

**CORPS FEMININ ET TERRITOIRES DANS LE CHAMP LITTÉRAIRE DU
MAGHREB FRANCOPHONE. LECTURE DE BEN JELLOUN, BEY, CHRAÏBI,
MOKEDDEM ET ZOUARI »**

Yves Romuald DISSY-DISSY

Maître-assistant de littérature générale et comparée

Université Omar BONGO/CERLIM/CRELL

roydissyl@gmail.com

&

Syntyche ASSA ASSA

Enseignante-chercheuse de littérature générale et comparée

Université Omar BONGO/CERLIM/CRELL

syntouassaassa@gmail.com

Résumé : Le féminin est presque un poncif dans la littérature maghrébine francophone, car il nourrit l'imaginaire des écrivains, hommes et femmes confondus. Le présent article examine le féminin, à travers le motif du corps dans son interaction avec le territoire, chez des auteurs emblématiques tels que Ben Jelloun, Bey, Chraïbi, Mokeddem et Zouari. Ces écrivains parviennent à mettre en scène la complexité du regard que la société pose sur le sujet féminin. En effet, ils présentent le corps non seulement comme le lieu, par excellence, où s'exerce le pouvoir patriarcal, mais également le lieu à partir duquel le sujet féminin déconstruit le discours masculin, et sort de sa condition de subalterne. Aussi, questionner le corps de la femme dans la littérature maghrébine d'expression française, c'est d'abord s'intéresser à l'espace qui en génère le discours, mais c'est aussi et surtout interroger l'espace romanesque sous le prisme des études postcoloniales. Les théories postcoloniales de par leur pluridisciplinarité permettent d'analyser les discours, les représentations, les identités individuelles et collectives et offrent, à ce titre, un cadre idéal pour comprendre la figuration de la femme dans le roman maghrébin de langue française. L'articulation du corps avec le territoire permettra de lire la consubstantialité des trajectoires des personnages à l'espace, physique ou symbolique.

Mots-clés : Corps, déterritorialisation, espace, identité, études postcoloniales.

**FEMININE BODIES AND TERRITORIES IN THE LITERARY FIELD OF THE
FRENCH-SPEAKING MAGHREB**

Abstract : The female gender is almost a cliché in French-speaking Maghreb literature, because it feeds the imagination of writers, men and women alike. This paper examines the female gender in the works of emblematic authors such as Ben Jelloun, Bey, Chraïbi, Mokeddem and Zouari, through the motif of the body in its interaction with the territory. These writers get to portray the complexity of society's gaze on the female subject. Indeed, they present the body not only as the place where patriarchal power is most of the time exercised, but also the place from which the female subject deconstructs male discourse, and emerges from her subordinate condition. Also, talking about woman's body in the North African literature of French expression initially means to be interested

in the space which generates the speech of it, but it is also means, and that's more important, to question the romantic space under the prism of postcolonial studies. Because postcolonial theories are multidisciplinary, it's possible to analyze discourses, representations, individual and collective identities, and offer an ideal framework for understanding the figuration of women in the North African novel in French language. Linking the body with the territory will make it possible to read the consubstantiality of characters trajectories in space, whether physically or symbolically.

Keywords: Body, deterritorialization, space, identity, postcolonial studies

Introduction

Élément essentiellement biologique, le corps participe à la socialisation de l'individu en l'aidant à se définir et en structurant les rapports qu'il entretient avec l'autre. Le corps s'inscrit toujours dans un espace qui le configure et qui à son tour est reconfiguré par celui-ci. Maurice Merleau-Ponty décrit cette interaction lorsqu'il affirme : « Les relations entre les choses ou entre les aspects des choses étant toujours médiatisées par notre corps, la nature entière est la mise en scène de notre propre vie ou de notre interlocuteur dans une sorte de dialogue » (1945, p. 369-370) La perception que l'individu a de son corps et de celui des autres et les comportements qu'elle induit sont ainsi à lire en rapport avec l'espace ou le territoire à l'intérieur duquel il évolue. Notre hypothèse de travail consiste à montrer que le féminin, du moins par la figuration de son corps dans la littérature maghrébine, est une catégorie esthétique idéologique qui tire sa pertinence du territoire, lequel est entendu ici comme espace ou milieu localisé. En proie à l'imaginaire du milieu dans lequel il s'épanouit, le corps subit le diktat du territoire maghrébin, mais le transforme dès qu'il établit un contact avec un autre, physiquement ou symboliquement. La revue de la littérature sur la question du corps est quasi inexistante, abstraction faite des articles de Berrada-Fathi Rajaa (2009, pp. 115-120) qui fait une lecture croisée du corps de la femme dans les écrits de femmes et des hommes dans la littérature marocaine et de Zeyneb Samandi, « Féministes et modernités : sémantique du corps », (*La Recherche féministe francophone*, pp. 255-266, 2009). Les autres travaux orientent davantage leur réflexion sur les écrits des femmes dans la littérature maghrébine d'expression française : c'est le cas de ceux de Jean Dejeux (*Littérature féminine de langue française au Maghreb*, 1994), de Marta Segara (*Leur pesant de poudre, romancières francophones du Maghreb*, 1997), de Carmen Boustani (*Aux frontières des deux genres*, 2003), de Carmen Boustani et Edmond Jouve (*Des femmes et de l'écriture. Le bassin méditerranéen*, 2006) et de Faouzia Bendjelid, Mohamed Daoud et Christine Detrez (*Ecriture féminine réception*, 2010), qui sont loin d'être exhaustifs. Notre réflexion s'inscrit dans le prolongement de ces travaux, en étendant l'étude à l'ensemble du Maghreb, sans dissocier les écrits des femmes de ceux des hommes. C'est ce qui explique l'intitulé « Corps féminin et territoires dans le champ littéraire du Maghreb francophone » il s'agit de faire une lecture croisée des textes de Tahar Ben Jelloun et Driss Chraïbi (Maroc), de Maïssa Bey et Malika Mokeddem (Algérie), et de Fawzia Zouari (Tunisie). Questionner le corps dans la littérature maghrébine d'expression française, ici et maintenant, c'est d'abord s'intéresser à l'espace qui en génère le discours, en l'occurrence le Maghreb circonscrit à l'Algérie, le Maroc et la Tunisie, anciennes colonies françaises. C'est aussi et surtout interroger l'espace romanesque que Florence

Paravy définit comme « l'espace représenté, espace fictif que le texte donne à voir, avec ses lieux, ses décors, ses paysages, ses objets, ses formes, ses personnages en mouvement et l'espace de communication romanesque qui « englobe les quatre protagonistes : le lecteur, l'auteur, le narrateur, le personnage » (1999, p.10-11). Pour mener à bien notre analyse, nous avons choisi comme cadre méthodologique les théories postcoloniales, plus précisément le modèle analytique défini par Yves Clavaron. Le corpus littéraire que nous examinons se prête à sa « poétique », d'abord par « une inscription forte dans son espace d'énonciation qui est en même temps un espace de coexistence entre différents univers symboliques, autochtones et européens » (2011, p. 11), ensuite parce que, ajoute-t-il, les œuvres littéraires du Maghreb, à l'instar des autres littératures postcoloniales, « s'éloignent donc des problématiques de l'indépendance pour aborder des questions plus ontologiques comme celle de l'identité » (p. 185) Cet article, par sa vocation à analyser l'idéologie dominante, les mécanismes de résistance à celle-ci, le genre et les phénomènes de construction, de déconstruction et de reconstruction identitaires, s'inscrit dans la perspective résolument comparatiste¹. Ainsi, il sera question, après une mise en contexte, d'analyser le discours patriarcal et le processus de déconstruction de celui-ci et de reconstruction du féminin dans les œuvres du corpus.

1.Contextes : Construction anthropologique et sociologique du corps féminin

Si le sexe est indéniablement une donnée biologique dont les éléments et les caractéristiques diffèrent selon qu'on est un homme ou une femme, les attitudes et les comportements qu'il induit relèvent quant à eux de constructions sociales. La féminité et la masculinité qui sont généralement opposées reposent essentiellement sur des critères établis par la société et influencés par la culture, la religion et les traditions. En ce qui concerne le Maghreb, territoire composé majoritairement de musulmans, les représentations des corps féminin et masculin sont tributaires des traditions préislamiques et islamiques. L'Islam qui influence le quotidien des maghrébins accorde une place de choix au corps ; ce dernier est comme l'affirme la psychosociologue Zohra Abbassi (2012, p. 153) « le représentant concret de l'âme du musulman (...) le centre d'attention du dogme ». Pour le sociologue Traki Zannad-Bouchrara le corps est « le lieu d'élection » (1994, p. 16) de l'Islam. En cela, il souligne non seulement l'importance capitale du corps dans la pratique religieuse musulmane, mais aussi l'influence omniprésente de la doctrine islamique sur les conduites corporelles des croyants et particulièrement des croyantes. En effet, seul le corps de la femme est concerné par un ensemble de règles rigides qui finissent par le rendre invisible. C'est notamment le cas du voile (hijâb) :

Prescrits aux croyantes de tenir les yeux baissés et de dominer leurs sens, de ne laisser paraître de leurs charmes que ce qu'elles ne peuvent dissimuler, de couvrir leur gorge d'un voile, de ne

¹ Cet article aurait pu tout aussi bien s'inscrire dans le champ de réflexion des études de genre qui s'intéresse aux rapports sociaux entre les sexes ou dans le champ des études culturelles qui permet de repenser les produits culturels sous l'angle de la réception et de la remise en question des formes de domination. Mais notre choix s'est porté sur la perspective postcolonialiste parce qu'elle offre l'avantage d'être plus inclusive. En effet les études postcoloniales traitent aussi bien des questions de genre, que des questions d'hégémonie culturelle et de stratégies d'adaptation, de contournement ou de déconstruction des idéologies dominantes. De plus les études postcoloniales portent principalement sur les processus de développement d'une identité culturelle nationale dans les pays colonisés. Or les auteurs que nous avons retenus appartiennent tous à des pays anciennement colonisés et écrivent en français. Et comme la suite de l'article le démontrera, la colonisation occidentale française joue inévitablement un rôle dans la déconstruction du discours patriarcal et la naissance d'un nouveau sujet féminin.

laisser voir les parties découvertes de leur corps qu'à leurs époux, à leur père et mère, aux père et mère de leur époux, à leurs enfants, à leurs beaux enfants, à leurs frères, à leur neveux, à leurs amies, à leurs esclaves, à leurs domestiques dépourvus de besoins sexuels et aux enfants non-initiés aux rapports charnels. Prescrit-leur de ne pas frapper du pied pour découvrir leurs bijoux cachés. Soumettez-vous tous à la loi de Dieu, ô croyants, si vous voulez faire votre salut. (O. Pesle, A. Tidjani, 1980, p. 227).

Ces versets du Coran n'imposent pas seulement le voile aux femmes, ils réglementent également leurs attitudes corporelles et l'usage qu'elles doivent faire de certaines parties de leur corps. Le sujet féminin est passé au crible : son regard, sa démarche, ses émotions et son rapport avec autrui qu'il soit ou non de sa famille, ou du même sexe, sont scrutés et soumis au diktat de l'Islam. Ces restrictions révèlent une vision problématique du corps de la femme dans l'éthique musulmane qui oscille entre une conception totalement négative du corps féminin ou l'acceptation de certaines de ses parties, en même temps qu'elles témoignent d'une volonté de maîtriser et de soumettre l'être féminin. À ce sujet la sociologue, Monia Lachheb déclare : « Une forte corrélation se manifeste entre séduction et sédition. Elle passe inévitablement par la représentation du corps féminin et par la tentation à une sexualité, notamment illicite, qu'il génère [...] Au demeurant, le respect d'une morale du regard, des règles de conduite et de la tenue du corps dans l'espace public s'avèrent gérés par des prescriptions qui défendent l'établissement d'un ordre social. Dans ce cadre, le vêtement religieux des femmes musulmanes dépasse sa fonction utilitaire pour devenir une éthique vestimentaire destinée à codifier le corps et à normaliser l'Être au féminin ». (2012, p. 173). Le voile est donc plus qu'un vêtement religieux : c'est un instrument de contrôle.

1.1- Construction culturelle du corps féminin

La condition de la femme dans l'espace maghrébin est tributaire de la culture arabo-musulmane. Les rites liés au mariage, à la conservation de la virginité de la jeune fille relèvent des us et coutumes arabo-maghrébins et légitiment la violence physique et symbolique subie par la femme. À ce titre, les propos de Yamina Fekkar sont assez révélateurs de la puissance patriarcale. Elle dit ceci : « Le patriarcat réduit la femme à un besoin de tutelle permanente ; l'Islam, l'Idée Pure, la marginalise à cause des souillures de son corps » (1979, p. 145). Fekkar établit clairement le lien entre le corps de la femme maghrébine et sa place telle qu'elle est construite culturellement : c'est son corps qui la définit et détermine le rôle qu'elle doit jouer au sein de la communauté. L'ostracisme dont elle est frappée est dû au regard péjoratif qu'on porte sur son corps. Les « souillures de son corps », périphrase négative pour parler de ses menstruations, structurent son rapport aux autres, notamment aux éléments masculins, et la confinent à la marge de la société. Islam et traditions concourent à la discrimination et à l'infériorisation de la femme. Le système patriarcal maghrébin perçoit donc le sujet féminin à travers son corps. Et ce dernier est perçu de façon ambivalente car il est en même temps désiré et haï par l'homme. Cette attitude ambiguë de l'homme à l'égard du corps féminin, Marta Segarra la décrit ainsi :

Ce monde féminin est une menace permanente pour la pureté masculine. L'homme doit se protéger de cet être malfaisant,

apparemment faible mais capable de l'entraîner vers la rébellion contre la volonté divine, moyennant la *fitna* dont les femmes sont porteuses, qui est "à la fois séduction et sédition", "le charme et la révolte" (1997, p. 58).

La femme posséderait à la fois le pouvoir de séduire (de plaire) l'homme et de causer sa perte ; aussi est-elle rattachée à la séduction et à la sédition. Fort de cette conception, les hommes sont enseignés dès leur plus jeune âge à haïr le corps féminin, d'une part, parce qu'il est considéré comme impur. D'autre part, parce qu'il susciterait chez eux des pulsions sexuelles, des désirs et des sentiments qu'ils ne peuvent maîtriser et qui pourraient les rendre esclaves des femmes, ce qui renverserait l'ordre établi dans la société et créerait le désordre. Le corps de la femme constituant un risque pour l'équilibre et le bon fonctionnement de la société, il faut le dérober à la vue des hommes en imposant le voile aux femmes. Considérées comme des êtres lascifs, portées naturellement vers le mal et dont le but est de provoquer la déchéance de l'homme par le recours à leurs atouts physiques, les femmes sont enfermées ou cloîtrées, à l'approche de la puberté. La claustration du sujet féminin est censée rendre son corps invisible, protégeant ainsi les hommes et préservant par là même l'honneur des familles. Le corps féminin étant donc le lieu de la faiblesse et de l'échec de l'homme, celui-ci doit le dominer, l'assujettir et le réifier pour asseoir son pouvoir. Sa réduction à deux fonctions par le système patriarcal en est le corollaire : satisfaire la libido masculine et assurer la perpétuation de la lignée familiale.

Au sujet du regard paradoxal porté sur la femme dans l'univers maghrébin, la sociologue Monia Laccheb explique que le corps féminin est, d'une part, considéré comme un bien précieux dont il faudrait prendre soin en le cachant aux autres par le port du voile imposé par la chariâa (la loi islamique) et en le dévoilant exclusivement à l'époux qui doit en jouir à sa guise. D'autre part, elle est regardée comme un piège du fait de ses attraits qui subjuguent et animent le désir sexuel masculin. Ainsi perçue, la femme apparaît comme une tentatrice, une diablesse dont seule la sujétion du corps, à travers le port du voile islamique, pourrait empêcher le dévoilement des hommes (2012, p. 175). Le corps féminin est ainsi rendu responsable et coupable de tout désir et acte sexuel masculin illicite, c'est-à-dire en dehors du cadre conjugal. Et le port du voile aurait alors un double intérêt : « il purifie la femme du péché de la tentation et l'homme de celui de la convoitise. En d'autres termes, le voile est intrinsèquement lié à la question du désir masculin. Les femmes, en étant l'objet de ce désir, se doivent de le dompter au risque d'être accusées de semer la discorde dans la société » (M. Sellami, 2012, p. 189). Fort de cette conception, les hommes sont enseignés dès leur plus jeune âge à se méfier, voire à haïr le corps féminin d'une part parce qu'il est considéré comme impur. D'autre part, parce qu'il susciterait chez eux des pulsions sexuelles, des désirs et des sentiments qu'ils ne peuvent contrôler.

1.2- La construction sociale du corps : la sociodicée

Dans son célèbre ouvrage *Le Deuxième sexe*, Simone de Beauvoir affirmait : « On ne naît pas femme : on le devient. [...] Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un *Autre*. » (1949, p. 13). Elle mettait ainsi en évidence le fait que la féminité, tout comme la masculinité à laquelle on l'oppose généralement, est une

construction sociale, c'est-à-dire qu'elle repose essentiellement sur des critères établis par la société. En témoignent les imaginaires collectifs ou mythes sociaux (G. Bouchard, 2014, p. 32) qui ont alimenté maints stéréotypes sur l'infériorité de la femme, et même sur son corps. Galien justifie l'infériorité naturelle de la femme en ces termes : « De même donc que tous les animaux l'homme est le plus parfait, de même dans l'espèce humaine l'homme est plus parfait que la femme. La cause de cette supériorité est la surabondance du chaud car le chaud est le premier instrument de la nature. » (1994, p.101). L'on peut lire à travers la logique galique que la hiérarchisation des sexes, et même des genres, a fait un parcours non négligeable et continue d'alimenter les imaginaires collectifs aujourd'hui. La différence de température, suffit pour établir l'infériorité de cette dernière. L'étude menée par Pierre Bourdieu, en l'occurrence *La Domination masculine*, vient illustrer la prégnance d'un mythe social qui institue la prééminence de l'homme sur la femme. Ce mythe social est ce qu'il appelle la « sociodicée ». Il s'agit, en effet, d'un mythe sociologique, en ce qu'il explique un déterminisme social rationalisant, sous le signe de l'hégémonie, les rapports sociaux entre les sexes. Bourdieu, dans son ouvrage, pose la « domination légitime du principe masculin sur le principe féminin » comme une modalité de construction sociale du corps féminin. Il la définit précisément ainsi : « L'intention de sociodicée s'affirme sans ambages : le mythe fondateur institue, à l'origine même de la culture entendue comme ordre social dominé par le principe masculin. » (1998, p. 35). Cette suprématie du masculin sur le féminin est au cœur de la misogynie ambiante dans l'univers maghrébin. Une telle disposition socioculturelle montre la rudesse d'un système dominé par le patriarcat, ce qui ne donne guère d'espérance quant à la valorisation de la condition féminine. Djura le traduit en ces termes :

« La naissance d'un garçon est un oiseau de bon augure, qui annonce l'abondance dans la maison. Grâce à lui, non seulement la famille grandit mais elle obtient pour demain la promesse des temps faciles : le jeune homme travaillera, apportera à la maison son salaire, et si Dieu le veut, remplacera un jour son père et pourra subvenir aux besoins de tous. Le garçon est un investissement pour l'avenir, alors que la fille est source de tracasseries constants. » (1994, p. 31).

Il y a dans l'analyse de Djura une *essentialisation* de la supériorité de l'homme sur la femme. Si la naissance de l'homme est considérée comme la promesse de la prospérité économique et la pérennisation du principe mâle dans une famille, celle de la femme est plutôt perçue comme l'échec de celle-ci. C'est donc au nom de ce mythe social que la naissance d'un fils est plus attendue que celle d'une fille. D'ailleurs, la naissance de cette dernière apparaît au mieux comme un événement banal quand il n'entraîne pas tout bonnement une répudiation de la mère. Les sociétés arabo-musulmanes associent la virilité au sexe mâle et la passivité au sexe féminin, ce qui fait écho à l'approche galique du genre. Cette prétendue infériorité de l'individu féminin justifie la violence et la domination dont il est l'objet.

2. Le corps sous l'emprise du territoire

Profondément enracinée dans son milieu d'origine, la littérature maghrébine de langue française porte les marques du système patriarcal arabo-musulman. En effet, les

textes littéraires d'auteurs importants comme Driss Chraïbi, Tahar Ben Jelloun au Maroc, Maïssa Bey et Malika Mokeddem en Algérie ou Fawzia Zouari en Tunisie construisent leurs œuvres autour de cette idéologie discriminante et injuste envers le genre féminin. Ainsi peut-on lire ceci dans *Le passé simple* de Chraïbi :

Maître..., commença-t-elle. Elle souscrivait à toutes les catastrophes éventuelles. Qu'était-elle, sinon une femme dont le Seigneur pouvait cadenasser les cuisses et sur laquelle il avait droit de vie et de mort ? Elle avait toujours habité des maisons à portes barricadées et fenêtres grillagées. Des terrasses, il n'y avait que le ciel à voir – et les minarets, symboles. Une parmi les créatures de Dieu que le Coran a parquées (1954, p. 43-44).

L'expression « le Seigneur » ici ne désigne pas Dieu, mais plutôt l'homme, l'époux de cette femme et le père du narrateur dont le pouvoir absolu sur sa famille et particulièrement sur sa femme est incontestable. Considéré comme un maître, ce qui laisse supposer la place de subalterne sinon d'esclave qu'occupe son épouse, il possède entre ses mains le pouvoir de la réduire à néant. Elle en est consciente et ne peut s'y opposer. Par ailleurs, la description qui est faite de l'environnement architectural où évolue cette femme « maison à portes barricadées, fenêtres grillagées » qui renvoie à l'enfermement et à la claustration des femmes dans la culture maghrébine renforce l'idée que la femme est non seulement prisonnière de son époux, mais également de tout un système qui lui ôte ce qu'il y a de plus fondamental, sa liberté d'être humain. La métaphore des cuisses cadennassées qui renvoie à l'une des deux seules fonctions reconnues à la femme dans ce milieu machiste, la satisfaction des désirs sexuels de son époux et la procréation, renforce l'idée de la réification du personnage féminin. D'ailleurs, la métaphore à pivot verbal caractérisant la femme dans le fragment de phrase, « qui ne sait plus que pondre et dire seigneur » (D. Chraïbi, 1954, p. 60), accentue sa réification par le terme métaphorisant, « pondre », qui range l'être féminin dans l'ordre ou la famille des gallinacés, en l'occurrence la poule ou la pintade. Et enfin, l'évocation des minarets et du coran dans ce passage laisse clairement entendre que l'Islam et la culture se liguent contre la femme pour n'en faire qu'un objet de désir pour le mâle. Malika Mokeddem et Tahar Ben Jelloun vont encore plus loin que Chraïbi lorsqu'ils évoquent, à travers leurs personnages, la misogynie ambiante dans la société maghrébine traditionnelle. On peut lire ceci dans *Les hommes qui marchent* :

On ne s'égosillait pas en youyou pour la naissance d'une fille ! « Quand ma mère était jeune, disait souvent Zohra, il y avait encore des familles qui enterraient les filles à leur premier cri. Il n'y avait pas de place pour les bouches inutiles », prétendaient-elles. Aujourd'hui on ne tuait plus les petites filles mais elles restaient toujours indésirables. Une sorte de malédiction qu'on acceptait en incendiant l'infortunée mère d'yeux furibonds et en levant vers le ciel des bras impuissants. Même Zohra, femme d'esprit et de tolérance, ne parvenait pas à se défaire complètement de cette réaction. (M. Mokeddem, 2006, p. 72).

Il ressort de cet extrait que la condition de la femme dans l'univers maghrébin est loin d'être envieuse, ce d'autant plus que c'est le territoire qui est le vecteur de l'infériorisation de la femme, le responsable de cet atavisme culturel qui veut que celle-ci demeure fatalement sous l'emprise de l'idéologie patriarcale. C'est pourquoi, la femme maghrébine, aussi longtemps qu'elle habite (ou est habitée par) cet espace saturé de schèmes de pensée du père, aura des réactions conditionnées, comme Zohra qui ne parvient pas à se départir du statut de subalterne que la société lui a infligé depuis les temps immémoriaux. L'extrait de *L'enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun revient sur la misogynie quasi-mythique dont la femme paie les frais : « Le père n'avait pas de chance ; il était persuadé qu'une malédiction lointaine et lourde pesait sur sa vie : sur sept naissances, il eut sept filles [...] Le père pensait qu'une fille aurait pu suffire. Sept c'était trop, c'était même tragique. Que de fois, il se remémora l'histoire des Arabes d'avant l'Islam qui enterraient leurs filles vivantes. » (1985, p. 17). Ce que le Goncourt marocain met en évidence ici c'est l'infortune de la femme dans cette société machiste, sur laquelle l'accélération du temps n'a su déteindre. Le narrateur ne cache pas la désolation du père face à la naissance d'une septième fille. D'ailleurs, en ayant recours à sa « fonction idéologique » (G. Genette, 1972, p. 262-263), ce narrateur révèle au lecteur du récit une sorte de déchéance de l'autorité masculine, voire de la masculinité fébrile du père déçu, accablé par le sort : l'évaluation qu'il fait de la situation laisse entendre qu'un homme qui n'a pas de fils est frappé de malédiction. La naissance d'une fille relève donc du tragique, d'une mauvaise fortune. L'expérience du père de Zahra, montre bien le caractère assez troublant de la représentation du genre féminin dans l'espace maghrébin. Tahar Ben Jelloun l'illustre de façon encore plus poignante ci-dessous :

Il pénétra dans la chambre, ferma la porte à clé et demanda à Lalla Rachida d'ôter les langes du nouveau-né ; c'était évidemment une fille. Sa femme s'était voilée le visage pour pleurer. Il tenait le bébé dans son bras gauche et de sa main droite il tira violemment sur le voile et dit à sa femme : « Pourquoi ces larmes ? J'espère que tu pleures de joie ! Regarde, regarde bien c'est un garçon ! Plus besoin de te cacher le visage. Tu dois être fière... Tu viens après quinze ans de mariage de me donner un enfant, c'est un garçon, c'est mon premier enfant, regarde comme il est beau, touche ses testicules, touche son pénis, c'est déjà un homme ! (1985, p. 26.)

En effet, cet homme dont l'honneur est bafoué, pour n'avoir pas eu de fils, va orchestrer toute une fiction sur l'identité de son nouvel enfant que sa femme engendre. Comme le montre cet extrait, Hadj Hamed Souleïmane, sous l'emprise de l'idéologie réifiante de la femme en territoire maghrébin, est plongé dans une sorte de délire paranoïaque : il refuse d'accepter la réalité et décide d'entraîner tout son entourage, dont sa femme, dans son mensonge éhonté : « Tu viens après quinze ans de mariage de me donner un enfant, c'est un garçon, c'est mon premier enfant [...], touche ses testicules, touche son pénis » L'attitude de ce père traduit autant les dégâts psychologiques causés par la culture qu'il explique les raisons de la perception négative de l'altérité féminine. Ces deux extraits ont le mérite de mettre en évidence une tradition pré-islamique qui témoigne de la haine quasi viscérale du genre féminin. Le fait que Malika Mokeddem attribue ces propos à Zohra, la matriarche de la famille, souligne également la complicité des femmes dans la

perpétuation de la domination masculine. La frustration et le désespoir ressentis par le père à la naissance de sa septième fille dans l'œuvre de Ben Jelloun mettent en lumière les sentiments des hommes pour qui la naissance d'une fille constitue une atteinte à leur virilité et à leur puissance sexuelle, preuve de leur supériorité sur la femme. Chez ces deux auteurs, la femme est ontologiquement insignifiante : sa naissance est un non-événement, elle est fatalement réduite à une condition d'être inférieur. Maïssa Bey et Fawzia Zouari n'en disent pas moins. Dans leur roman, respectivement *Hizya* et *La deuxième épouse*, elles mettent en scène des femmes réduites aux rôles de servante et de machine à procréer que leur attribue la société. On lit dans *Hizya* :

Avant qu'elles entament leur litanie, je sais quelles en seront les paroles. J'en connais les refrains. Elles perpétuent ainsi, dans un choral bien connu, le chant appris depuis des temps immémoriaux. « Nous / femmes / sommes venues au monde/ pour consacrer notre vie tout entière aux autres/ Obéir/ Servir/ Subir/ Accepter d'être/ et de faire/ ce que les autres / en premier lieu / les parents /décident pour nous / Et puis / une fois mariées / donner la vie / C'est notre fonction / C'est notre seule raison / C'est notre mission sur terre. (M. Bey, 2018, p. 54).

Cet extrait regorge de bien d'éléments qui traduisent le conditionnement, sinon l'incorporation des lois du territoire par la femme maghrébine, chez Maïssa Bey. Ces éléments, dans *Hizya*, renforcent l'idée que la femme est résolument inférieure à l'homme : son corps lui est soumis et son statut ne peut connaître de changement, car il est prédéterminé, comme le dit la narratrice du récit, « depuis des temps immémoriaux ». En effet, la prégnance du « présent gnomique » (C. Thénault, 2011, p. 166) dans l'ensemble de l'extrait – « perpétuent », « sommes », « décident ». De même, les vocables « Obéir », « Servir », « Subir » et « Accepter d'être et de faire », loin d'exprimer un acte de volition, traduisent plutôt une absence notoire de volonté, une soumission inconditionnelle au système phallogratique, en l'occurrence le patriarcat. Bien au-delà, l'extrait révèle un grand poncif de la culture arabo-musulmane : la *subalternisation* de la femme. En effet, le champ lexical du religieux comme substrat d'infériorisation de la femme dans la littérature maghrébine est lisible à travers les mots « litanie », « choral » et « chant ». Ces trois termes permettent au lecteur de comprendre le dispositif d'asservissement de la femme par l'homme. La « litanie » renvoie à des prières liturgiques ressassées méthodiquement, « choral » se rapporte à un chant religieux dit en chœur et le « chant », en phase avec la scansion du texte, donnent à celui-ci une configuration rythmique d'influence religieuse. Ce tableau de la femme comme être résolument subalterne lève le voile sur l'infamie du principe masculin dans la société maghrébine. Le recours à l'anaphore telle que définit par Patrick Bacry (1992, p. 166) rend davantage compte de l'hypertrophie de cette infamie, de cette domination écrasante du patriarcat. L'anaphore du représentatif « c'est notre » dans la dernière phrase résonne comme une propagande de l'idéologie religieuse, un redoutable conditionnement du principe féminin. L'anaphorisation consiste dans la mise en évidence des items qui caractérisent ou déterminent la condition de la femme maghrébine. Aussi, les items « fonction », « raison » et « mission », accolés aux présentatifs, participent-ils du stéréotypage de la femme, en l'enfermant dans des catégories réductionnistes telles que le mariage et la procréation. Le phénomène décrit dans *Hyzia* atteste l'influence de

l'environnement socioculturel sur les attitudes corporelles, comme le dit Christine Détrez : « Le corps agit ainsi dans la communication à deux niveaux. D'une part, il est langue, de l'autre, il est parole. Dans tous les cas, son usage comme support de sens est culturel. » (2002, p. 128). Les perceptions du corps sont donc le fait d'une socialisation dictée par un système culturel. Autrement dit, à chaque société correspond une sémiologie, une logique du corps. Le roman de Fawzia Zouari, *La deuxième épouse*, en fait une illustration :

Je ne me référais plus à « l'homme de ma maison » en tout, comme me suggérait cette berceuse susurrée dans l'oreille de mes cousines d'Algérie. Il faut prendre des kilos pour aménager une couche tendre à son époux, conserver de lourdes tresses afin qu'il ait le privilège de les défaire sur l'oreiller, s'épiler pour que sa main passe sur notre peau sans rencontrer une aspérité. (2006, p. 94-95).

Le terme « berceuse » qui suppose l'itération d'une pratique permet de souligner la durée séculaire, voire millénaire de la servitude des femmes par les hommes. La berceuse est généralement chantée par la mère à son enfant, ce qui confirme, une fois de plus, le rôle complice des femmes dans cette violence qui leur est faite. Mais plus important encore, cet extrait fait entendre que le genre féminin existe pour servir les intérêts de l'homme, comme le dit si bien Malinowska dans son étude sur l'œuvre romanesque de Leïla Marouane. En effet, dans les romans de Marouane, tout comme dans ceux de bien d'écrivain(e)s maghrébin(e)s, « [l]e 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. » (2020, p. 116). L'existence de l'être féminin dans l'espace maghrébin est réduite à la fonctionnalité de son corps (sexe) et de sa capacité à procréer. C'est du reste cette dernière « vertu » qui lui donne le peu de valeur que son mari ou la société lui accordent. Si ces auteurs représentent des personnages asservis par le système patriarcal, ce n'est pas pour le légitimer, mais pour mieux en dénoncer et déconstruire le discours.

2.1- Corps féminin et déterritorialisation

Si l'idéologie du territoire dans les analyses précédentes, pour reprendre Marx et Engels dans *Manifeste du parti communiste*, « est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression des autres » (1938, p. 31), ici, il s'agit de montrer comment le corps féminin devient le territoire de contestation de l'autorité patriarcale, le lieu où s'exerce sa déterritorialisation. La « déterritorialisation » est un concept philosophique et politique permettant de remettre en question toutes les structures de pouvoir et de domination. La déterritorialisation rend compte d'un processus de « décontextualisation » d'un ensemble de relations qui permet leur actualisation dans d'autres contextes. Elle est en cela une « reterritorialisation ». Celle-ci « n'exprime pas un retour au territoire », mais un déplacement ou une reconfiguration du territoire (G. Deleuze et F. Guattari, 1980, p. 634-635.) Ainsi la déterritorialisation, qui emporte l'idée d'une certaine perte, s'appliquera aussi bien aux déplacements des personnages hors de leur territoire concret ou symbolique qu'à toute stratégie de l'écrivain visant à remettre en cause un système de pensée ou un discours officiel. Le corps féminin, parce qu'il s'émancipe de l'idéologie patriarcale, reconfigure le discours du territoire qui le soumettait. Les auteurs maghrébins,

hommes et femmes confondus, se servent de ce corps méprisé, honni, violenté et oppressé pour repenser le discours patriarcal et l'identité féminine.

2.2- Corps féminin : lieu de contestation, de rébellion et d'affirmation de soi

Le corps féminin cesse d'être sous l'emprise de l'idéologie patriarcale, même dans le territoire dont la vocation est de le soumettre : qu'elle soit mère, épouse ou fille, la femme reprend l'initiative de son corps, en fait une arme de contestation, un argument de reconquête identitaire. S'il est vrai, selon Marta Segarra, que « [l]a mère est ainsi associée au "terroir", au village, au passé communautaire, à la tribu, tandis que le père domine dans l'espace urbain, maître de la ville moderne. » (1997, p. 102). Il est tout aussi intéressant d'observer que cette conception de la femme tombe en désuétude dans le roman maghrébin. Le territoire urbain devient un espace investi par la femme marocaine dont le discours révèle l'épanouissement. C'est du moins ce que fait la figure féminine dans *La civilisation, ma mère* de Chraïbi, lorsqu'elle fait cette affirmation qui sonne comme un cri de rébellion : « Et nous ne voulons plus d'avocat, de gens qui pensent pour nous et agissent pour nous. Nous voulons un monde de pureté, de bonté, de beauté et de joie » (D. Chraïbi, 1972, p. 123). Éprises de liberté, les femmes marocaines commencent par s'approprier le verbe, et même celui du système qui a forgé leur pitoyable condition d'être inférieur : ni le religieux ni les frontières du territoire fixées par la société ne peuvent avoir raison de cet élan d'émancipation. Le narrateur dans *Amours sorcières* de Ben Jelloun traduit ce changement de paradigme dans la société maghrébine :

À mon époque, chacun avait sa place : l'homme dehors, la femme à l'intérieur ; il y avait une sorte d'harmonie ; ce n'était pas parfait, mais personne n'était tenté de quitter sa place. Les femmes ne se révoltaient pas ; elles faisaient mieux : elles agissaient par ruse et souplesse. Elles obtenaient ce qu'elles désiraient avec douceur et intelligence. Elles n'y parvenaient pas toujours. Aujourd'hui les choses ont changé ; les femmes sont devenues rebelles, elles ne se laissent pas faire. Elles se battent comme elles peuvent. Certaines ont recours aux marabouts, à la sorcellerie...C'est plus courant qu'on croit. (T. Ben Jelloun, 2004, p. 38).

Cet extrait illustre assez bien l'inflexion de la toute-puissance patriarcale, la reconfiguration d'un espace où seuls régnaient la religion et le principe mâle. Ces derniers ne peuvent plus compter sur la passivité de la femme, car elle a développé des mécanismes d'action, son « agentivité »² et s'est résolue d'être l'agent de son propre destin. Si, selon Bandura, « être un « agent » signifie que les choses arrivent par son action propre et de manière intentionnelle » (Bandura, 2009, p. 17), alors l'extrait ci-dessus rend effectivement compte d'une véritable révolution de la femme, tant dans sa perception d'elle-même que dans son interaction salutaire avec un environnement qui lui était hostile. En faisant donc le choix d'agir, les femmes « ne se laissent pas faire », elles

² L'agentivité est un concept que nous empruntons à la psychologie pour caractériser l'attitude de la femme qui a pris conscience de son implication dans sa réalisation personnelle. Ici, plus précisément, c'est l'aptitude de la femme à devenir l'agent de son propre destin, à acter sa sortie de la condition de subalterne.

sont devenues propriétaires de leur corps, elles en disposent librement. Les fictions des écrivaines maghrébines révèlent aussi une figure féminine en mutation. Halima dans *La deuxième épouse* renonce au voile et aux attitudes corporelles prescrites par le Coran et la culture arabo-maghrébine : « J'ai mis du temps, mais j'ai fini par me tenir plus droite, marcher en regardant droit devant moi, même sur des talons hauts. Je me suis encore sentie mieux dans ma peau le jour où je me suis teint les cheveux couleur platine. (F. Zouari, 2006, p. 94). Halima fait de son corps le théâtre de sa révolution identitaire. Les transformations qu'elle y opère sont la manifestation de son rejet du système patriarcal et la preuve de la réappropriation de son identité. Elle affirme d'ailleurs plus loin : « ce qui m'excitait le plus, c'était de devenir une autre. Changer de peau en même temps que de destin » (2006, p.100). Halima associe l'apparence à la personne intérieure. Adopter une allure occidentale, c'est rompre avec son âme maghrébine et devenir une autre : le corps n'est plus cette chose honnie par la pensée machiste, mais plutôt ce bien précieux dont elle doit prendre soin à volonté. Alors, « changer de peau » implique une reconsidération de son corps, partant, une reconfiguration des paradigmes du territoire. Les mots choisis ne sont pas gratuits, ils respirent autant la révolte que la jouissance, au sens barthésien de ce terme, dans la mesure où le sentiment qui se dégage de la relation du sujet féminin à son corps n'est plus perçu comme un désordre tyrannique orchestré par le territoire, mais plutôt comme une « Babel heureuse » (R. Barthes, 1973, p. 9). Le même désir se lit chez Hyzia et Leïla, les héroïnes respectives de Maïssa Bey et Malika Mokeddem qui font de leur corps le lieu de résistance et de bataille contre le machisme. Hyzia ne rejette pas seulement le voile, elle refuse obstinément, au désarroi de tous, de suivre les conseils prodigués par les parentes, les amies, les esthéticiennes pour se débarrasser de son teint brun, au profit d'une carnation plus claire et laiteuse, susceptible d'attirer les mères en quête d'une bru ou les jeunes hommes cherchant à se marier :

Je suis grande. Mince. Brune. Un cumul qui peut s'avérer préjudiciable. En tous cas pour d'éventuelles demandes en mariage. [...] Ainsi, depuis mon jeune âge, je dois faire face aux conseils avisés, désintéressés, saugrenus, insolites, extravagants, parfois impérieux mais amicaux de toutes celles qui ne me veulent que du bien. « Tu devrais...oui, bien-sûr, ne pas t'exposer au soleil ! » [...] La solution serait de ne pas sortir. Solution rejetée. [...] Tu devrais, insiste-t-on, ne pas regarder à la dépense et acheter des crèmes de protection solaire. » [...] J'écoute. Je ne réponds pas. Personne ne me croirait si je disais que ça ne m'intéresse pas. La couleur de ma peau ? Je m'en fiche. Et je ne supporte pas leur sollicitude exaspérante. (M. Bey, *op. cit.*, p.75-76).

Le refus d'Hyzia de souscrire à toutes ces recommandations censées remodeler son apparence à l'image de son entourage est une forme de rébellion contre l'ordre traditionnel et traduit sa volonté d'être la seule à décider du traitement que doit subir son corps. Comme elle, Leïla ne refuse pas seulement de porter le *haïk* qu'elle considère comme un symbole de l'oppression masculine, elle modifie également ses habitudes alimentaires pour ne pas correspondre à l'idéal de beauté féminine érigé par la société arabo-maghrébine :

Prenant garde à ne pas déranger leur sommeil, elle se rendait à la cuisine, se servait une tasse de café qu'elle dégustait en croquant une tomate. C'était son seul repas de la journée. Elle vivait à l'envers des autres pour n'avoir pas à les subir. Ces derniers s'inquiétaient pour elle. Pourquoi cette attitude ? Pourquoi ne voulait-elle pas manger ? Elle était si maigre ! Et si elle en mourait ? (M. Mokeddem, *op.cit.*, p. 276).

Contrairement aux jeunes femmes de son entourage qui sont prêtes à tout pour paraître plus féminines et avoir des formes plus généreuses, gage d'un mariage certain, Leïla s'impose un régime alimentaire extrêmement strict pour ne pas se couler dans le moule des traditions et décourager d'éventuels prétendants. L'anorexie de Leïla trahit ainsi un désir irréprouvable d'avoir une totale maîtrise de son corps et de sa personne. Plus qu'un trouble alimentaire, son anorexie constitue une forme de résistance contre l'assujettissement du corps féminin aux règles et aux lois traditionnelles. Il ressort de tous les exemples observés que la déterritorialisation est donc performative, car il s'agit pour la femme d'investir discursivement le territoire, de lui donner un nouveau corps.

3.2 Corps mouvant : la perception du corps varie en fonction du territoire

La déterritorialisation du corps procède, dans son deuxième moment, d'un changement de territoire. Les personnages acquièrent leur émancipation à la suite d'un déplacement géographique : cet éloignement du territoire occasionne l'apprentissage de nouvelles perceptions (ou techniques) du corps (M. Mauss, 2006, p. 365). En effet, quitter l'espace dominé par le père est nécessaire à l'éclosion du sujet féminin qui peut désormais prendre la parole, exprimer ses propres volontés et se mouvoir librement sans en référer à l'autorité masculine. Dans son article « De la migration à la *migrance*, ou de l'intérêt de la psychanalyse pour les écritures féminines issues des immigrations » Caroline Quignolot-Eysel (1999) établit un lien étroit entre la migration et l'assomption de soi chez les personnages féminins : « La migration, en projetant le sujet féminin au sein d'un système social non traditionaliste bouleverse cet ordre des choses en ouvrant une possibilité autre : l'accession au statut de sujet désirant, étape qui débouche sur l'avènement du sujet actant »³. La fuite du territoire où s'exerce la toute-puissance du père participe ainsi à la libération du sujet féminin qui, au contact d'autrui et d'un autre système de pensée plus égalitaire, remet en cause l'idéologie qui avait façonné son être et se redéfinit par rapport à son nouvel environnement. C'est le cas de Kenza dans *Partir* de Tahar Ben Jelloun et de Halima dans *La deuxième épouse*. Une fois loin du Maroc, pour la première, et de l'Algérie, pour la seconde, leur perception du corps féminin et des rapports homme-femme change. Dans le cas de Kenza, ce changement est notable dans sa sexualité :

Cela faisait plus d'un an qu'elle n'avait pas touché la peau d'un homme. Elle déshabilla Nâzim et lécha son corps tout en le sentant comme si c'était une fleur, elle le reniflait, le caressait, le suçait. Lui se laissait faire et se demandait à quel moment il

³ Caroline Quignolot-Eysel « De la migration à la migrance, ou de l'intérêt de la psychanalyse pour les écritures féminines issues des immigrations », Paris 13 Voir en ligne <http://www.limag.refer.org/Textes/Iti27/Quignolot.htm>

prendrait la situation en main. Quand il se mit sur elle, elle l'attira de toutes ses forces en lui disant, écrase-moi, je veux sentir tout ton poids sur moi, je ne veux rien perdre de ton corps, je le veux en moi, entièrement, profondément. (T. Ben Jelloun, 2006, p. 174.)

Kenza n'est plus la femme qui subit la domination du mâle, qui accomplit béatement son rôle de femme. En faisant montre d'un sens de l'initiative socio-anthropologiquement reconnu au principe masculin, Kenza bat en brèche l'idéologie du territoire. Par son mouvement, elle devient une figure transnationale, voire « translocale » (S. Messaoudi, p. 168), inverse le rapport de force, déstructure/détitorialise les représentations sociales du corps de la femme arabo-musulmane pour les *reterritorialiser* dans un contre-espace idéologique (M. Foucault, 2009, p. 28-29) l'espace occidental, et laisser épanouir un corps dont la scénographie rend compte d'une redéfinition de l'ordre social, d'un décentrement de l'espace énonciatif (J-M. Moura, 2005, p. 129). L'acte de « posséder sexuellement » qui est un acte de soumission de la femme par l'homme cesse d'être perçu de la sorte ; ainsi que le montre Kenza, cet arbitraire culturel – la *sociodicée* selon Bourdieu – qui confère à l'homme le pouvoir légitime de faire jouir la femme, donc de la dominer, est dissipé. La femme, comme le montre ce personnage benjellounien, inverse le rapport de force et devient ainsi le principe qui préside à l'ordre symbolique dont elle juggle la violence : désormais, elle ne la subit plus. La libération de la femme maghrébine, en l'occurrence la marocaine Kenza, est due au changement de contexte géographique. La figure de la femme-mère, fortement occidentale, dans *La Civilisation, ma mère* de Chraïbi est comme Kenza un sujet féminin en proie à une identité migrante, du fait de son changement d'espace car, « on peut très bien naître dans un pays, vivre dans un autre et mourir dans un troisième. La terre est vaste et elle appartient à tout le monde. » (D. Chraïbi, 1972, p. 90). Pour ces deux personnages féminins, figures d'une société marocaine tournée vers un horizon occidental moderne, le changement de territoire participe aussi bien d'une libération complète de la domination patriarcale que de la reconquête de soi. Au changement d'espace correspond une dynamique culturelle. Le déplacement ou l'errance géographique, qui est en réalité une (im) migration des imaginaires sociaux, s'inscrit dans le processus de mutation identitaire opérée par le personnage féminin. La figure de la femme-mère dans le roman de Chraïbi passe allègrement de la révolte à une véritable révolution. Et son voyage pour la France en est la poignante illustration. Halima, personnage féminin du roman de Fawzia Zouari, ressemble trait pour trait aux figures féminines des écrivains marocains : « J'étais loin des montagnes d'Algérie. [...] Durant son absence, j'apprenais à vivre pour moi. Je regardais mon corps et ce n'était jamais comme lorsque mon mari le regardait. Je le scrutais avec mes propres yeux et le découvrais pour leur plaisir. Je ne me référais plus à l'homme de ma maison » (2006, p. 94).

L'éloignement de l'Algérie, territoire de dépossession de son corps, s'accommode de sa transformation. Le déplacement physique qui correspond au changement de l'espace géographique opère une transformation intérieure et extérieure du personnage : la vision que la jeune femme a de son corps a beaucoup changé, elle ne le considère plus comme quelque chose de dangereux. Elle apprend désormais à l'aimer, à le contempler et à en prendre soin, non plus pour subjuguier son époux, mais pour son plaisir personnel. Halima a l'assurance et la liberté de Kenza, de la mère du narrateur du roman de Chraïbi : elle

s'est véritablement affranchie du dogme religieux et de l'emprise du territoire. Aussi, la rupture avec le discours patriarcal n'influence-t-elle pas seulement la perception du corps dans la relation conjugale, mais aussi le rapport du corps à l'espace de manière générale : « Je savourais surtout le plaisir de sillonner la cité comme aucune femme de mon village ne l'avait fait. Je prenais ma revanche contre l'air libre que mes cousines ne respiraient pas et que je humais à pleins poumons » (F. Zouari, 2006, p. 100). Loin de la terre des origines, Halima apprend à vivre par elle-même et pour elle-même. Elle connaît une nouvelle naissance, elle se fait désormais appeler Emma par ses voisines françaises.

Mais la déterritorialisation comme nous l'avons évoquée plus haut ne nécessite pas un départ physique hors de l'espace dominé par le père, car la rupture avec le système patriarcal et la renaissance du sujet féminin s'opèrent à l'intérieur du personnage. L'expatriation n'apparaît alors que comme la conséquence logique et extrême d'une « migration intérieure » entamée sur le territoire du père. Caroline Quignolot-Eysel parle à cet effet de *migrance* : « Si la migration est la traversée physique des limites géographiques, la *migrance* est un état limite qui porte le sujet aux frontières de lui-même et le mène à la rencontre de l'Autre en lui »⁴. Il y a donc déplacement en ce qu'il y a, d'une part, cassure profonde avec le discours traditionnel et, d'autre part, exploration d'une nouvelle identité sans que cela implique l'émigration. C'est le cas notamment chez Hyzia et Leïla, les personnages de Maïssa Bey et de Malika Mokeddem. Hyzia vit toujours dans la maison du père et sur le territoire algérien et pourtant au contact de ses collègues et des clientes du salon dans lequel elle travaille, elle apprend à vivre libérée de toutes les contraintes que la société veut lui imposer :

Je n'ai pas mis beaucoup de temps à m'habituer à ma nouvelle identité. Et puis, plus le temps passe, plus j'ai l'impression étrange, mais pas désagréable, de me dédoubler au moment où je franchis le seuil du salon. Liza, est l'autre, [...] celle qui, d'une voix suave, demande à chaque cliente, avant de commencer le shampoing, si l'eau n'est pas trop chaude ou trop froide ; celle qui s'affaire autour d'elles et leur tient la porte quand elles sortent ; celle qui s'esclaffe aux plaisanteries de ses collègues [...] celle qui se permet de donner des conseils sur le choix des coupes et des couleurs aux jeunes filles intimidées qui franchissent pour la première fois la porte du salon (Maïssa Bey, 2018, p.23).

Liza, c'est le prénom que s'est donné Hyzia, lorsqu'elle travaille au salon pour paraître plus moderne. Mais, il ne s'agit pas simplement d'un prénom d'emprunt dont Hyzia se débarrasse une fois hors du salon. C'est toute une identité qu'elle endosse avec ce nouveau prénom et dans laquelle elle finit par se complaire. Liza, c'est l'incarnation de la jeune femme libérée et libre de montrer ses émotions, d'exprimer ses choix et ses préférences, d'embellir sa voix sans peur de passer pour une séductrice effrontée et de se mouvoir sans crainte d'être trop visible et de gêner. L'emploi anaphorique de « celle qui » permet d'insister sur l'autre identité de Hyzia. Il met en évidence le fossé qui sur les plans

⁴ Caroline Quignolot-Eysel « De la migration à la migrance, ou de l'intérêt de la psychanalyse pour les écritures féminines issues des immigrations », Paris 13 Voir en ligne <http://www.limag.refer.org/Textes/Iti27/Quignolot.htm>

psychologique et comportemental sépare Liza et de Hyzia. En insistant sur les attitudes, le comportement et la personnalité de Hyzia au salon, l'anaphore permet ici de mesurer la transformation intérieure ou la *migrance* du personnage dont la façon d'être est désormais aux antipodes du modèle érigé par la société traditionnelle. Comme Hyzia, Leïla vit toujours sur le sol algérien aux côtés de sa famille. Mais sa fréquentation de l'école française et surtout les textes littéraires dont elle s'abreuve continuellement fermentent sa révolte contre la misogynie ambiante. Façonnée par l'univers littéraire, Leïla en vient à rejeter le discours patriarcal sur la femme et son corps :

Elle ne voulait pas de cette vie-là. Pas de tâches ménagères et leurs moites lassitudes. Pas de servitudes. Pas de kholkhales, sonnailles de bêtes de somme. Pas la fêrule qui toute une vie faisait piétiner les femmes dans quelques mètres carrés alors que, dehors, les terres s'écartelaient entre rectitude sans limites et fuite des cieux. Pas d'horizon aveuglé par les œillères du haïk. Pas d'esprit éborgné dès la prime enfance et à qui on ne reconnaît qu'une seule voie, celle de servir et de donner naissance. Jamais (M. Mokeddem, 1997, p. 275).

Leïla refuse le mode de vie que la société traditionnelle a assigné à la femme. Dans cet extrait, le personnage établit un lien entre le code vestimentaire imposé aux femmes, la fonction maternelle, la seule qui leur soit reconnue, et l'oppression dans laquelle elles sont maintenues. Le voile, les bracelets qu'elles sont autorisées à porter et les grossesses répétées, tout cela concourt à réifier la femme et à la maintenir sous l'emprise totale de l'homme. Le procédé anaphorique qui se lit ici avec l'emploi répétitif du vocable « pas », exprimant la négation au début de chaque phrase souligne non seulement le refus catégorique du personnage de se laisser asservir, mais aussi sa détermination à se soustraire de l'emprise du patriarcat.

Conclusion

La littérature maghrébine n'est pas avare sur le sujet féminin. Désigné métonymiquement par son corps, elle apparaît comme une épistémè qui donne à lire sa socialisation, non sans établir une sorte de généalogie de sa sexualité. Si le territoire apparaît sous le visage du patriarcat dont l'autorité se constelle dans l'interaction entre hommes et femmes, il ressort que sa problématisation dans les œuvres maghrébines actualise une géopolitique (et même une *géopoétique*) bien complexe du corps féminin. La perspective postcoloniale dans laquelle s'inscrit notre étude a permis d'interroger le canon culturel des sociétés maghrébines et de mettre en évidence leur dynamisme : les trajets anthropologiques des personnages féminins invitent le lecteur à découvrir une scénographie postcoloniale dans le champ littéraire francophone, marquée du sceau d'une identité féminine transversale. La poétisation du féminin chez les écrivains maghrébins, en l'occurrence dans le corpus que nous avons examiné, donne à penser une francophonie littéraire transfrontalière (O. Panaité, 2012, p. 290) libérée des essentialismes locaux et tournée vers un système mondialisé. On ne se tromperait donc pas en disant que la traversée des imaginaires sociaux du féminin, dans la littérature maghrébine, montre que les *subalternes* (G. C. Spivak, 2009) peuvent et doivent parler. La femme n'est plus à

considérer comme faisant partie d'une condition humaine assignée à une identité figée, localisée, mais plutôt comme un être humain ayant une identité cosmopolite.

Bibliographie

Corpus d'étude :

- BEN JELLOUN Tahar, 1985, *L'enfant de sable*, Paris, Seuil.
 BEN JELLOUN Tahar, 2004, *Amours sorcières*, Paris, Seuil.
 BEN JELLOUN Tahar, 2006, Paris, Gallimard.
 BEY Maïssa, *Hizya*, 2018, *La Tour d'Aigues*, Editions de l'Aube.
 CHRAÏBI Driss, 1954, *Le passé simple*, Paris, Denoël.
 CHRAÏBI Driss, 1972, *La civilisation, ma mère*, Paris, Denoël.
 MOKEDDEM Malika, 1997, *Les Hommes qui marchent*, Paris, Grasset.
 ZOUARI Fawzia, 2006, *La deuxième épouse*, Paris, Ramsay.

Ouvrages de référence :

- BACRY, Patrick, 1992, *Les Figures de style*, Paris, Belin.
 BARTHES Roland, 1973, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil.
 BOUCHARD, Gérard, 2014, *Raison et déraison du mythe. Au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal.
 DJURA, 1994, *La Saison des narcisses*, Paris, Livre de poche.
 BOURDIEU Pierre, 1998, *La Domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, Collection Liber.
 CLAVARON Yves, 2011, *Poétique du roman postcolonial*, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Collection « Long-Courriers », Essais.
 DE BEAUVOIR Simone, 1949, *Le Deuxième sexe II*, Paris, Gallimard.
 DEJEUX Jean, (1994), *Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Karthala.
 DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, 1980, *Mille Plateaux*, Paris, éditions de Minuit, Collection Critique.
 DETREZ Christine, 2002, *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil.
 FOUCAULT Michel, 2009, *Le Corps utopique suivi de Les Hétérotopie*, Paris, Nouvelles Editions Lignes.
 GALIEN Claude, 1994, *Œuvres médicales choisies*. Traduction de Charles Daremberg. Choix, présentation et notes par André Pichot. 2 vol., Paris, Gallimard.
 GENETTE G, *Figures III*, 1972, Paris, Seuil.
 MALINOWSKA Magdalena, 2020, *Corps de la femme maghrébine : étude de la corporéité et de la sexualité féminine dans l'œuvre romanesque de Leïla Marouane*, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
 MARX Karl et ENGELS Friedrich, 1938, *Manifeste du parti communiste* suivi de la « contribution à l'histoire de la ligue des communistes », Paris, Bureau d'édition.
 MAUSS Marcel, 2006, « Les techniques du corps » in *Sociologie et anthropologie*, Introduction de l'œuvre de Marcel Mauss par Claude Lévy-Straus, Paris, Presses Universitaire de France, p. 365-386.
 MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Paris, La Librairie Gallimard, NRF.
 MOURA Jean-Marc, 2005, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF.
 PANAÏTE Oana, 2012, *Des littératures-mondes en français : écritures singulières et poétiques transfrontalières dans la prose contemporaine*, Amsterdam et New York, Rodopi.

- PARAVY Florence, 1999, *L'espace dans le roman africain francophone contemporain* Paris, L'Harmattan.
- PESLE Octave, TIDJANI Ahmed, 1980, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- SEGARRA Marta, 1997, *Leur pesant de poudre, romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, 2009, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* Traduction de Jérôme Vidal. Editions Amsterdam.
- ZANNAD-BOUCHARA Traki, 1994, *Les lieux du corps en Islam*, Paris, Publisud.

Articles

- ABASSI Zohra, 2012, « La position du corps dans la doctrine musulmane » in LACCHEB Monia (Dir.) *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala et Tunis IRMC, pp. 153-159.
- BANDURA Albert, 2009, « Théorie sociale cognitive : une perspective agentique », in CARRE Philippe & FENOUILLET Fabien (Dir.), *Traité de psychologie de la motivation. Théories et pratiques*, Paris, Dunod, pp.191-206.
- BERRADA-FATHI Rajaa, (2009) « Corps et au corpus au féminin ». [In:] NADIFI Raaja (Coord.), *Expressions maghrébines*. Vol. 8, n° 1, pp. 105–120.
- BOUSTANI Carmen, 2003, *Aux frontières des deux genres*, Paris, Karthala.
- BOUSTANI Carmen et JOUVE Edmond (Coord.), 2006, *Des femmes et de l'écriture. Le bassin méditerranéen*, Paris, Karthala.
- THENAULT Créola, 2011, « Valeurs du présent français et genres de discours », *Linx* [En ligne], 64-65, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 01 mai 2023. URL: <http://journals.openedition.org/linx/1410>: DOI : 10.4000/linx.1410
- FEKKAR Yasmina, 1979, « La femme, son corps et l'Islam. Questions et contradictions suscitées par le vécu quotidien en Algérie », *In Annuaire de l'Afrique du Nord*, Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes (CRESM), Aix-en-Provence, vol. 18, pp. 135-146.
- BENDJELID Faouzia, DAOUD Mohamed et DETREZ Christine, (Coord.), 2010, *Écriture féminine : réception, discours et représentations*, Oran, Crasc.
- LACCHEB Monia, 2012, « Le corps voilé entre séduction et sédition. L'expérience des femmes tunisiennes in Monia LACCHEB (dir.) *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala et Tunis IRMC, pp. 171-181.
- MESSAOUDI Samir, 2019, « Poétique francophone transfrontalière : *L'arbre à dire* de Mohammed Dib », in CLAVARON Yves, DANIEL Yvan (Dir.), *Littératures francophones et mondialisation*, Rennes, pp. 167-174.
- QUIGNOLOT-EYSEL Caroline, 1999, « De la Migration à la migrance, ou de l'intérêt de la psychanalyse pour les écritures féminines issues des immigrations » in *Itinéraires et contacts de cultures*, Paris, L'Harmattan et Université Paris 13, n°27. <http://www.limag.refer.org/Textes/Iti27/Quignolot.htm> Consulté le 11 août, 2023.
- SAMANDI Zeyneb, 2009, « Féministes et modernités : sémantique du corps », in SOW Fatou (Coord.), *La Recherche féministe francophone*, Paris, Karthala, pp. 255-266.
- SELLAMI Mariem, 2012, « Usages du voile et statut du corps chez les adolescentes tunisiennes » in Monia LACCHEB (dir.) *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala et Tunis IRMC, pp. 183-198.