plus ou moins élaborées, mais en général se ressemblent en ce qu'elles présentent le même assortiment des comportements sexuels (des caresses des seins et des organes génitaux sans procéder à la pénétration). Cela résulte peut-être du fait que la sexualité féminine demeure un tabou tenace dans tout le Maghreb. Par conséquent, la question se pose concernant la décision de faire ce type de présentation : Marouane l'a-t-elle prise elle-même ou lui a-t-elle été imposée par les maisons d'édition, comme le laisse supposer Isabelle CHARPENTIER (2013 : 197) en parlant de certaines contraintes éditoriales en opposition avec le projet littéraire de l'auteure ? Peu importe les motifs, la présence du « *corps-moi* » (SEGARRA, 1997 : 68) ou, selon notre formule, la naissance du *corps-sujet* constituent un symptôme important des changements de mœurs dans les pays maghrébins, dont la littérature rend compte, qu'elle annonce ou encore provoque « [en construisant] par l'imaginaire des rapports sociaux qui n'existent pas encore » (ALIX, 2014 : 137).

\*\*\*

La femme maghrébine se voit claustrée dans l'espace privé et elle doit se voiler quand elle passe la frontière qui sépare la demeure de l'espace public. Cette ségrégation sexuelle stricte et l'impératif de porter le *hidjab* résultent du concept de l'honneur qui, dans le système patrilinéaire organisant la société algérienne, dépend entièrement de la bonne conduite de la partie féminine de la famille. Le culte de la virginité et le fort contrôle social auquel sont soumises les jeunes femmes a son pendant dans l'exigence de prouver sa virilité imposée à l'homme. L'islam ne rejette pas la sexualité, mais en exulte dans le cadre socialement dominé du mariage hétérosexuel. Par conséquent, l'expression de la sexualité sert à l'accomplissement de la fonction primordiale de la femme : être épouse et mère. Ce traitement du corps féminin mène à sa réification en tant qu'objet des fantasmes sexuels des hommes et laisse peu de place à la manifestation et l'exploitation des désirs de la femme elle-même.

**EN GUISE DE CONCLUSION**



Dans la présente étude, nous avons abordé la problématique de la corporéité et de la sexualité féminines au Maghreb, et pour matériaux de notre recherche nous avons choisi les œuvres romanesques de Leïla Marouane. Les analyses effectuées nous ont amenée à quelques observations.

À l'époque coloniale, le peuple algérien a trouvé un refuge dans les valeurs religieuses et familiales ; au lendemain de l'indépendance, l'attachement à ces idéaux s'est traduit par une inertie presque malade, visible surtout dans la législation liée à la famille dont l'exemple le plus manifeste reste le code de la famille, un véritable rempart d'un fondamentalisme sclérosé. Par conséquent, un des plus grands défis pour l'Algérie contemporaine serait de sortir de cette impasse et de refléter dans les textes de la loi les changements réels qui s'opèrent dans la société. Et ces changements sont indéniables : les femmes sont souvent mieux formées et plus diplômées que les hommes, elles s'imposent de plus en plus dans le monde professionnel, politique et artistique, y compris littéraire. La parole, accordée naguère exclusivement à l'homme, devient une arme puissante dont disposent maintenant aussi les femmes. Leurs écrits permettent à un grand nombre de personnes non seulement de suivre et comprendre leur vision du monde, strictement féminine, mais aussi d'entendre leurs angoisses et besoins, leurs envies et joies. Le rôle de ces romancières est d'autant plus important qu'elles servent de messagères à toute la gent féminine et font entendre la voix des femmes jusqu'alors étouffée.

Ce qui caractérise la création littéraire des femmes maghrébines, c'est avant tout : un fort ancrage social, historique et politique, qui se manifeste entre autres dans les thématiques abordées (la guerre de libération, la décennie noire, la situation de la femme, etc.) ; l'oralité, c'est-à-dire le fait de privilégier la multiplicité des voix féminines étant une transposition littéraire des voix réelles des femmes ; la présence du corps féminin, de chair et de sang, vivant, pendant longtemps occulté par la religion et la tradition et à présent mis en lumière par les écrivaines.

S'il s'agit de Leïla Marouane en tant que représentante de cette écriture féminine au Maghreb, elle se montre une des romancières militant le plus ardemment pour la cause féminine et féministe. Le côté engagé de sa création permet de lire son œuvre fictionnelle comme un recueil d'informations sur la société

algérienne actuelle, et sur la position de la femme au sein de cette société. Le thème principal de l'œuvre marouanienne est la dénonciation de la domination masculine et de l'oppression de la femme maghrébine. Néanmoins, l'auteure ne tient pas, contrairement à ce que l'on aurait pu croire, la religion musulmane pour seule responsable de la mauvaise condition féminine, mais pointe également les traditions sclérosées et rétrogrades, ainsi que la loi en défaveur de la femme, toujours en vigueur en Algérie. Dans le cas des pays appartenant au cercle arabo-musulman, l'islam et l'État sont inséparables et la religion s'infiltré dans tous les autres domaines de la vie sociale : la loi, les mœurs, les relations interpersonnelles, la culture, etc. Ce n'est donc pas la religion elle-même qui entraîne le patriarcat et la misogynie dans le Maghreb, c'est l'interprétation erronée et abusive des principes de l'islam, ce qu'illustre à merveille l'exemple des islamistes dans *Le Châtiment des hypocrites* ou celui des protagonistes hommes qui ne sont pas croyants, mais qui maltraitent leurs femmes et filles dans *Ravisseur* ou *La Jeune Fille et la Mère*.

Dans tous ses romans, Marouane met en scène et en contraste au moins deux générations de femmes : celle des mères et celle des filles. Les *mères* sont généralement âgées de quarante ans ou plus, analphabètes, mariées très tôt (conjoint très souvent imposé par la famille) et claustrées à la maison, totalement dépendantes de leur époux (dépendance sociale – menace de répudiation et dépendance économique). À leur tour, les *filles* sont jeunes (de dix ans environ jusqu'à trente), elles fréquentent l'école ou sont déjà instruites et travaillent, restent célibataires plus longtemps et peuvent chercher elles-mêmes leur mari, elles jouissent donc d'une relative indépendance. Ce tableau générationnel correspond aux changements réels observés par les sociologues en Algérie et dans les autres pays maghrébins, dont témoignent les données statistiques relatives à la situation sociale et familiale des femmes (voir : KATEB, 2011). Ainsi la littérature en général et l'œuvre romanesque de Leïla Marouane en particulier deviennent-elles le vecteur des informations sur la société et ses changements.

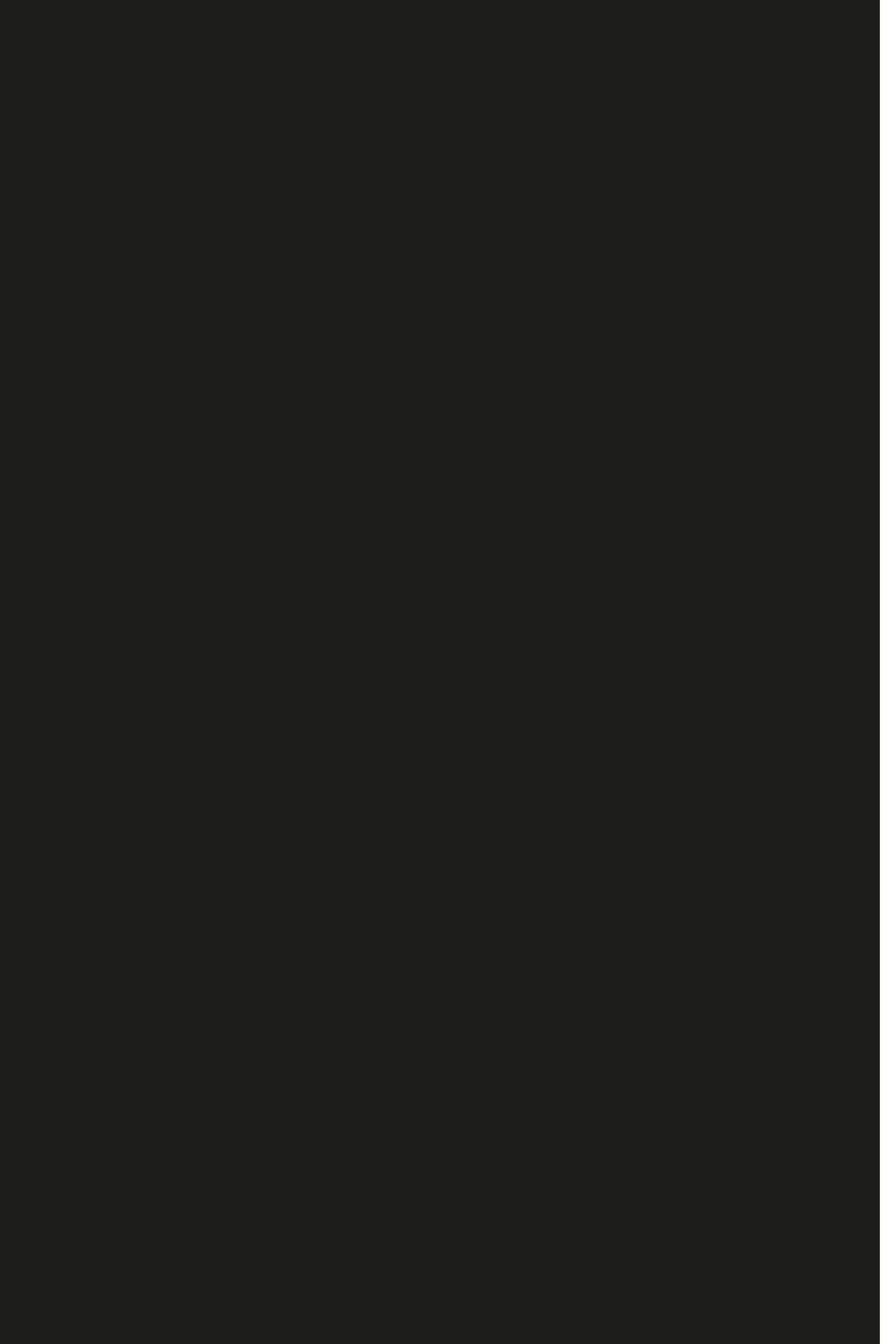
Certes, ces transformations sociales sont très lentes, étant donné que, pendant des décennies, les femmes ont intériorisé l'image négative d'elles-mêmes renvoyée par la société. Toutefois, à en juger par les personnages de Marouane, de plus en plus grand nombre de femmes se rendent compte des mécanismes de l'oppression et s'y opposent. Dans le monde occidental, il persiste la conviction que, pour s'émanciper, les femmes issues du monde arabo-musulman doivent rejeter la religion en tant que source de leurs souffrances. Il convient pourtant de souligner que ce n'est pas toujours le cas. La preuve en est notamment le courant du féminisme islamique qui postule « une égalité "islamique" fondée sur des rôles distincts, mais égaux en valeur » (EL KHOURY, 2010 : s.p.). En d'autres

termes, le modèle occidental n'est pas toujours le meilleur choix pour les Maghrébines et autres femmes vivant hors de l'Europe.

Les romancières nord-africaines tentent de rendre compte du sort de leurs compatriotes pour laisser entendre les voix de toutes celles qui sont réduites au silence. Elles décèlent les manifestations de la misogynie, révèlent les inégalités, critiquent sévèrement les autorités qui délaissent la moitié de la société. Le refus de l'ordre établi amène souvent les femmes à prendre la parole, ce qui constituait autrefois un acte de transgression, mais aujourd'hui, soixante-dix ans après la publication des premiers textes signés par les femmes, n'est plus considéré comme tel. En fait, la présence et la place des femmes au sein du champ littéraire maghrébin sont incontestables. Ces œuvres au féminin, de plus en plus nombreuses et de qualité, constituent une véritable mine de renseignements sur la vie des Maghrébines. Il nous reste à écouter cette parole et à y répondre.



## BIBLIOGRAPHIE



## ROMANS ÉTUDIÉS

- MAROUANE Leïla, 1996 : *La Fille de la Casbah*. Paris, Éditions Julliard.  
MAROUANE Leïla, 1998 : *Ravisseur*. Paris, Éditions Julliard.  
MAROUANE Leïla, 2001 : *Le Châtiment des hypocrites*. Paris, Éditions du Seuil.  
MAROUANE Leïla, 2005 : *La Jeune Fille et la Mère*. Paris, Éditions du Seuil.  
MAROUANE Leïla, 2007 : *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. Paris, Éditions Albin Michel.

## AUTRES OEUVRES MAGHRÉBINS CITÉS

- AÏT MANSOUR AMROUCHE Fadhma, 1968 : *Histoire de ma vie*. Paris, Librairie François Maspero.  
AMROUCHE Marie-Louise Taos, 1947 : *Jacinthe noire*. Paris, Éditions Charlot.  
AMROUCHE Marie-Louise Taos, 1960 : *Rue des tambourins*. Paris, Éditions La Table ronde.  
AMROUCHE Marie-Louise Taos, 1975 : *L'Amant imaginaire*. Paris, Éditions Robert Morel.  
ASSIMA Fériel, 1995 : *Une femme à Alger, chronique du désastre*. Paris, Éditions Arléa.  
ASSIMA Fériel, 1996 : *Rhoulem ou le Sexe des anges*. Paris, Éditions Arléa.  
BACHIR Bedyà, 1979 : *L'Oued en crue*. Paris, Éditions du Centenaire.  
BEL HADJ YAHIA Emna, 1991 : *Chronique frontalière*. Paris, Éditions Noël Blandin.  
BELGHOUL Farida, 1986 : *Georgette !* Paris, Éditions Berrault.  
BEN HADDOU Halima. 1982 : *Aïcha la rebelle*. Paris, Éditions Jeune Afrique.  
BEN MANSOUR Latifa, 1990 : *Le Chant du lys et du basilic*. Paris, Éditions J.-C. Lattès.  
BEN MANSOUR Latifa, 1997 : *La Prière de la peur*. Paris, Éditions de la Différence.  
BEN MANSOUR Latifa, 2001 : *L'Année de l'éclipse*. Paris, Éditions Calmann-Lévy.  
BEN MANSOUR Latifa, 2002 : *Frères musulmans, frères féroces. Voyage dans l'enfer du discours islamiste*. Paris, Éditions Ramsay.  
BEN MANSOUR Latifa, 2004 : *Les mensonges des intégristes*. Paris, Éditions Le Serpent à plumes.  
BEN Myriam, 1986 : *Sabrina, ils t'ont volé ta vie*. Paris, Éditions L'Harmattan.  
BEN Myriam, 1999 : *Quand les cartes sont truquées*. Paris, Éditions L'Harmattan.  
BEY Maïssa, 1996 : *Au commencement était la mer*. Paris, Marsa Éditions.  
BEY Maïssa, 2001 : *Cette fille-là*. Paris, Éditions de l'Aube.  
BEY Maïssa, 2002 : *Entendez-vous dans nos montagnes*. Paris, Éditions de l'Aube.  
BEY Maïssa, 2005 : *Surtout ne te retourne pas*. Paris, Éditions de l'Aube.  
BEY Maïssa, 2006 : *Bleu, blanc, vert*. Paris, Éditions de l'Aube.

- BEY Maïssa, 2008 : *Pierre, Sang, Papier ou Cendre*. Paris, Éditions de l'Aube.
- BEY Maïssa, 2010 : *Puisque mon cœur est mort*. Paris, Éditions de l'Aube.
- BEY Maïssa, 2015 : *Hizya*. Paris, Éditions de l'Aube.
- BOUKORTT Zoulika, 1977 : *Le Corps mis en pièces*. Montpellier, Éditions Coprah.
- BOURAOUI Nina, 1991 : *La Voyeuse interdite*. Paris, Éditions Gallimard.
- BOURAOUI Nina, 1992 : *Poing mort*. Paris, Éditions Gallimard.
- BOURAOUI Nina, 1996 : *Le Bal des murènes*. Paris, Éditions Fayard.
- BOURAOUI Nina, 1998 : *L'Âge blessé*. Paris, Éditions Fayard.
- BOURAOUI Nina, 1999 : *Le Jour du séisme*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2000 : *Garçon manqué*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2002 : *La Vie heureuse*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2004 : *Poupée Bella*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2005 : *Mes mauvaises pensées*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2007 : *Avant les hommes*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2008 : *Appelez-moi par mon prénom*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2010 : *Nos baisers sont des adieux*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2011 : *Sauvage*. Paris, Éditions Stock.
- BOURAOUI Nina, 2014 : *Standard*. Paris, Éditions Flammarion.
- BOURAOUI Nina, 2016 : *Beaux Rivages*. Paris, Éditions J.-C. Lattès.
- CHAÏBI Aïcha, 1976 : *Rached*. Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition.
- DEBECHE Djamila, 1947 : *Leïla, jeune fille d'Algérie*. Alger, Impressions Charras.
- DEBECHE Djamila, 1950 : *Les musulmans algériens et la scolarisation*. Alger, Impressions Charras.
- DEBECHE Djamila, 1951 : *L'enseignement de la langue arabe en Algérie et le droit de vote aux femmes algériennes*. Alger, Impressions Charras.
- DEBECHE Djamila, 1955 : *Aziza*. Alger, Impressions Imbert.
- DJABALI Hawa, 1983 : *Agave*. Paris, Éditions Publisud.
- DJABALI Hawa, 1998 : *Glaise rouge. Boléro pour un pays meurtri*. Paris, Marsa Éditions.
- DJABALI Hawa, 2013 : *Noirs Jasmins*. Paris, Éditions de la Différence.
- DJEBAR Assia, 1957 : *La Soif*. Paris, Éditions Julliard.
- DJEBAR Assia, 1958 : *Les Impatients*. Paris, Éditions Julliard.
- DJEBAR Assia, 1962 : *Les Enfants du nouveau monde*. Paris, Éditions Julliard.
- DJEBAR Assia, 1967 : *Les Alouettes naïves*. Paris, Éditions Julliard.
- DJEBAR Assia, 1980 : *Femmes d'Alger dans leur appartement*. Paris, Éditions des femmes.
- DJEBAR Assia, 1985 : *L'Amour, la fantasia*. Paris, Éditions J.-C. Lattès.
- DJEBAR Assia, 1987 : *Ombre sultane*. Paris, Éditions J.-C. Lattès.
- DJEBAR Assia, 1991 : *Loin de Médine*. Paris, Éditions Albin Michel.
- DJEBAR Assia, 1995 : *Vaste est la prison*. Paris, Éditions Albin Michel.

- DJEBAR Assia, 1996 : *Le Blanc de l'Algérie*. Paris, Éditions Albin Michel.
- DJEBAR Assia, 1997 : *Les Nuits de Strasbourg*. Paris, Éditions Actes Sud.
- DJEBAR Assia, 1997 : *Oran, langue morte*. Paris, Éditions Actes Sud.
- DJEBAR Assia, 2002 : *La Femme sans sépulture*. Paris, Éditions Albin Michel.
- DJEBAR Assia, 2003 : *La Disparition de la langue française*. Paris, Éditions Albin Michel.
- DJEBAR Assia, 2007 : *Nulle part dans la maison de mon père*. Paris, Éditions Fayard.
- ELHANI MOURAD Farida, 1985 : *La Fille aux pieds nus*. Casablanca, Imprimerie Eddar el Beïda.
- GHALEM Nadia, 1981 : *Les Jardins de cristal*. Québec, L'Arbre HMM.
- GHALEM Nadia, 1987 : *La Villa désir*. Montréal, Éditions Guérin.
- GUELLOUZ Souad, 1975 : *La Vie simple*. Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition.
- HADJ NASSER Badia, 1985 : *Le Voile mis à nu*. Paris, Éditions Aecantère.
- HAFSIA Jalila, 1975 : *Cendre à l'aube*. Tunis, Maison Tunisienne de l'Édition.
- HAMMADOU Ghania, 1997 : *Le Premier Jour d'éternité*. Paris, Marsa Éditions.
- HAMMADOU Ghania, 2001 : *Paris plus loin que la France*. Paris, Éditions Paris-Méditerranée.
- HAMMADOU Ghania, 2004 : *Bab-Errih : la Porte du vent*. Paris, Éditions Paris-Méditerranée.
- HOUARI Leïla, 1985 : *Zeïda de nulle part*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- HOUFANI BERFAS Zehira, 1986 : *Les Pirates du désert*. Alger, Entreprise nationale du livre.
- HOUFANI BERFAS Zehira, 1986 : *Portrait du disparu*. Alger, Entreprise nationale du livre.
- HOUFANI BERFAS Zehira, 1989 : *L'Incomprise*. Alger, Entreprise nationale du livre.
- KADRA-HADJADJI Houria, 1989 : *Oumelkheir*. Alger, Entreprise nationale du livre.
- LEMSINE-LAIDI Aïcha, 2008 : *Au cœur du Hezbollah*. Paris, Éditions Flammarion.
- LEMSINE Aïcha, 1976 : *La Chrysalide*. Paris, Éditions des femmes.
- LEMSINE Aïcha, 1978 : *Ciel de porphyre*. Paris, Éditions Cimoën.
- LEMSINE Aïcha, 1983 : *Ordalie des voix*. Paris, Éditions Encre.
- LYNE Tywa, 1994 : *La Liaison*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- MECHAKRA Yamina, 1979 : *La Grotte éclatée*. Alger, Éditions SNÉD.
- MECHAKRA Yamina, 1999 : *Arris*. Paris, Marsa Éditions.
- MOKEDDEM Malika, 1990 : *Les hommes qui marchent*. Paris : Éditions Ramsay.
- MOKEDDEM Malika, 1992 : *Le Siècle des sauterelles*. Paris, Éditions Ramsay.
- MOKEDDEM Malika, 1993 : *L'Interdite*. Paris, Éditions Grasset.
- MOKEDDEM Malika, 1995 : *Des rêves et des assassins*. Paris, Éditions Grasset.
- MOKEDDEM Malika, 1998 : *La Nuit de la lézarde*. Paris, Éditions Grasset.

- MOKEDDEM Malika, 2001 : *N'Zid*. Paris, Éditions du Seuil.
- MOKEDDEM Malika, 2003 : *La Transe des insoumis*. Paris, Éditions Grasset.
- MOKEDDEM Malika, 2005 : *Mes hommes*. Paris, Éditions Grasset.
- MOKEDDEM Malika, 2008 : *Je dois tout à ton oubli*. Paris, Éditions Grasset.
- MOKEDDEM Malika, 2011 : *La Désirante*. Paris, Éditions Grasset.
- NEDJMA, 2004 : *L'Amande*. Paris, Éditions Plon.
- NEDJMA, 2009 : *La Traversée des sens*. Paris, Éditions Plon.
- NEDJMA, 2011 : *Toi l'Arabe*. Paris, Éditions Plon.
- NEDJMA, 2015 : *D'ambre et de soie*. Paris, Éditions Plon.
- SEBBAR Leïla, 1981 : *Fatima ou les Algériennes du square*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, 1982 : *Shérazade, 17 ans, brune, frisée, les yeux verts*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, 1984 : *Le Chinois vert d'Afrique*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, 1984 : *Parle mon fils, parle à ta mère*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, 1985 : *Les Carnets de Shérazade*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, HUSTON Nancy, 1986 : *Lettres parisiennes. Histoires d'exil*. Paris, Éditions B. Berrault.
- SEBBAR Leïla, 1987 : *J.H. cherche âme sœur*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, 1991 : *Le Fou de Shérazade*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, 1993 : *Le Silence des rives*. Paris, Éditions Stock.
- SEBBAR Leïla, 1999 : *La Seine était rouge. Paris, octobre 1961*. Paris, Éditions Thierry Magnier.
- SEBBAR Leïla, 2002 : *Marguerite*. Paris, Éditions Folies d'encre, Eden.
- SEBBAR Leïla, 2006 : *Les Femmes au bain*. Paris, Éditions Bleu autour.
- SEBBAR Leïla, 2009 : *Mon cher fils*. Tunis, Éditions Elyzad.
- SEBBAR Leïla, 2011 : *La Confession d'un fou*. Paris, Éditions Bleu autour.
- SLIMANI Leïla, 2014 : *Dans le jardin de l'ogre*. Paris, Éditions Gallimard.
- TRABELSI Bahaa, 1996 : *Une femme simplement*. Casablanca, Éditions Eddif.
- TRABELSI Bahaa, 2004 : *Slim, les femmes, la mort*. Casablanca, Éditions Eddif.
- TRABELSI Bahaa, 2005 : *Une vie à trois*. Casablanca, Éditions Eddif.
- ZINAÏ KOUDIL Hafsa, 1984 : *La Fin d'un rêve*. Alger, Entreprise nationale du livre.
- ZINAÏ KOUDIL Hafsa, 1986 : *Le Pari perdu*. Alger, Entreprise nationale du livre.
- ZINAÏ KOUDIL Hafsa, 1990 : *Le papillon ne volera plus*. Alger, Éditions ENAP.
- ZINAÏ KOUDIL Hafsa, 1992 : *Le Passé décomposé*. Alger, Entreprise nationale du livre.
- ZINAÏ KOUDIL Hafsa, 1997 : *Sans voix*. Paris, Éditions Omnibus.
- ZOUARI Fawzia, 1999 : *Ce pays dont je meurs*. Paris, Éditions Ramsay.

## OUVRAGES ET ARTICLES SUR L'ÉCRITURE FÉMININE

- BORDELEAU Francine, 1998 : « L'écriture au féminin existe-t-elle ? ». *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, 92, 14–18. Disponible sur : <https://www.erudit.org/culture/lq1076302/lq1185148/37885ac.pdf> (consulté le 14 décembre 2015).
- CIXOUS Hélène, 1975 : « Le rire de la Méduse ». *L'Arc*, 61, 39–54.
- CIXOUS Hélène, 1976 : « Le sexe ou la tête ? ». *Les Cahiers du GRIF*, 13, 5–15.
- DIDIER Béatrice, 1981 : *L'Écriture-femme*. Paris, Presses universitaires de France.
- KŁOSIŃSKA Krystyna, 2010 : *Feministyczna krytyka literacka*. Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- LAFONTAINE Dominique, LORENT Geneviève, 1978 : « Si l'écriture des femmes ». *Les Cahiers du GRIF*, 23–24, 153–156.
- SAINT-MARTIN Lori, 1997 : *Contre-voix. Essais de critique au féminin*. Québec, Nuit blanche.
- SLAMA Béatrice, 1981 : « De la 'littérature féminine' à 'l'écrire-femme' : différence et institution ». *Littérature*, 44, 51–71. Disponible sur : [http://www.persee.fr/doc/litt\\_0047-4800\\_1981\\_num\\_44\\_4\\_1361](http://www.persee.fr/doc/litt_0047-4800_1981_num_44_4_1361) (consulté le 16 octobre 2015).
- STISTRUP JENSEN Merete, 2000 : « La notion de nature dans les théories de l'écriture féminine ». *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 11, 165–177. Disponible sur : <http://clio.revues.org/218> (consulté le 15 mars 2014).
- THÉORET France, 1987 : *Entre raison et déraison*. Montréal, Les Herbes rouges.
- WELTMAN-ARON Brigitte, 2015 : « 'Il y a de la différence' : Hélène Cixous et la différence sexuelle ». In : REGARD Frédéric, REID Martine (dir.) : *Le rire de la Méduse. Regards critiques*, 73–86. Paris, Honoré Champion Éditeur. Disponible sur : <http://www.e-sorbonne.fr/sites/www.e-sorbonne.fr/files/colloque-meduse-en-sorbonne/Mises%20en%20ligne/3.Weltman.pdf> (consulté le 7 avril 2014).

## OUVRAGES ET ARTICLES SUR LA LITTÉRATURE MAGHRÉBINE

- ALI BENALI Zineb, 2003 : « Le roman, cet archiviste de l'histoire ». *Insaniyat*, 21, 19–35. Disponible sur : <http://insaniyat.revues.org/7320> (consulté le 22 novembre 2015).
- ARNAUD Jacqueline, 1986 : *La littérature maghrébine de langue française. Tom 1 : Origines et perspectives*. Paris, Publisud.
- BAFFET Roselyne, 1999 : « Écriture de l'urgence – Urgence du lien social ». In : BONN Charles, BOUALIT Farida (dir.) : *Paysages littéraires algériens des années 90 : témoigner d'une tragédie ?*, 41–51. Paris, Éditions L'Harmattan.
- BENDJELID Faouzia, 2014 : « L'écriture en Algérie est tributaire de l'Histoire ». Interview accordée au quotidien algérien *Liberté*, le 15 avril 2014. Disponible

- sur : <http://www.liberte-algerie.com/culture/lecriture-en-algerie-est-tributaire-de-lhistoire-204191/print/1> (consulté le 30 mars 2016).
- BENDJELID Faouzia, 2017 : « La poétique du divers dans le paysage romanesque algérien actuel. Cas de quelques écrivains ». *Didactiques*, 10, 159–181. Disponible sur : [http://www.univ-medea.dz/ldlt/web/\\_topic/enligne/02/dwn/12.pdf](http://www.univ-medea.dz/ldlt/web/_topic/enligne/02/dwn/12.pdf) (consulté le 18 septembre 2017).
- BONN Charles, KHADDA Naget, 1996 : « Introduction ». In : BONN Charles, KHADDA Naget, MDARHI-ALAOUI Abdallah (dir.) : *Littérature maghrébine d'expression française*, 5–21. Vanves, Edicef.
- BOUALIT Farida, 1999 : « La littérature algérienne des années 90 : 'Témoigner d'une tragédie ?' ». In : BONN Charles, BOUALIT Farida (dir.) : *Paysages littéraires algériens des années 90 : témoigner d'une tragédie ?*, 25–40. Paris, Éditions L'Harmattan.
- BOUGUERRA Mohamed Ridha, BOUGUERRA Sabiha, 2010 : *Histoire de la littérature du Maghreb*. Paris, Éditions Ellipses.
- CHEURFI Achour, 2004 : *Écrivains algériens : dictionnaire biographique*. Alger, Casbah éditions.
- DUGAS Guy, 2001 : « Dix ans de littérature maghrébine en langue française ». *Notre librairie, Revue des littératures du Sud*, 146, 60–65. Disponible sur : [www.berberemultimedia.fr/litterature/jeune%20liitt%20maghreb.rtf](http://www.berberemultimedia.fr/litterature/jeune%20liitt%20maghreb.rtf) (consulté le 22 novembre 2015).
- FISHER Dominique, 2008 : *Écrire l'urgence, Assia Djebar et Tahar Djaout*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- GHALEM Nadia, 2004 : « Le Maghreb ». In : NDIAYE Christiane (dir.) : *Introduction aux littératures francophones*, 197–267. Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- GOES Jan, 2002 : « Littératures francophones du monde arabe ». *Romaniac*, 86, 20–31. Disponible sur : <http://www.vlrom.be/pdf/022goes.pdf> (consulté le 29 décembre 2011).
- GOES Jan, 2003 : « Littératures francophones du monde arabe – 2 – La littérature beur ». *Romaniac*, 90, 2–8. Disponible sur : <http://www.vlrom.be/pdf/032goes2.pdf> (consulté le 2 octobre 2011).
- MILIANI Hadj, 2002 : *Une littérature en sursis ? Le champ littéraire de langue française en Algérie*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- MOKHTARI Rachid, 2006 : *Le nouveau souffle du roman algérien. Essai sur la littérature des années 2000*. Alger, Chihab Éditions.
- NOIRAY Jacques, 1996 : *Littératures francophones. I. Le Maghreb*. Paris, Éditions Belin.
- SALHA Habib, 2000 : « Une écriture exaltée : l'exemple de la littérature maghrébine de langue française ». In : SALHA Habib (dir.) : *La Tentation du divers*.

- Mélanges offerts au Professeur Abdelkader Mhiri*, 177–186. Tunis, Publications de l'E.N.S.
- SOUHEKAL Rabah, 2003 : *Le roman algérien de langue française, 1950–1990*. Paris, Publisud.

## OUVRAGES ET ARTICLES SUR LA LITTÉRATURE MAGHRÉBINE AU FÉMININ

- BARRADA Samia, 2007 : « La nouvelle féminine arabe ou les *petites filles* de Shérazade ». *Synergies Monde arabe*, 4, 91–102.
- BEKRI Tahar, 1999 : « Femmes écrivains de Tunisie ». In : BEKRI Tahar : *De la littérature tunisienne et maghrébine, et autres textes*, 31–41. Paris, L'Harmattan.
- BENAMARA Nasser, 2010 : *Pratiques d'écritures de femmes algériennes des années 90. Cas de Malika Mokkedem* (thèse de doctorat). Béjaïa, Université Abderrahmane Mira.
- BOUHASSOUNE Farida, 2000 : « La littérature marocaine féminine de langue française : la quête de nouvelles valeurs ». *Littératures Frontalières*, X,2, 47–53.
- BRAHIMI Denise. 1996 : « Sebbar, Leïla ». In : MAKWARD Christiane P., COTTENET-HAGE Madeleine (dir.) : *Dictionnaire littéraire des femmes de langue française : de Marie de France à Marie Ndiaye*, 553–556. Paris, Éditions Karthala-ACCT.
- BUENO ALONSO Josefina, 2004 : « Femme, identité, écriture dans les textes francophones du Maghreb ». *Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses*, 19, 7–20.
- CHAULET-ACHOUR Christiane, 1991 : « Femmes-écrivains d'Algérie. Corps, gestes, mémoires ». In : TOSO RODONIS Giuliana (dir.) : *Le Banquet maghrébin*, 37–57. Roma, Mario Bulzoni.
- CHAULET-ACHOUR Christiane (réd.), 1991 : *Diwan d'inquiétude et d'espoir. La littérature féminine algérienne de langue française*. Alger, ENAG.
- CHAULET-ACHOUR Christiane, 1998 : *Noûn : Algériennes dans l'écriture*. Biarritz, Atlantica.
- CHAULET-ACHOUR Christiane, 2000 : « Les stratégies génériques des écrivaines algériennes (1947–1999) conformités et innovations ». *Palabres, Revue d'Études Africaines*, III,1, 233–245.
- CHAULET-ACHOUR Christiane, 2003 : « Algérie – Littérature des femmes. Leur pesant de mots ». In : *Europe*, n° hors série : *Algérie – Littérature et arts*, 96–110. Disponible sur : [http://christianeachour.net/images/data/telechargements/articles/A\\_0133.pdf](http://christianeachour.net/images/data/telechargements/articles/A_0133.pdf) (consulté le 23 septembre 2015).
- DÉJEUX Jean, 1989 : « La littérature féminine de langue française au Maghreb ».

- Itinéraires et contacts de cultures*, 10, 145–153.
- DÉJEUX Jean, 1994 : *La littérature féminine de langue française au Maghreb*. Paris, Éditions Karthala.
- DETREZ Christine, 2010 : « L'écriture comme résistance quotidienne : être écrivaine en Algérie et au Maroc aujourd'hui ». *Sociétés contemporaines*, 78(2), 65–85. Disponible sur : <http://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2010-2-p-65.htm> (consulté le 18 août 2015).
- DETREZ Christine, 2012 : *Femmes du Maghreb, une écriture à soi*. Paris, Snédit La Dispute Éditeurs.
- FEBEL Gisela, 1999 : « Préface ». In : TORRE Marie-Christine : *Un Maghreb au féminin-pluriel : contexte d'un champ littéraire et analyse de deux romans contemporains francophones*, 9–12. Bremen, Universität Bremen.
- FONTAINE Jean, 1994 : *Écrivaines tunisiennes*. Tunis, Éditions Gai Savoir.
- GARCÍA VERDÚ Lydia, 2007 : « Redouane, Najib (2006) 'Écritures féminines au Maroc. Continuité et évolution' », *Francofonía*, 16, 262–268.
- GHEDIRA Aïcha, 2003 : « Le roman féminin tunisien d'expression française ». *Littératures Frontalières*, 26, spécial : *Littérature maghrébine : interactions culturelles et méditerranée*, vol.3, 187–204. Disponible sur : [http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/7017/1/Ghedira\\_LF\\_2003\\_2.pdf](http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/7017/1/Ghedira_LF_2003_2.pdf) (consulté le 25 septembre 2015).
- LIMAM-TNANI Najet. 2013. : « Bouraoui, Nina ». In : DIDIER Béatrice, FOUQUE Antoinette, CALLE-GRUBER Mireille (dir.) : *Le dictionnaire universel des créatrices*, vol. 1, 619–620. Paris, Éditions des femmes.
- MOHAMMEDI-TABTI Bouba, 2003 : « Regard sur la littérature féminine algérienne ». *Algérie Littérature / Action*, 69–70, 109–122. Disponible sur : [http://www.revues-plurielles.org/\\_uploads/pdf/4\\_69\\_11.pdf](http://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/4_69_11.pdf) (consulté le 18 août 2015).
- MOSTEGHANEMI Ahlem, 1985 : *Algérie : femme et écritures*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- NAHLOVSKY Anne-Marie, 2010 : *La femme au livre : les écrivaines algériennes de langue française*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- REDOUANE Najib, 2006 : *Écritures féminines au Maroc. Continuité et évolution*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- SCHUCHARDT Beatrice, 2010 : « La langue de la chair comme lieu de rencontre de l'altérité dans *Les Nuits de Strasbourg* d'Assia Djebar ». In : DE TORO Alfonso, ZEKRI Khalid, BENSMAÏA Réda (dir.) : *Repenser le Maghreb et l'Europe : hybridations, métissages, diasporisations*, 183–200. Paris, Éditions L'Harmattan.
- SEGARRA MONTANER Marta, 1996 : « Stratégies narratives et identité chez les romancières maghrébines ». In : MARTINEZ Jeronimo, PALACIOS Concepcion, SAURA Alfonso (éds) : *Aproximaciones diversas al texto literario*, 215–222.

- Murcia, Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia.
- SEGARRA Marta, 1997 : *Leur pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- SEGARRA Marta, 2002 : « Le roman féminin en Algérie ». *Littératures Frontalières*, 24, spécial : *Littérature maghrébine : interactions culturelles et méditerranée*, vol. 1, 255–267. Disponible sur : [https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/6997/1/Segarra\\_LF\\_2002\\_2.pdf](https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/6997/1/Segarra_LF_2002_2.pdf) (consulté le 25 août 2015).
- SEGARRA Marta, 2010 : *Nouvelles romancières francophones du Maghreb*. Paris, Éditions Karthala.
- VAN DEVENTER Rachel, 2010 : *L'Agentivité et la naissance de la femme-sujet dans la littérature algérienne contemporaine* (thèse de doctorat). Université d'Ottawa. Disponible sur : [https://www.ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/20069/3/Van\\_Deventer\\_Rachel\\_2010\\_these.pdf](https://www.ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/20069/3/Van_Deventer_Rachel_2010_these.pdf) (consulté le 18 août 2015).

## ARTICLES ET ÉTUDES SUR LEÏLA MAROUANE

- EL NOSSERY Névine, 2012 : *Témoignages fictionnels au féminin. Une réécriture des blancs de la guerre civile algérienne*. Amsterdam, New York, Rodopi.
- EPSZTEIN Pierrette, 1997 : « Vient de paraître : «La fille de la Casbah» ». *Algérie Littérature / Action*, 7–8, 189–191. Disponible sur : [http://www.revues-plurielles.org/\\_uploads/pdf/4\\_7\\_23.pdf](http://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/4_7_23.pdf) (consulté le 4 janvier 2013).
- LONGOU Schahrazède, 2009 : *Violence et rébellion chez trois romancières de l'Algérie contemporaine (Maïssa Bey, Malika Mokeddem et Leïla Marouane)* (thèse de doctorat). University of Iowa. Disponible sur : <http://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1586&context=etd> (consulté le 27 août 2013).
- MERTZ-BAUMGARTNER Birgit, 2001 : « La violence et son contrepoids esthétique dans *Ravisser* de Leïla Marouane ». In : BECHTER-BURTSCHER Beate, MERTZ-BAUMGARTNER Birgit (dir.), *Subversion du réel : Stratégies esthétiques dans la littérature algérienne contemporaine*, 185–196. Paris, Éditions L'Harmattan.
- MERTZ-BAUMGARTNER Birgit, 2003 : « 'Algérie sang-écriture' (A. Djébar) : violence et écriture(s) dans la littérature algérienne contemporaine ». *Francofonía*, 12, 93–108. Cadix, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz.
- MERTZ-BAUMGARTNER Birgit, 2009 : « Leïla Marouane ou l'Art de la provocation ». In : REDOUANE Najib (dir.) : *Diversité littéraire en Algérie*, 207–220. Paris, Éditions L'Harmattan.
- MOKHTARI Rachid, 2011 : « Leïla Marouane : la langue d'une femme libre ». *Le Matin DZ*, le 19 octobre 2011. Disponible sur : <http://www.lematindz.net/news/5893-leila-Marouane-la-langue-dune-femme-libre.html> (consulté le 19 août 2014).

- REDOUANE Rabia, 2006 : « Reseña de *La Jeune Fille et la Mère* de Leïla Marouane ». *Francofonía*, 15, 275–277.
- TEMLALI Yacine, 2007 : « *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* de Leïla Marouane », le 8 octobre 2007. Disponible sur : <http://www.babelmed.net/article/2234-la-vie-sexuelle-dun-islamiste-a-paris-de-leila-marouane> (consulté le 5 janvier 2013).
- VAN DER POEL Ieme, 2001 : « Leïla Marouane et Rachid Boudjedra : le roman franco-algérien entre farce et tragédie ». In : BECHTER-BURTSCHER Beate, MERTZ-BAUMGARTNER Birgit (dir.) : *Subversion du réel : Stratégies esthétiques dans la littérature algérienne contemporaine*, 173–183. Paris, Éditions L'Harmattan.
- YACINE Rémi, 2007 : « Leïla Marouane : sans chaînes ni maître », interview avec Leïla MAROUANE. *El Watan*, le 13 août 2007. Disponible sur : <https://www.elwatan.com/archives/france-actu-archives/leila-marouane-sans-chaines-ni-maitre-13-08-2007> (consulté le 5 janvier 2013).
- YACINE Rémi, 2009 : « Le bilan des femmes est triste mais la lutte ne doit pas s'arrêter », interview avec Leïla MAROUANE. *El Watan*, le 11 mai 2009. Disponible sur : <https://www.elwatan.com/archives/entretien/le-bilan-des-femmes-est-triste-mais-la-lutte-ne-doit-pas-sarreter-11-05-2009> (consulté le 5 janvier 2013).
- YACINE Rémi, 2013 : « Leïla Marouane-Mechentel. Écrivaine : 'J'ai embrassé le tarmac, c'était bon' », interview avec Leïla MAROUANE. *El Watan*, le 11 juin 2013. Disponible sur : <https://www.elwatan.com/archives/france-actu-archives/leila-marouane-mechentel-ecrivaine-jai-embrasse-le-tarmac-cetait-bon-11-06-2013#main-content-section> (consulté le 18 janvier 2019).

## OUVRAGES, ARTICLES ET SITES INTERNET D'INTÉRÊT SUR L'ÉTAT ET L'HISTOIRE DE L'ALGÉRIE

- AGERON Charles-Robert, 1999 : *Histoire de l'Algérie contemporaine*. Paris, Presses universitaires de France.
- ALGÉRIE PRESSE SERVICE, 2019 : « Présidentielle du 12 décembre : premiers résultats préliminaires du scrutin », le 13 décembre 2019. Disponible sur : <http://www.aps.dz/algerie/98918-presidentielle-du-12-decembre-premiers-resultats-preliminaires-du-scrutin> (consulté le 13 décembre 2019).
- ALILAT Farid, 2014 : « Algérie : Bouteflika, un 4<sup>e</sup> mandat pour quoi faire ? ». *Jeune Afrique*, le 25 avril 2014. Disponible sur : <http://www.jeunefrique.com/133685/politique/alg-rie-bouteflika-un-4e-mandat-pour-quoi-faire/> (consulté le 2 janvier 2015).
- DRIS Cherif, 2012 : « La nouvelle loi organique sur l'information de 2012 en

- Algérie : vers un ordre médiatique néo-autoritaire ? ». *L'Année du Maghreb*, VIII, Dossier : *Un printemps arabe ?*, 303–320. Disponible sur : <http://anneemaghreb.revues.org/1506> (consulté le 1<sup>er</sup> août 2014).
- DRIS Nassima, 2005 : « Habiter le patrimoine : monde en marge et identité urbaine. La Casbah d'Alger ou le refuge des exclus ». In : GRAVARI-BARBAS Maria (dir.) : *Habiter le patrimoine. Enjeux, approches, vécu*, 93–104. Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- ÉTIENNE Bruno, 1977 : *L'Algérie, cultures et révolution*. Paris, Éditions du Seuil.
- KHELIFI Ghania, 2008 : « Violences contre les femmes en Algérie : un calvaire qui n'en finit pas », le 17 avril 2008. Disponible sur : <http://www.babelmed.net/cultura-e-societa/98-algeria/3150-violences-contre-les-femmes-en-alg-rie-un-calvaire-qui-n-en-finit-pas.html> (consulté le 13 janvier 2015).
- LACOSTE Camille et Yves (dir.), 1994 : *L'État du Maghreb*. Paris, Éditions La Découverte.
- Loi n° 84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille (JORA N° 24 du 12/06/1984). Disponible sur : <https://www.joradp.dz/TRV/FFam.pdf> (consulté le 22 novembre 2014).
- MAHIEDDIN Nahas M., 2007 : « L'évolution du droit de la famille en Algérie : nouveautés et modifications apportées par la loi du 4 mai 2005 au Code algérien de la famille du 9 juin 1984 ». *L'Année du Maghreb*, II, Dossier : *Femmes, famille et droit*, 97–137. Disponible sur : <http://anneemaghreb.revues.org/93> (consulté le 18 mai 2014).
- MELLAH Salima, 2004 : « Les droits de l'Homme dans la crise politique algérienne ». *Confluences Méditerranée*, 51(4), 11–22. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2004-4-page-11.htm](http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2004-4-page-11.htm) (consulté le 5 avril 2015).
- MONTAGNON Pierre, 2012 : *Histoire de l'Algérie. Des origines à nos jours*. Paris, Éditions Pygmalion.
- RABIA Said, 2011 : « Que reste-t-il du "printemps algérien" ? ». *El Watan*, le 13 octobre 2011. Disponible sur : <http://www.courrierinternational.com/aticle/2011/10/13/que-reste-t-il-du-printemps-algerien> (consulté le 30 juillet 2014).
- Rapport annuel 1998–1999 du Collectif 95 Maghreb Égalité : « Maghrébines entre violences symboliques et violences physiques : Algérie, Maroc, Tunisie ». Disponible sur : <http://www.retelilith.it/ee/host/maghreb/htm/magh9.htm> (consulté le 28 février 2016).
- RIDHA Khaled, 2014 : *Le Capitalisme, l'Islam et le socialisme*. Paris, Éditions Publibook.
- Statuts du Parti du Front de libération nationale 1980. Disponible sur : <http://www.vitaminedz.com/articlesfiche/1195/1195595.pdf> (consulté le 22 novembre 2014).

STORA Benjamin, 2004 : *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance (1962–1988)*. Paris, Éditions La Découverte.

## OUVRAGES ET ARTICLES SUR LA CONDITION FÉMININE AU MAGHREB

ANDREZ Emmanuelle, 2001 : « Une reconnaissance de fait de la répudiation ? ». *Plein droit*, 51(4), 14–16. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-plein-droit-2001-4-page-14.htm](http://www.cairn.info/revue-plein-droit-2001-4-page-14.htm) (consulté le 16 février 2016).

BARSKA Anna, 2012 : *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności*. Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.

BEN ACHOUR Sana, 2007 : « Le Code tunisien du statut personnel, 50 ans après : les dimensions de l'ambivalence ». *L'Année du Maghreb*, II, 55–70. Disponible sur : <http://anneemaghreb.revues.org/89> (consulté le 18 janvier 2015).

GRABA Ghania, HADDAB Zoubida, 2007 : « Femmes-objets ou femmes-sujets : les enjeux du Code de la famille en Algérie ». In : SOW-SIDIBÉ Amsatou, BADJI Mamadou, MBONDA Ernest-Marie, OTIS Ghislain (dir.) : *Genres, inégalités et religion*, 37–48. Paris, Éditions des archives contemporaines.

GUILMOTO Christophe Z., 2015 : « La masculinisation des naissances. État des lieux et des connaissances ». *Population*, 70(2), 201–264. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-population-2015-2-page-201.htm](http://www.cairn.info/revue-population-2015-2-page-201.htm) (consulté le 25 février 2016).

HADDAB Zoubida, 1999 : « En Algérie ». *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 9. Disponible sur : <http://clio.revues.org/639> (consulté le 24 novembre 2014).

HELLER Michel, 1990 : « Femmes au Maghreb ». *Cahier d'études maghrébines*, 2 : *Littérature algérienne de femmes*, 13–21. Köln, Romanisches Seminar der Universität Köln.

HOURIA Sadou, 2007 : « Scolarisation – Travail et Genre en Algérie ». *Afrique et développement*, XXXII,3, 121–130. Disponible sur : <http://www.ajol.info/index.php/ad/article/viewFile/57205/45594> (consulté le 19 janvier 2015).

IMACHE Djedjiga, NOUR Ines, 1994 : *Algériennes entre islam et islamisme*. Aix-en-Provence, Éditions Edisud.

JURQUET-BOUHOUNE Baya, JURQUET Jacques, 2007 : *Femmes algériennes. De la Kahina au Code de la famille*. Pantin, Le Temps des Cerises Éditeur.

LALAMI Ferial, 2012 : *Les Algériennes contre le code de la famille. La lutte pour l'égalité*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.

LALAMI Ferial, 2013 : « Le combat des Algériennes pour un nouveau code de la famille, entre féminisme et syndicalisme ». Interview accordée à Camille Sarret pour *TV5 Monde*, le 15 avril 2013. Disponible sur : <http://information.tv5monde.com/terriennes/le-combat-des-algeriennes-pour-un-nouveau-code-de-la-famille-entre-feminisme-et> (consulté le 22 novembre 2014).

- LAMCHICHI Abderrahim, 1991 : *Femmes et Islam : l'impératif universel d'égalité*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- LAMCHICHI Abderrahim, 2006 : « Une bataille ardente et obstinée ». *Confluences Méditerranée*, 59(4), 11–21. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2006-4-page-11.htm](http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2006-4-page-11.htm) (consulté le 18 décembre 2014).
- PRUVOST Lucie, 2002 : *Femmes d'Algérie. Société, famille et citoyenneté*. Alger, Éditions Casbah.
- REBZANI Mohammed, 1997 : *La vie familiale des femmes algériennes salariées*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- SAÏDI Kamel, 2006 : « La réforme du droit algérien de la famille : pérennité et rénovation ». *Revue internationale de droit comparé*, 58–1, 119–152.
- SURKIS Judith, 2010 : « Propriété, polygamie et statut personnel en Algérie coloniale, 1830–1873 ». *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 41, 27–48. Disponible sur : <http://rh19.revues.org/4041> (consulté le 7 janvier 2014).

## OUVRAGES ET ARTICLES SUR LA SEXUALITÉ ET LA CORPORÉITÉ EN ISLAM ET AU MAGHREB

- ABBASSI Zohra, 2012 : « La position du corps dans la doctrine musulmane ». In : LACHHEB Monia (dir.) : *Penser le corps au Maghreb*, 153–169. Paris, Tunis, Éditions Karthala, IRMC.
- AÏT SABBAH Fatna [pseudonyme de Fatima MERNISSI], 2010 : *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris, Éditions Albin Michel.
- ALIX Florian, 2014 : « Isabelle Charpentier. *Le Rouge aux joues. Virginité, interdits sexuels et rapports de genre au Maghreb* ». *Afrique contemporaine*, 250(2), 135–137. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2014-2-page-135.htm](http://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2014-2-page-135.htm) (consulté le 6 décembre 2015).
- AOUATTAH Ali, 2007 : « De quelques résistances à la pratique psychanalytique dans la culture arabo-musulmane ». *Cahiers de psychologie clinique*, 29(2), 161–191. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2007-2-page-161.htm](http://www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2007-2-page-161.htm) (consulté le 13 décembre 2015).
- BENGHORBIL Chams, 1999 : « La décomposition sociale du djihad dans un quartier populaire d'Alger ». *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVIII, 137–147. Paris, Éditions du CNRS.
- BENKHEIRA Mohammed H., 1997 : *L'amour de la loi. Essai sur la normativité en islam*. Paris, Presses universitaires de France.
- BOUHDIBA Abdelwahab, 1982 : *La sexualité en Islam*. Paris, Presses universitaires de France.
- BOULARD Claude, 1976 : « Islam et sexualité ». *Études*, 344(3), 463–465.
- BOURDIEU Pierre, 1972 : *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études*

- d'ethnologie kabyle*. Genève, Paris, Droz.
- BOURDIEU, Pierre, 1998a : *La domination masculine*. Paris, Éditions du Seuil.
- BOUTIRA Elisabeth, 1993 : « Voile, Maghreb et amour ». *Cahiers ethnologiques*, 15 : *L'amour*, 25–31.
- BOZON Michel, 1999 : « Les significations sociales des actes sexuels ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 128, 3–23.
- BRION Fabienne, 2004 : « Introduction ». In : BRION Fabienne (éd.) : *Féminité, minorité, islamité : questions à propos du hijab*, 7–16. Louvain-La-Neuve, Academia Bruylant.
- CEBULA Magdalena, 2015 : „Kobieta a seksualność w kulturze muzułmańskiej i w dyskursie o Islamie”. In: JĘDRZEJEWSKI Przemysław, SZŁĘZAK Karolina, SZUSTER Gabriel (red.) : *Ciało, seksualność, pornografia – kontekst historyczny*, 21–35. Kraków, Wydawnictwo Kasper.
- CHARPENTIER Isabelle, 2012a : « Les nouveaux habits du tabou de la virginité féminine en Algérie : œuvres et témoignages d'écrivaines algériennes et franco-algériennes d'expression française ». *Autrepart*, 61 : *Les nouvelles figures de l'émancipation féminine*, 59–80.
- CHARPENTIER Isabelle, 2012b : « Rituel de protection de la virginité féminine et nuit de sang dans la littérature (franco-) algérienne ». In : LACHHEB Monia (dir.) : *Penser le corps au Maghreb*, 201–214. Paris, Tunis, Éditions Karthala, IRMC.
- CHARPENTIER Isabelle, 2013 : *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*. Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne.
- CHARPENTIER Isabelle, 2015 : « De la difficulté (sexuelle) d'être une femme célibataire au Maghreb : une étude de témoignages et d'œuvres d'écrivaines algériennes et marocaines ». *Modern & Contemporary France*, 23–4, 435–455. Disponible sur : <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09639489.2015.1037726> (consulté le 15 novembre 2015).
- CHEBEL Malek, 2002 : « Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en islam ». *Confluences Méditerranée*, 41(2), 47–63. Disponible sur : <http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2002-2-page-47.htm> (consulté le 17 mai 2014).
- CHEBEL Malek, 2003 : *L'esprit de sérail. Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*. Paris, Éditions Payot et Rivages.
- CHEBEL Malek, 2012 : *L'Islam, de chair et de sang*. Paris, Éditions Flammarion.
- DENIEUIL Pierre-Noël, 2012 : « Avant-propos ». In : LACHHEB Monia (dir.) : *Penser le corps au Maghreb*, 9–11. Paris, Tunis, Éditions Karthala, IRMC.
- EL KHAYAT Rita, 2001 : *Le Maghreb des femmes : les défis du XXI<sup>e</sup> siècle*. Rabat, Éditions Marsam.

- EL KHAYAT Rita, 2008 : « La maternité aujourd'hui dans le monde arabo-islamique. (Approche anthropologique et psycho-psychoanalytique) ». *Lectora: revista de dones i textualitat*, 14, 31-49.
- FERHATI Barkahoum, 2007 : « Les clôtures symboliques des Algériennes : la virginité ou l'honneur social en question ». *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 26, 169-180. Disponible sur : <http://clio.revues.org/6452> (consulté le 25 avril 2014).
- FORTIER Corinne, 2010 : « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique ». *Droit et cultures*, 59, 15-40. Disponible sur : <http://droitcultures.revues.org/1923> (consulté le 26 août 2014).
- HUUGHE Laurence, 2001 : *Écrits sous le voile : romancières algériennes francophones, écriture et identité*. Paris, Editions Publisud.
- KATEB Kamel, 2011 : « Scolarisation féminine massive, système matrimonial et rapports de genre au Maghreb ». *Genre, sexualité & société*, 6, 979-995.
- KRÉFA Abir, 2011 : « Corps et sexualité chez les romancières tunisiennes: Enjeux de reconnaissance, coûts et effets des « transgressions ». *Travail, genre et sociétés*, 26(2), 105-128.
- LACHHEB Monia, 2012 : « Le corps voilé entre séduction et sédition. L'expérience de femmes tunisiennes ». In : LACHHEB Monia (dir.) : *Penser le corps au Maghreb*, 171-180. Paris, Tunis, Éditions Karthala, IRMC.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1985 : *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris, Éditions La Découverte.
- LACOSTE-DUJARDIN Camille, 2008 : « La maternité en Islam ». *Lectora: revista de dones i textualitat*, 14, 13-29.
- LAGRANGE Frédéric, 2008 : *Islam d'interdits, islam de jouissance*. Paris, Éditions Téraèdre.
- LINANT DE BELLEFONDS Yvon, 1962 : « La répudiation dans l'Islam d'aujourd'hui ». In : *Revue internationale de droit comparé*, vol. 14, n°3, juillet-septembre 1962, 521-548. Disponible sur : [https://www.persee.fr/doc/ridc\\_0035-3337\\_1962\\_num\\_14\\_3\\_13419](https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_1962_num_14_3_13419) (consulté le 19 avril 2014).
- MEDDEB Abdelwahab, 2009 : « La burqa et le cercle des idiots ». *Le Monde*, le 26 décembre 2009. Disponible sur : [http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/26/la-burqa-et-le-cercle-des-idiots\\_1285142\\_3232.html](http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/12/26/la-burqa-et-le-cercle-des-idiots_1285142_3232.html) (consulté le 19 avril 2014).
- MERCADER Patricia, HOUEL Annik, SOBOTA Helga, 2009 : « Le crime dit 'passionnel' : des hommes malades de l'appropriation des femmes ». *Empan*, 73(1), 40-51. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-empan-2009-1-page-40.htm](http://www.cairn.info/revue-empan-2009-1-page-40.htm) (consulté le 10 octobre 2015).
- MERNISSI Fatima, 1983 : *Sexe, idéologie, Islam*. Trad. BROWER Diane, PELLETIER Anne-Marie. Paris, Éditions Tierce.
- MERNISSI Fatima, 1992 : *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris,

- Éditions Complexe.
- MEZGUELDI Zohra, 2008 : « La maternité dans la littérature féminine au Maroc ». *Lectora: revista de dones i textualitat*, 14, 51–63.
- MOUTASSEM-MIMOUNI Badra, 2001 : *Naissances et abandons en Algérie*. Éditions Karthala.
- NAAMANE-GUESSOUS Soumaya, 1991 : *Au-delà de toute pudeur : la sexualité féminine au Maroc*. Casablanca, Éditions Eddif.
- SAUNIER Émilie, 2013 : « La littérature comme acte politique : les stratégies de prise de parole des écrivaines contemporaines (franco) algériennes et (franco) marocaines ». *Lectures*, Les notes critiques, 2013. Disponible sur : <http://lectures.revues.org/12853> (consulté le 6 décembre 2015).
- SELLAMI Mariem, 2012 : « Usages du voile et statut du corps chez les adolescentes tunisiennes ». In : LACHHEB Monia (dir.) : *Penser le corps au Maghreb*, 183–198. Paris, Tunis, Éditions Karthala, IRMC.
- TLILI Fethi, 2002 : « Statut féminin, modèle corporel et pratique sportive en Tunisie. », *Staps*, 57(1), 53–68. Disponible sur : [www.cairn.info/revue-staps-2002-1-page-53.htm](http://www.cairn.info/revue-staps-2002-1-page-53.htm) (consulté le 22 février 2016).
- WALTHER Wiebke, 1981 : *Femmes en Islam*. Trad. MALÉFANT Madeleine. Paris, Éditions Sindbad.
- ZAGANIARIS Jean, 2012 : « La question Queer au Maroc. Identités sexuées et transgenre au sein de la littérature marocaine de langue française ». *Confluences Méditerranée*, 80(1), 145–161. Disponible sur : <http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2012-1-page-145.htm> (consulté le 6 septembre 2013).
- ZEMMOUR Zine-Eddine, 2002 : « Jeune fille, famille et virginité ». *Confluences Méditerranée*, 41(2), 65–76. Disponible sur : <http://www.cairn.info/revue-confluences-mediterranee-2002-2-page-65.htm> (consulté le 18 mai 2014).
- ZOUARI Fawzia, 2002 : *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*. Lausanne, Éditions Favre.

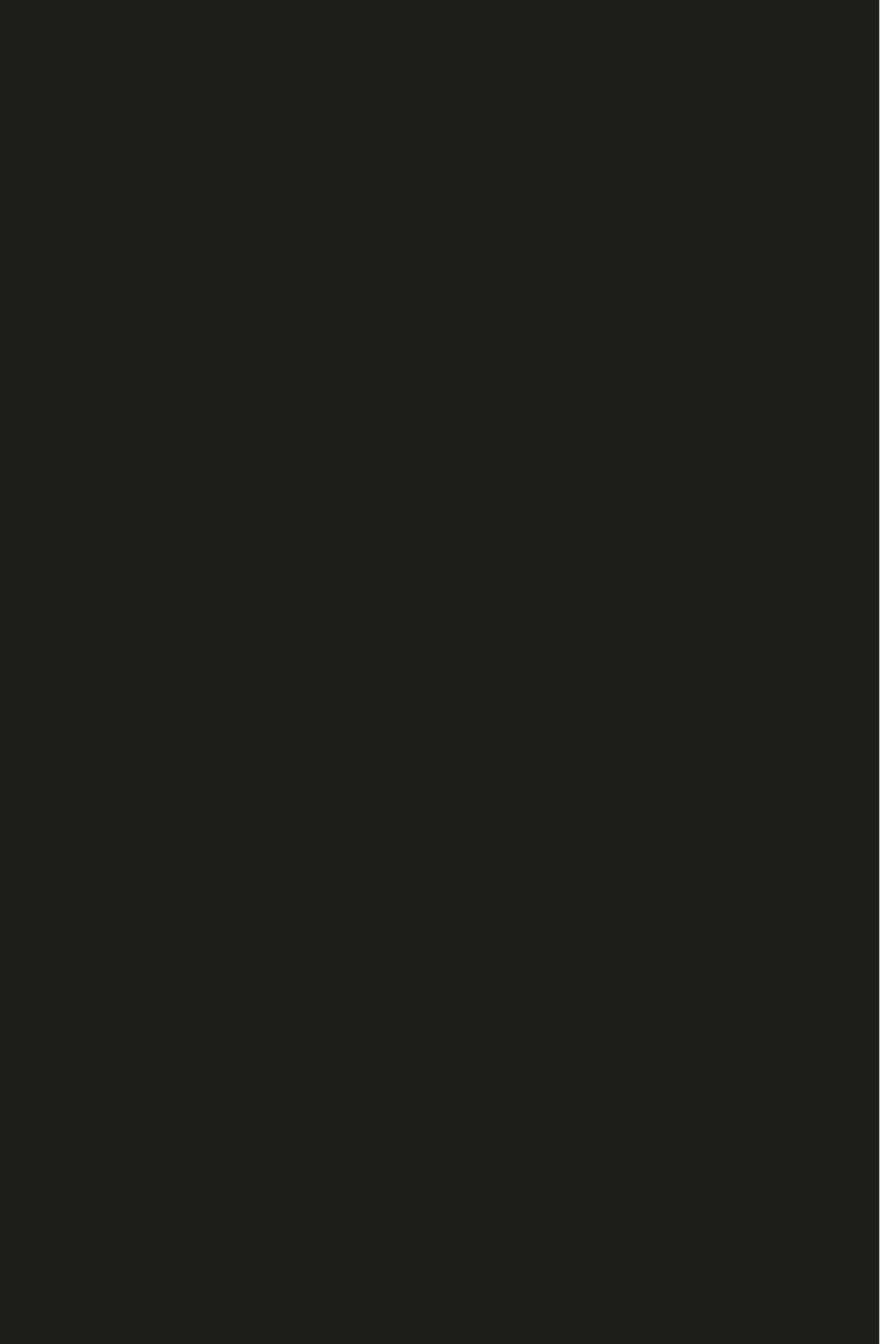
## OUVRAGES, ARTICLES ET SITES INTERNET D'INTÉRÊT GÉNÉRAL

- « Agressions sexuelles à Cologne : les 'conseils' de la maire ne passent pas ». *Le Parisien*, le 6 janvier 2016. Disponible sur : <http://www.leparisien.fr/laparisienne/societe/agressions-sexuelles-a-cologne-les-conseils-de-la-maire-ne-passent-pas-06-01-2016-5426091.php> (consulté le 13 février 2016).
- « Le dénombrement des francophones ». Disponible sur : <http://www.francophonie.org/IMG/pdf/1e.pdf> (consulté le 22 janvier 2016).
- « Nombre de francophones par pays ayant plus de 1 million de locuteurs (2014) ». Disponible sur : <http://www.francophonie.org/IMG/pdf/pays-plus-1-million>

- locuteurs.pdf (consulté le 22 janvier 2016).
- « Références 2012 la langue française. Délégation générale à la langue française et aux langues de France dans le monde ». Disponible sur : <https://www.culture.gouv.fr/Espace-documentation/Documentation-scientifique-et-technique/References-2012-la-langue-francaise-dans-le-monde> (consulté le 22 janvier 2016).
- ARDALAN Nader, BAKHTIAR Laleh, 1973 : *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. Chicago, London, University of Chicago Press.
- BADINTER Elisabeth, 1992 : XY. *L'Identité masculine*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- BENZAKOUR Fouzia, 2010 : « Le français du Maroc : spécificité et insécurité linguistique ». Interview pour TV5 Monde, le 26 mars 2010. Disponible sur : <http://www.tv5monde.com/cms/chaine-francophone/lf/Tous-les-dossiers-et-les-publications-LF/Dictionnaires-et-francophonie/Les-videos/p-11560-Fouzia-Benzakour-Le-francais-du-Maroc.htm> (consulté le 22 janvier 2016).
- BOROWICE Yves, 2008 : « L'indigène au prisme de la chanson ». In : BLÉVIS Laure, LAFONT-COUTURIER Hélène, JACOMIYN SNOEP Nanette, ZALC Claire (dir.) : 1931. *Les étrangers au temps de l'Exposition coloniale*, 154–159. Paris, Éditions Gallimard.
- BOURDIEU Pierre, 1991 : « Le champ littéraire ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 89, 3–46.
- BOURDIEU Pierre, 1998b : *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris, Éditions du Seuil.
- CHALLOT Hakim, 2011 : « Les produits d'herboristerie et de « s'hour » marocains s'exportent bien ». *La Vie éco*, le 18 mai 2021. Disponible sur : <https://www.lavieeco.com/economie/les-produits-dherboristerie-et-de-shour-marocains-sexportent-bien-19566/> (consulté le 13 décembre 2019).
- DANECKI Janusz, 1997 : *Podstawowe wiadomości o islamie*. T. 1. Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- DELPHY Christine, 1995 : « L'invention du 'French Feminism' : une démarche essentielle ». *Nouvelles Questions Féministes*, 17(1), 15–58.
- DJEMAL-EDDINE Kouloughli, 1996 : « Sur quelques approches de la réalité sociolinguistique arabe ». *Égypte/Monde arabe*, Première série, 27–28, 287–299. Disponible sur : <http://ema.revues.org/1944> (consulté le 12 mars 2017).
- Le Grand Robert de la langue française*, version électronique 2.0. Le Robert / SEJER, 2005.
- EL KHOURY Paula, 2010 : « *Le féminisme islamique aujourd'hui* ». In : *Lectures*, [en ligne] Les comptes rendus, 2010. Disponible sur : <http://lectures.revues.org/1000> (consulté le 9 avril 2015).
- Entrée sur Fatna Aït Sabbah dans l'index d'auteurs recensés de l'Institut européen

- en sciences des religions de l'École pratique des hautes études. Disponible sur : <http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr/index6643.html> (consulté le 8 avril 2015).
- FANON Franz, 2011 : *Œuvres*. Vol. 1. (Réunit : « Peau noire, masques blancs » ; « L'an V de la révolution algérienne » ; « Les damnés de la terre » ; « Pour la révolution africaine »). Paris, Éditions La Découverte.
- Le français face à une forte demande en Algérie*. Données de l'ambassade de France en Algérie publiées le 12 mai 2014. Disponible sur : <http://www.ambafrance-dz.org/Le-francais-face-a-une-forte> (consulté le 22 janvier 2016).
- FREDRICKSON Barbara L., ROBERTS Tomi-Ann, 1997 : "Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks". *Psychology of Women Quarterly*, 21-2, 173-206. Disponible sur : <http://www.sanchezlab.com/pdfs/FredricksonRoberts.pdf> (consulté le 11 mai 2014).
- GENETTE Gérard, 1972 : *Figures III*. Paris, Éditions du Seuil.
- GHORBAL Samy, 2008 : « Le français a-t-il encore un avenir ? ». *Jeune Afrique*, le 28 avril 2008. Disponible sur : <http://www.jeuneafrique.com/64446/societe/le-fran-ais-a-t-il-encore-un-avenir/> (consulté le 22 janvier 2016).
- GLISSANT Édouard, 1996 : *Introduction à une poétique du Divers*. Paris, Éditions Gallimard.
- GREVISSE Maurice, GOOSSE André, 2006 : *Le Bon usage*. Bruxelles, Éditions De Boeck.
- Le Coran*, 1989. Traduction nouvelle par le cheikh Boubakeur Hamza, Agrégé de l'Université Recteur honoraire de la mosquée de Paris. Tomes 1 et 2. Alger, ENAG Éditions.
- LEJEUNE Philippe, 1994 : *Le pacte autobiographique*. Paris, Éditions du Seuil.
- MACHUT-MENDECKA Ewa, 2008 : „Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury”. In : MACHUT-MENDECKA Ewa (dir.) : *Być kobietą w Oriencie*, 18-33. Warszawa, Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- MORGAN Robin, 1984 : *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*. New York, Anchor Press/Doubleday.
- SALGON Jean-Michel, 2012 : *Dictionnaire de l'islamisme au Maghreb*. Paris, Éditions L'Harmattan.
- SARTRE Jean-Paul, 1979 : *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Éditions Gallimard.
- SARTRE Jean-Paul, 2015 : « Orphée noir ». In : SENGHOR Léopold Sédar : *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, IX-XLIV. Paris, Presses universitaires de France.
- ZIAMARI Karima, 2009 : « Le contact entre l'arabe marocain et le français au Maroc : spécificités linguistique et sociolinguistique ». *Synergies Tunisie*, 1, 173-186. Disponible sur : <http://gerflint.fr/Base/Tunisie1/ziamari.pdf> (consulté le 22 janvier 2016).

## STRESZCZENIE



*Ciało maghrebskiej kobiety. Studium cielesności i seksualności kobiecej  
w dziele powieściowym Leïli Marouane*

Celem niniejszej monografii jest ukazanie wielości i różnorodności przedstawień kobiecego ciała w powieściach współczesnej algierskiej pisarki, Leïli Marouane. Przez cały okres kolonizacji, ciało kobiety, uznawane za symbol algierskości, było przedmiotem rozgrywek politycznych pomiędzy kolonizatorem a Algierczykami, w konsekwencji czego stawała się ona ofiarą podwójnej opresji. Teza ta jest punktem wyjścia przeprowadzonych analiz, które koncentrują się na sposobie, w jaki współczesna maghrebska kobieta pozycjonuje się w stosunku do tego podwójnego dziedzictwa kulturowego, w centrum zainteresowania zaś znajdują się kwestie związane z cielesnością i seksualnością kobiecą.

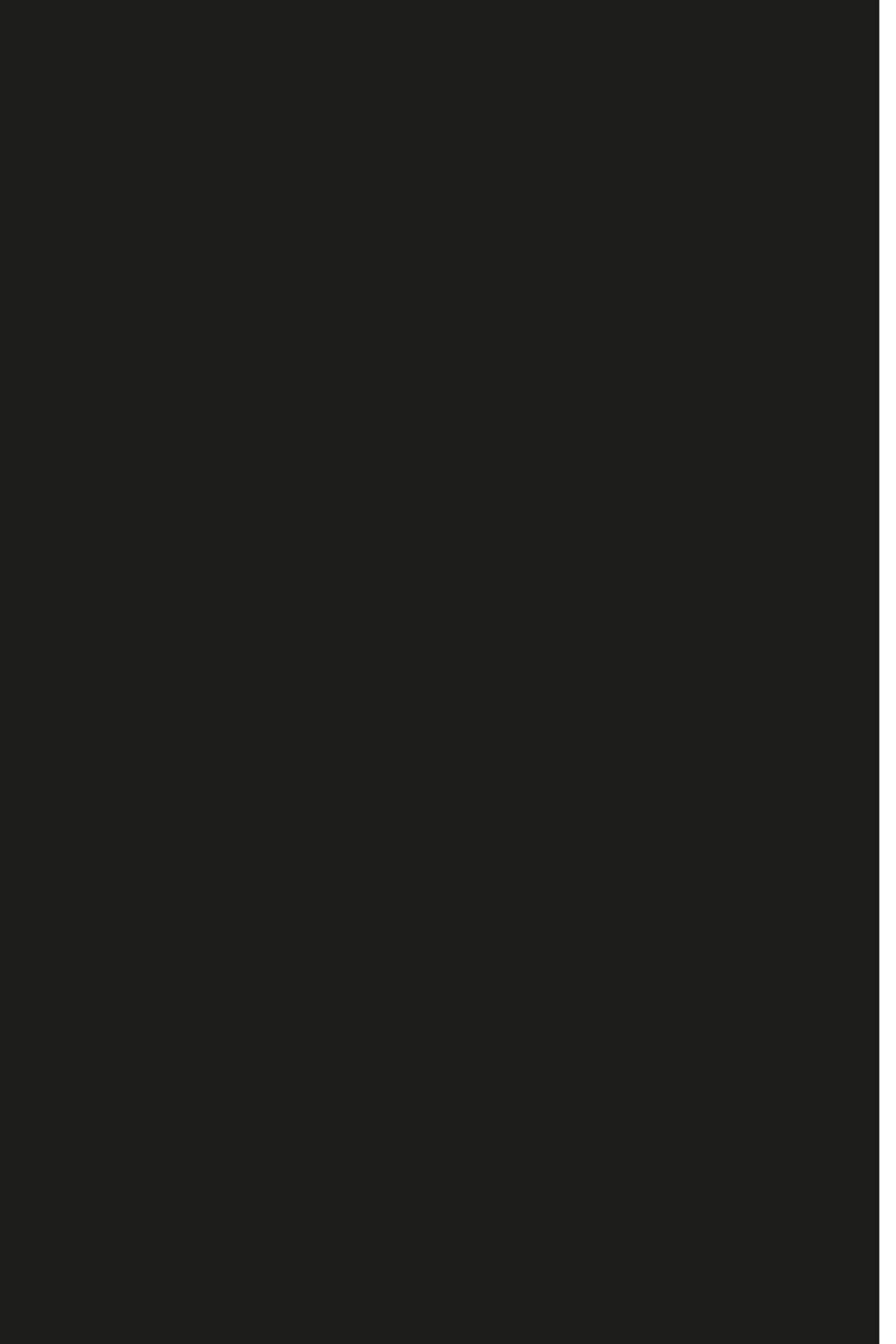
Pierwsza część pracy stanowi wprowadzenie w maghrebski krąg kulturowy i poświęcona jest historii społeczno-politycznej Algierii oraz historii maghrebskiej literatury kobiecej. Została w niej wykorzystana teoria pól autorstwa Pierre'a Bourdieu: analizie poddano algierskie pole władzy oraz pole literackie. W rozdziale pierwszym zarysowana zostaje więc historia Algierii od momentu odzyskania niepodległości, przez wojnę domową w latach dziewięćdziesiątych, aż po dziś dzień. Opierając się na przekonaniu zachodnich feministek drugiej fali, iż historia zawsze jest opowiadana z subiektywnego punktu widzenia, druga część tego rozdziału przedstawia tę samą historię z perspektywy kobiet, ze szczególnym uwzględnieniem takich aspektów, jak ich sytuacja prawna czy przemiany w tradycyjnym modelu rodziny.

Kolejny rozdział poświęcony jest maghrebskiemu polu literackiemu, a dokładniej jego części tworzonej przez kobiety. Na początku zestawione zostają teorie dotyczące pisarstwa kobiecego (Hélène Cixous, Béatrice Didier, Françoise Théoret i innych). Po wprowadzeniu teoretycznym zaprezentowane zostają powstanie i rozwój subpola literatury kobiecej w Maghrebie oraz przegląd najważniejszych pisarek z trzech krajów Afryki Północnej. Na koniec poruszona zostaje kwestia doświadczeń ciała w wybranych utworach, co pozwala wstępnie zarysować problematykę cielesności i seksualności w literaturze badanego kręgu kulturowego. Ten rys historyczno-literacki daje możliwość lepszego zrozumienia specyfiki maghrebskiej literatury, ukazania jej bogactwa i różnorodności, a także usytuowania twórczości wybranej autorki na tle innych pisarek północnoafrykańskich.

Druga część monografii skupia się na Leïli Marouane oraz jej dziele powieściowym, w szczególności zaś na zagadnieniu literackich przedstawień cielesności i seksualności kobiecej. Rozpoczyna się od biografii tej algierskiej autorki, której droga życiowa tłumaczy jej zaangażowanie feministyczne zarówno w twórczości artystycznej, jak i w działalności pozaliterackiej. W dalszej części następuje omówienie wszystkich pięciu powieści Marouane: *La Fille de la Casbah* (1996), *Ravis-seur* (1998), *Le Châtiment des hypocrites* (2001), *La Jeune Fille et la Mère* (2005) oraz *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris* (2007). Rozdział czwarty rozpoczyna przedstawienie koncepcji seksualności w islamie. Następnie analizie poddane zostają różne aspekty cielesności i seksualności kobiecej w powieściach Marouane, a głównie takie zagadnienia, jak: tradycyjny podział przestrzeni na część męską i żeńską oraz (nie)obecność kobiety w przestrzeni publicznej; muzułmański imperatyw noszenia tzw. „zasłony” (*hijab*) oraz emancypacja poprzez „odkrycie ciała” (*corps « dé-voilé »*); instytucja małżeństwa w islamie oraz tabu dziewictwa; najważniejsza społeczna funkcja kobiety, tj. macierzyństwo, oraz społeczna kontrola seksualności i rozrodczości; uprzedmiotowienie kobiecego ciała jako obiektu męskiego pożądania lub przemocy; oraz rodząca się seksualność kobieca, jej odkrywanie i towarzyszące temu implikacje społeczne. Do badania wymienionych wyżej aspektów cielesności i seksualności kobiecej w kulturze maghrebskiej posłużyły stanowiska takich badaczy i badaczek, jak Fatima Mernissi, Abdelwahab Bouhdiba, Malek Chebel, Isabelle Charpentier i innych.

Leïla Marouane ukazuje się jako jedna z pisarek najzagorzalej walczących o sprawę kobietą w Algierii. Jej zaangażowanie feministyczne pozwala czytać jej twórczość literacką jako zbiór informacji na temat współczesnego społeczeństwa algierskiego, a przede wszystkim miejsca kobiety w tym społeczeństwie. Przeprowadzone analizy dowodzą, że głównym celem jej dzieł jest demaskacja męskiej dominacji i opresji maghrebskiej kobiety. Warto jednak podkreślić, że Marouane nie upatruje powodów tego stanu rzeczy w samym islamie, lecz obarcza winą skostniałe i przestarzałe tradycje, które nie pozwalają kobiecie w pełni czerpać ze zdobyczy nowoczesności. W swoich utworach pisarka w kontrastowy sposób przedstawia dwa pokolenia: pokolenie matek, strażniczek owych tradycji, kobiet czterdziestoletnich lub starszych, analfabetek, bardzo wcześnie wydanych za mąż, zamkniętych w domu, społecznie i finansowo uzależnionych od męża; oraz pokolenie córek – młodych kobiet, wykształconych, pracujących zawodowo, długo pozostających niezamężnymi, cieszącymi się relatywną swobodą. Ten kontrastowy portret różnych pokoleń kobiet odpowiada rzeczywistym zmianom obserwowanym przez socjologów w Algierii i innych krajach regionu. Tym samym literatura w ogóle, a utwory Leïli Marouane w szczególności, stają się wektorem informacji o społeczeństwie i zachodzących w nim przemianach.

## SUMMARY



*The Body of The Maghrebian Woman. A Study of Female Corporality and Sexuality in Leïla Marouane's Novels*

The aim of this monograph is to show multitudinous and variegated depictions of the female body in novels by a contemporary Algerian author, Leïla Marouane. Throughout the entire colonial period, the female body, having been considered a symbol of Algerian nationality, was turned into a token in a political struggle sustaining between the colonizer and Algerians. Thereby, women faced double oppression. The foregoing thesis serves as a departure point for the analyses carried out herein, which are focused on the way the contemporary woman of the Maghreb positions herself in relation to her double cultural heritage, while at the very core of the monograph's discussion remain the issues of women's corporeality and sexuality.

Part One of the work, which is devoted to socio-political history of Algeria and the history of literature written by the women of the Maghreb, introduces readers to the said cultural circle. What is utilised here is Pierre Bourdieu's field theory. Thus, both the Algerian field of power and field of literature undergo an analysis. In Chapter 1 an outline is provided of the history of Algeria; from the moment of regaining independence, through the civil war of the 1990s, up to the present day. Drawing upon the conviction espoused by the western second-wave feminists that history is always narrated from a subjective standpoint, the latter part of the chapter narrates the very same story from the women's perspective, particularly including such aspects as their legal circumstances and transformations of the traditional family model.

The subsequent chapter is devoted to the Maghreb field of literature or, to be more precise, its part created by women. First, some major theories of women's writing are discussed (Hélène Cixous, Béatrice Didier, Françoise Théoret and others). After the said theoretical introduction, the origins and development of the Maghreb women's literature sub-field are given account of, along with the catalogue of the most prominent female writers coming from three countries of North Africa. Finally, the question of bodily experience in selected works is tentatively discussed, thereby outlining the problematics of corporeality and sexuality in the literature of the studied cultural circle. In addition, it allows to better understand the specificity of Maghreb literature, while showing its opulence and variety, along with positioning the oeuvre of the author in question amongst other female writers of North Africa.

Part Two of the monograph zeroes in on Leïla Marouane and her novels, in particular the issues of literary representation of female corporeality and sexuality. It commences with discussing her biography, a life journey which explains her involvement in feminist movement, finding its expression in both, her artistic works and extra-literary activism. Further on, all of Marouane's five novels are discussed: *La Fille de la Casbah* (1996), *Ravisseur* (1998), *Le Châtiment des hypocrites* (2001), *La Jeune Fille et la Mère* (2005), and *La Vie sexuelle d'un islamiste à Paris* (2007). Chapter 4 begins with a presentation of the concept of sexuality in Islam. Then, different facets of female corporeality and sexuality in Marouane's novels are subjected to an analysis, mainly such notions as: the traditional division of space into male and female, and the related (non-)presence of women in public space; the Muslim injunction of wearing so-called veil (*hijab*) and emancipation through "unveiling' the body" (*corps « dé-voilé »*); the institution of marriage in Islam and the virginity taboo; the woman's most important social function, namely, maternity, along with social control of sexuality and reproduction; objectification of female body as the aim of male desire and violence; and finally, budding female sexuality, the discovery thereof with resultant social ramifications. In the process of investigating the above-mentioned aspects of female corporeality and sexuality in the Maghreb culture, the stances of the following scholars prove to be instrumental: Fatima Mernissi, Abdelwahab Bouhdiba, Malek Chebel, Isabelle Charpentier and others.

Leïla Marouane appears as one of the champions of the women's cause in Algeria. Her feminist involvement facilitates and invites the reading of her oeuvre as a kind of database regarding today's Algerian society, in particular the position held by women. The analyses conducted herein prove the paramount aim of her works, that is, to expose the male dominance and, in turn, the oppression incurred by Maghreb women. However, it seems worth underscoring that Marouane does not point to Islam per se as a source of the said situation, but rather indicates fossilised and antiquated traditions which prevent women from truly partaking in the achievements of modernity. In her literary pieces, the author in question juxtaposes two generations: that of mothers who are the guardians of mentioned traditions, in their forties or older, illiterate, having been married to their husbands in an early age, confined to their homes, socially and financially dependent on their men; and that of daughters – younger women, educated, in employment, remaining unmarried well into adulthood, and enjoying relative freedom. This contrasted picture of different generations of women reflects real changes observed by sociologists in Algeria and other countries of the region. Therefore, literature in general, and works by Leïla Marouane in particular, become tell-tale indicators of transformations taking place in the society.



ISSN 0208-6336

Cena 34,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-3699-2



9 788322 636992

Więcej o książce

