

Numéro 5

revue semestrielle

1er semestre 2011

Résolang

Littérature, linguistique & didactique

Les contextes

La revue *Résolang* entend promouvoir, en littérature, linguistique et didactique françaises et francophones, une recherche fondée sur le dialogue entre les disciplines et le réseau des chercheurs et équipes de recherche qui s’y consacrent, au sein des universités algériennes et avec leurs partenaires internationaux.

Attachée à refléter une recherche vivante et actuelle, elle s’ouvre aussi bien aux études des jeunes chercheurs et doctorants qu’à des programmes thématiques sollicitant des spécialistes d’origine géographique et de champs disciplinaires les plus divers.

Résolang ne publie que des articles inédits. Les contributions présentées dans chaque numéro sont soumises à l’aval du conseil scientifique et d’un comité de lecture international anonyme.

Comité d’édition

Présidente : Rahmouna Mehadji Zarior, *Université d’Oran*

Fewzia Sari Mostefa-Kara, *Université d’Oran*

Anne-Marie Mortier, *Université Lyon 2*

Conseil scientifique

Président : Bruno Gelas, *Université Lyon 2*

Boumediène Benmoussat, *Université de Tlemcen*

Jacqueline Billiez, *Université Grenoble 3*

Jean-Paul Meyer, *Université de Strasbourg*

Hadj Miliani, *Université de Mostaganem*

Fewzia Sari Kara Mostefa, *Université d’Oran*

Djamel Zenati, *Université d’Alger*

Secrétariat de rédaction

resolang@gmail.com

Université d’Oran – Faculté des lettres, des langues et des arts

B.P. 1524, El M’naouer, Oran 31000

Directeur de la publication

Monsieur le Recteur de l’Université d’Oran

Les conditions de soumission des articles, les recommandations aux auteurs, la charte typographique *Résolang* et les mentions légales sont consultables sur les sites :

site institutionnel : <http://www.univ-oran.dz/revues/ruo/resolang/presentation.html>

site d’information : sites.univ-lyon2.fr/resolang/index.php



<i>Avant-propos</i> <i>par Bruno Gelas</i>	3
MOHAMMED SALEH AL-GHAMDI Le discours occidental dans le discours des intellectuels saoudiens : le cas d'Abdullah Al-Ghazami	5
RAJAA AL-TAMIMI SUBHI Le dialogue interculturel à travers le contexte architectural : Michel Butor	17
SAMIA BEDDEK Les co(n)textes des slogans publicitaires. Cas d'étude : le journal <i>El Watan</i>	27
NEDJMA BENACHOUR Voyage et bénéfice littéraire : l'exemple de Théophile Gautier	37
RACHIDA BENGHABRIT Le discours du témoignage dans <i>La Femme sans sépulture</i>	49
NOUR-EDDINE FATH Contexte, gestualit� et processus cognitifs en classe FLE	57
VASSILIKI KELLA Les conditions du cadre d'échange : le cas du meeting électoral en Gr�ce	67
KONAN ROGER LANGUI Senghor. Contrastes et constances d'un engagement littéraire au sein de la négritude	77
BELKACEM MEBARKI Ce que le jour doit à la nuit. Père et repères	87
RAHMOUNA MEHADJI La moralité sexuelle au service d'un ordre masculin dans les contes populaires algériens	97

HADJ MILIANI

Des langues et des pratiques de lecture en Algérie.
Éléments pour une analyse

107

NADIA OUHIBI-GHASSOUL

Approche du personnage romanesque par le biais de l'onomastique :
Timimoun de Rachid Boudjedra

119

BLANDINE VALFORT

Errances de l'herméneute
face à la littérature francophone maghrébine

127

ABDERRAHMANE ZEKRI

Les paramètres contextuels et extratextuels
en classe de langue russe

137

DJAMEL ZENATI

Sens et forme en contexte :
le verbe «frapper» entre polysémie et polytaxie

145

YAMINA ZINAÏ

Mode d'existence et de production de la revue
Algérie Littérature / Action

157



La moralité sexuelle au service d'un ordre masculin dans les contes populaires algériens

Dans la société algérienne, société patriarcale fondée sur des valeurs islamiques, une femme qui parle de sexualité est fatalement perçue comme perverse, c'est-à-dire comme un être corrompu, susceptible de troubler l'ordre social. Cela tient au fait que la sexualité féminine demeure un sujet tabou : elle n'est admise que dans un cadre réglementaire légal, le mariage, et dans un but bien précis lié à la fonction biologique du corps, la procréation. En dehors de ce contexte, la sexualité féminine reste un chapitre entouré de la plus haute censure, et toutes les questions en rapport avec le corps féminin sont gérées autour d'un réseau d'interdits et de tabous. Cela explique l'éducation donnée aux filles, dont le corps pulsionnel va être dès le plus jeune âge dressé et domestiqué afin que, le moment venu de la puberté, la jeune fille puisse démontrer la "bonne éducation" que ses parents lui ont transmise : cacher son corps, baisser les yeux, ne jamais hausser le ton, ne parler avec aucun garçon étranger à sa famille, éviter de sortir de la maison, être docile et soumise¹... Les seules explications qu'elle reçoit trouvent leurs justifications dans les notions de *harâm*, péché, et *'aïb*, honte. Cependant, vivant dans un milieu féminin, elle entend les autres femmes parler et apprend que son corps est une source de danger pour elle-même et pour sa famille, qu'il est une véritable menace pour l'ordre social et moral. Elle réalise alors tout l'enjeu misé sur son corps : sa seule destinée étant le mariage, il faut à tout prix préserver sa virginité qui reste une condition *sine qua non* pour accéder au statut d'épouse-mère.

Pour comprendre toute l'importance de la virginité féminine, il est nécessaire de replacer la question de la sexualité dans l'éthique musulmane afin de montrer la discrimination sexuelle qui prévaut entièrement en faveur de l'homme : le contrôle de la sexualité féminine restant l'apanage de ce dernier, il fera de la virginité une valeur absolue.

Cependant, le credo religieux est loin d'être seul à surdéterminer les manières de penser, les jugements et les attitudes des musulmans, car, en complément ou en supplément, viennent les codes élaborés par la tradition et les coutumes. Ces dernières passent d'une génération à une autre sous la forme de traditions orales et restent une des formes privilégiées de transmission des valeurs, principes et normes qui régulent une société. La référence à quelques récits pourra éclairer ce point particulier et récurrent, dans la mesure où le conte, souvent dit et transmis par les femmes, parle d'elles et plus

1. Nefissa Zerdoumi précise qu'en milieu traditionnel, lorsqu'il s'agit de définir les vertus de l'éducation d'une fille, on dit : «'And-ha el-h'ichma» ou «el-h'aya» : elle possède la décence, la pudeur, «el-h'adâqa wer-râs el'ouat'i», c'est-à-dire : l'esprit éveillé et la tête baissée. Tous ces qualificatifs se conjuguent pour affirmer la perfection» (Zerdoumi 1982, p. 246).

précisément des rapports qu'elles entretiennent avec le sexe opposé, rapports de subordination où la sexualité trouve une large place.

La sexualité dans l'éthique musulmane

Nombreux sont les auteurs musulmans contemporains qui continuent d'affirmer que l'islam a libéré la femme et lui a donné des droits égaux à ceux de l'homme. Il ne s'agit pas ici de définir le statut de l'un par rapport à l'autre, mais de s'interroger sur la vision de l'éthique musulmane dans le domaine de la sexualité, afin d'évaluer l'importance accordée aux besoins sexuels de l'homme et de la femme.

On sait que l'islam ne nie pas le sexe : bien au contraire, les besoins du corps et les plaisirs de la chair y occupent une place fondamentale. Néanmoins, il faut préciser que l'activité sexuelle des croyants est soumise à une condition inéluctable : le mariage¹. De ce fait, la sexualité est placée dans un cadre réglementaire, légitime, et élevée dès lors à un niveau transcendantal d'acte de foi totalement opposé à la sexualité illégitime, *zinâ*², qui représente une coupure avec la communauté musulmane et ses préceptes. Radia Toualbi, une psychologue qui s'intéresse aux représentations du mariage chez la jeune fille algérienne, tente d'apporter une explication à l'importance relative accordée à la sexualité du musulman, tant licite qu'illicite, en ces termes :

«Soucieux qu'il était d'éviter les maux de l'enfer au *zani* et à la *zania*³, l'Islam s'est trouvé obligé de réglementer énergiquement la vie sexuelle des êtres. Ceci l'a, tout naturellement, amené à accorder à la sexualité – tant légitime qu'illégitime – une importance considérable puisqu'on la retrouve évoquée dans de nombreux versets du Coran. » (Toualbi 1984, p. 39).

Il semble donc que c'est pour protéger les croyants des deux sexes des affres de l'enfer que le mariage leur est expressément recommandé, puisqu'en dehors de celui-ci toute relation sexuelle est considérée comme une transgression de l'ordre du monde, et se trouve de ce fait frappée d'interdit⁴. On peut supposer que la hantise du péché de fornication, le *zinâ* tant de fois rappelé dans les textes religieux⁵, a fini par réduire le sens du mariage, le *nikâh*, à la simple pratique d'une activité sexuelle légitime. L'on comprendrait alors pourquoi Abdelwahab Bouhdiba qui, à notre sens, a tendance à idéaliser la question de la sexualité en Islam, est amené à proposer la définition suivante du mariage :

«On peut affirmer que, si le *nikâh* a pour vocation de rendre licites les rapports sexuels, ceux-ci ont aussi pour effet de justifier le *nikâh* et même dans les cas ultimes de le rendre possible... Le *nikâh* c'est donc la forme légale du lien sexuel » (Bouhdiba 1975, p. 28-29).

1. Mariage se dit en arabe *zawadj* ou *nikâh*. Ce dernier terme, bien qu'il soit de source coranique, est rarement utilisé ; on lui préfère le terme *zawadj*. Le mot *zawadj*, dont l'étymologie renvoie à la notion d'accouplement, suggère généralement les conditions sociales et rituelles régissant le mariage, alors que le mot *nikâh* se réfère à l'activité sexuelle proprement dite, dans le cadre d'une union légitime. C'est du fait de sa connotation sexuelle que les règles de pudeur interdisent l'utilisation courante de ce terme.
2. *Zinâ* : toute relation sexuelle entre deux personnes qui ne sont pas légalement mariés.
3. *Zani* et *zania* sont l'homme et la femme qui pratiquent le *zinâ* et violent ainsi les conditions juridico religieuses de la sexualité.
4. «Que recherchent la continence ceux qui ne trouvent point [possibilité de] mariage, jusqu'à ce qu'Allah les fasse se suffire, par sa faveur » (Traduction Blachère 1980, p. 379.)
5. Vingt-sept versets lui sont consacrés dans le Coran.

Le plaisir charnel, immanent à l'être qui le vit dans le cadre d'une structure réglementée, trouve sa justification et son parachèvement dans l'œuvre de procréation, don d'existence, contribution à la création. Engendrer la vie, multiplier l'existence : telle est *a priori* la mission sacrée de la sexualité licite, en ce sens qu'elle permet à l'homme une descendance qui contribue à la multiplication de la communauté des croyants – d'où l'état de grâce qui lui sera accordée. Le Prophète Mohamed attachait beaucoup d'importance à l'accroissement démographique de la communauté islamique et recommandait aux croyants de participer activement à cette opération : « Coïtez et procréez. Je tirerai gloire de votre nombre le jour du jugement dernier¹ », rapporte un *hadith*². Ainsi, l'œuvre de chair est un véritable acte de foi. L'homme se trouve chargé d'une mission sexuelle à caractère obligatoire à laquelle, en bon croyant, il ne saurait se dérober : « Ceux qui vivent en célibataires sont de la pire espèce ; ceux qui meurent en célibataires sont de la plus ignoble³ », ajoute un *hadith* comme renfort dans la condamnation totale et absolue du célibat⁴. Il est donc évident que l'exercice de la sexualité dans un cadre tout à fait légitime est encouragé par l'islam : « Il [l'islam] l'intègre dans le collectif de la vie communautaire de la *Umma*⁵ tout en recommandant chaudement aux croyants de prendre leur part, leur lot des jouissances sexuelles, préfiguration essentielle des délices du paradis », nous dit Abdelwahab Bouhdiba (Bouhdiba 1975, p. 128).

Cependant, ces plaisirs charnels et sensuels tant célébrés, et même recommandés à travers les textes canoniques et la tradition prophétique, concernent principalement les besoins sexuels de l'homme. Les prescriptions qui prémunissent le bon musulman du péché charnel de la fornication ne servent que les intérêts sexuels du mâle. En effet, la polygamie ou la répudiation vont lui permettre de combler ses appétits sexuels. Il a la possibilité de réunir plusieurs femmes sous son toit et de donner libre cours à sa sexualité sans avoir besoin de prendre en compte les désirs de la femme, celle-ci étant considérée comme un simple vecteur de ses élans sexuels :

« Épousez, donc, celles des femmes qui vous seront plaisantes, par deux, par trois, par quatre, [mais] si vous craignez de n'être pas équitables, [prenez-en] une seule ou des concubines ! C'est le plus proche [moyen] de n'être pas partiaux » (Traduction Blachère 1980, p. 104).

Il a également la permission de dissoudre le mariage à sa convenance puisqu'il n'est nullement obligé de se justifier auprès d'un tribunal ou d'un juge qui se contentera d'enregistrer la décision souveraine de l'époux : « S'ils décident de répudier leur femmes, Dieu est celui qui entend, celui qui sait » (Traduction Masson 1967, p. 43). Fatima Mernissi, une chercheuse marocaine qui traite de la vision islamique des relations hommes-femmes, signale

1. Quastallani, cité par Bouhdiba 1975, p. 112.

2. *Hadith* : les dires, les faits et les gestes du Prophète sont résumés dans les *hadiths* qui restent une source où le croyant peut puiser des modèles qui l'aident à aborder les problèmes quotidiens et à les résoudre.

3. *Hadith* cité par Bouhdiba 1975, p. 113.

4. Dans l'éthique musulmane, les célibataires sont sources de maux : générateurs de *zinâ*, ils pratiquent une sexualité controversée, opposée à la volonté divine ; c'est pourquoi Fatima Mernissi écrit : « Tout membre de la communauté qui est frustré sexuellement est considéré comme potentiellement dangereux » (Mernissi 1983, p. 51).

5. *Umma* : communauté musulmane.

à juste titre le caractère arbitraire de la polygamie et de la répudiation, dont l'objectif reste la satisfaction des instincts sexuels masculins qu'il faut à tout prix préserver du *zinâ*. Elle évoque à ce propos un fameux *hadith* qui dit :

«Si Dieu par sa bonté et par sa grâce, lui facilite ainsi la vie en lui permettant d'être polygame et qu'il ait ainsi la tranquillité du cœur par elles (les femmes), c'est fort bien. Sinon le changement lui est recommandé¹.»

Par conséquent, l'islam entend principalement établir un ordre sexuel légal, exclusif de toute autre forme de lien sexuel, mais un ordre, il faut le préciser, où la hiérarchie des sexes est d'emblée en faveur de l'homme. La femme tient un rôle secondaire, réduite au statut de simple objet sexuel et totalement livrée aux appétences masculines : «Vos femmes sont un [champ de] labour pour vous. Venez à votre [champ de] labour comme vous voulez, et œuvrez pour vous-mêmes à l'avance» (trad. Blachère 1980, p. 62). Certes, il existe quelques recommandations faisant référence au besoin sexuel de la femme, dont le désir est donc reconnu, mais elles restent tout à fait superficielles et très discutables : on conseille notamment à l'homme de pourvoir à des préliminaires sexuels afin de mener son épouse vers la jouissance, et celle-ci peut également demander le divorce en cas d'impuissance du mari ou d'abstinence de rapport sexuel pendant quatre mois. Ces dispositions sont mises en place pour prévenir la frustration sexuelle de la femme, qui pourrait alors être tentée de commettre le *zinâ*, l'adultère sous toutes ses formes. Cependant, lorsque l'on a conscience de la force du religieux dans une société telle que la société algérienne, et que l'on connaît la discrimination sévissant à l'égard de la femme, on comprend aisément que la revendication de ses droits en matière de sexualité demeure un sujet tabou. En effet, comment celle-ci pourrait-elle exiger la satisfaction des sens et des désirs sans être perçue comme une femme perverse, immorale ? Comment pourrait-elle évoquer une sexualité frustrée, sans donner l'image d'une obsédée de sexe, une libidineuse ? Comment pourrait-elle s'affirmer en tant que sujet à travers sa sexualité sans paraître dépravée ? Et le religieux est-il seul en question sur le terrain de la sexualité des uns et des autres, ou existe-t-il d'autres phénomènes qui participent au primat sexuel de l'homme sur la femme en Algérie ?

La sexualité féminine dans la tradition orale

En dehors du discours religieux, la morale sexuelle se transmet à travers tout un réseau de règles et d'actions qui vont prédéterminer la conduite des individus, ce réseau s'organisant principalement autour des traditions et des coutumes. Dans son étude sur la société algérienne, Pierre Bourdieu écrit :

«La tradition est communiquée par les anciens et, essentiellement, sous la forme de traditions orales, contes, légendes, poèmes, chansons, à travers lesquels se transmet ce réseau serré de valeurs qui enserrant l'individu et inspire ses actes. Ces enseignements semblent viser une double fin : livrer d'une part le savoir des anciens, et d'autre part l'image idéale de soi que forme le groupe» (Bourdieu 1970, p. 83).

Qu'en est-il donc de la sexualité dans ce type de corpus ? Quels sont les modèles de comportement qui vont être proposés à travers les contes plus

1. Abu-Hamid al-Ghazali, *The Revivification of Religious Sciences*, cité par Mernissi 1983, p.36.

précisément? La référence à quelques récits¹ permettra d'aborder ce point particulier qui reste un sujet de prédilection dans le répertoire des conteuses algériennes².

Ainsi, un conte populaire intitulé «La ruse des hommes, la ruse des femmes» relate l'histoire de sept sœurs, dont six consomment tour à tour une relation sexuelle en dehors du mariage avec un prince peu scrupuleux. La conteuse ouvre le récit sur une situation problématique où elle s'en réfère à Dieu: «Elles grandirent mais Dieu Tout-puissant ne leur accorda point leur *mektoub*: elles restèrent ainsi à attendre» (Mehadji 2005, p. 380). *Mektoub*, qui signifie destinée, renvoie dans le cas des jeunes filles uniquement au mariage³. Cette expression signifie, en fait, que Dieu ne leur a pas encore envoyé des hommes pour les épouser puisque le seul destin envisagé pour une jeune fille est bien en définitive le mariage. Mariée, elle ne peut plus troubler la quiétude de ses proches en ce qui concerne l'honneur familial; et pour ce qui la concerne, le mariage lui permet d'une part d'assouvir des désirs sexuels dans un cadre tout à fait licite, et d'autre part d'échapper à la situation dévalorisante de la vieille fille dans une société patrilinéaire qui ne justifie l'existence des femmes que par leur capacité de reproduction au service du groupe.

Dans ce conte, les jeunes filles auxquelles Dieu n'a pas encore envoyé un *mektoub*, lasses d'attendre en vain l'arrivée d'un éventuel époux et apparemment frustrées sexuellement, profitent de l'absence de leur père pour se laisser séduire par le premier homme qui se présente. Avant de partir en voyage, le père avait recommandé de garder la porte close et confié à chacune un pot de basilic qu'elles se devaient d'entretenir en l'arrosant chaque jour jusqu'à son retour. Il ne se doutait pas qu'elles puissent transgresser l'interdiction et communiquer à partir de la terrasse où elles avaient installé leurs plantes. Espace typiquement féminin, la terrasse n'aurait pas représenté une réelle tentation pour elles si elle n'avait pas été exposée aux fenêtres d'un séducteur. Ce dernier, charmé par les jeunes filles, n'a apparemment aucune peine à les séduire. Il commence par l'aînée, à laquelle il lui suffit d'adresser la parole pour qu'elle s'éprenne de lui: «L'aînée lui répondit, lui sourit et s'amouracha de lui», dit la conteuse sur un ton laconique. On sait à partir de là que la jeune fille cèdera à toutes les sollicitations du jeune homme, sollicitations auxquelles elle semble aspirer ardemment puisqu'elle est tellement obsédée par lui qu'elle oublie également la prescription de son père, à savoir maintenir la fraîcheur du basilic: «Les jours passaient, poursuit le conte, et la malheureuse ne pensait plus qu'à lui, à tel point qu'elle en oublia sa plante qui sécha et mourut sans qu'elle s'en rendit compte. Dès qu'il abusa

1. Au cours des années 1998-2004, j'ai entrepris une collecte de contes auprès de conteuses traditionnelles algériennes. L'objectif était de réunir un corpus permettant d'analyser les différentes représentations féminines à travers les contes populaires algériens (Mehadji 2005).

2. «Le répertoire féminin est surtout composé de contes sur la famille, la vie de femme, le mariage, la sexualité; liés aux informations sur la vie de tous les jours, les récits ne manquent pas cependant de s'ouvrir sur le surnaturel, le merveilleux... Leurs thèmes de prédilection sont relatifs à la condition de la femme dans une société patriarcale et patrilignagère; ils ont trait aux peines, aux inquiétudes et aux angoisses de l'être féminin confronté à un ordre social et moral rigoureux. Par conséquent, à travers ce type de récit, les conteuses vont avertir des dangers ou remettre dans le droit chemin des consciences égarées» (Mehadji 2007, p. 438).

3. En effet, dans la société algérienne, lorsqu'une jeune fille tarde à se marier, l'expression en arabe dialectal dira: «Dieu ne lui a pas encore donné son *mektoub*».

d'elle, il l'abandonna pour se tourner vers la deuxième, puis la troisième puis la quatrième puis la cinquième puis la sixième» (Mehadji 2005, p. 381). Les cinq autres sœurs, toutes envahies par le même désir sexuel, suivent donc le même parcours. Seule la benjamine, Aïcha, échappe à la tentation. Lorsque leur père revient, il n'y a plus qu'un basilic qui est toujours fleuri et dégage d'agréables effluves : c'est le sien... Peut-être est-elle encore trop jeune pour éprouver des envies sexuelles ? Le conte ne le dit pas, mais il montrera comment cette jeune fille, mariée ensuite au prince qui a déshonoré toute sa famille, en femme avisée et rusée, saura jouer, entre autres, avec les fantasmes sexuels de son époux, pour l'amener à reconnaître la réalité de son existence.

Ce qui est intéressant dans ce conte, c'est que tout le récit est organisé autour du thème de la sexualité licite et de la sexualité illicite. En effet, on assiste à une véritable joute entre les deux jeunes époux sur la question de la ruse féminine et de la ruse masculine centrées sur la notion du mariage. Une lutte sans merci va s'engager entre les protagonistes dès la nuit de noces : le prince va dévoiler ses motivations en déclarant à Aïcha, qu'étant fils de sultan, aucune femme ne peut lui résister et que le mariage ne représente qu'une ruse masculine pour avoir la femme que l'on désire ; la jeune femme va répondre que sa ruse à elle, a été de l'obliger à se plier tout de même à la convention du mariage pour la posséder¹.

On voit ainsi que ce conte présente le mariage comme le seul rempart qui permet de protéger une jeune fille contre une sexualité ludique, interdite, à laquelle elle semble éminemment prédisposée et qu'il faut à tout prix bloquer – d'où la vigilance dont fait preuve son entourage au fur et à mesure que son âge la rapproche du mariage et augmente les dangers potentiels qui la guettent. Quant au jeune homme, dont la vitalité sexuelle plutôt valorisée est preuve de virilité, seul le mariage peut le protéger lui aussi d'une sexualité illégitime, certes condamnée par la religion, mais tolérée par la société. En effet, on admet facilement qu'un homme puisse succomber aux charmes d'une femme, compte tenu de l'ardeur qui lui est reconnue : « Si l'un d'entre vous voit une femme qui lui plaît et qui lui remue le cœur, qu'il coure très vite faire l'amour avec sa propre femme. Cela est de nature à apaiser l'ardeur qu'il éprouve en lui-même² », rappelle un *hadith*.

On peut citer un autre conte, « La rose et le Lys » (Mehadji 2005, p. 374), qui raconte l'histoire d'une jeune fille qui fuit le domicile paternel pour suivre un prince au charme envoûtant. Les deux amants vivent un amour parfait, jusqu'à ce que le jeune homme soit obligé d'obéir à l'injonction de son père en épousant une femme qui a été désignée pour lui. Le soir de la nuit de noces du prince, la jeune fille qui avait choisi l'amour, abandonnant ses parents,

1. Malek Chebel, dans son ouvrage sur les *Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, aborde le thème de la sexualité en le plaçant dans ce qu'il appelle *l'esprit de sérail*, d'où le titre de son ouvrage. Cet état d'esprit est défini comme une mentalité reflétant une réalité sociale, culturelle et psychologique, et qui caractérise un rapport particulier entre l'homme et la femme. Dans ce rapport, la femme est assujettie à un tel état de vassalité qu'il est permis à tout homme de s'approprier la femme qu'il désire, le mariage ne constituant qu'un simple moyen pour obtenir celle qu'il veut. Voici ce qu'il écrit : « Toute femme maghrébine qui passe dans la rue appartient potentiellement à tout homme la désirant, pour peu qu'il sacrifie au rituel imposé en empruntant les voies inscrites à cet effet » (Chebel 1988, p. 205).

2. *Hadith* cité par Bouhdiba 1975, p. 115.

sa fortune et même sa foi (puisque la religion lui interdit de vivre avec un homme en dehors des liens sacrés du mariage), le rejoint pour se donner la mort sous ses yeux.

A partir de ces exemples récurrents dans les contes populaires, le mariage apparaît comme une exigence plus impérieuse pour une jeune fille qu'il faut absolument protéger d'une sexualité clandestine, opposée à une sexualité légitime, sociale, une sexualité de reproduction, encouragée et contrôlée par la légitimité conjugale. Sans la virginité, donc, point de salut pour la jeune fille – nos contes le révèlent explicitement en gommant les héroïnes qui sacrifient leur virginité : dès qu'elles transgressent cette norme, elles ne représentent plus aucun intérêt et sont effacées du récit¹. Il y a même les cas où l'on nous présente, avec force détails, l'élimination physique de l'héroïne, obligée de se suicider parce que son amant, celui avec lequel elle a consommé sa virginité, ne peut réparer le mal en l'épousant (Mehadji 2005, p. 379).

Ainsi, à travers le conte, mais aussi les proverbes, les adages, les dictons, les devinettes, la tradition orale met en place tout un système de valeurs destinées à organiser et contrôler la sexualité. Il en ressort clairement que les principes entourant la sexualité féminine sont bien plus stricts que ceux qui concernent la sexualité masculine. Le principe premier de la jeune fille est voué au culte de la virginité : sans elle la fille n'a plus aucun prix, sa valeur d'échange devient nulle et, de ce fait, elle ne peut plus aspirer au statut d'épouse-mère, le seul auquel elle peut prétendre pour obtenir une reconnaissance sociale dans son groupe. Par conséquent, dans ces récits, la transgression à la règle de la virginité est sévèrement punie².

La virginité : une valeur absolue

Les relations sexuelles des croyants, nous l'avons vu, sont clairement définies dans l'éthique islamique. Cependant, même si celles-ci demeurent interdites pour les membres des deux sexes en dehors du mariage, les besoins sexuels masculins sont largement favorisés par rapport à ceux du sexe féminin, dès lors que la relation sexuelle s'inscrit dans un cadre légal – la polygamie ou la répudiation.

La tradition orale ne manque d'ailleurs pas d'autoriser une sexualité pré-maritale des hommes, qui trouve sa justification dans ce qu'il est convenu d'appeler une initiation à la sexualité ou une aventure provoquée dans la plupart des cas par des femmes aux mœurs "légères". Par contre, elle condamne fermement toute sexualité féminine en dehors du mariage, en démontrant de façon magistrale comment celles-ci se marginalisent et s'excluent de la communauté. Frappées d'anathème, elles sont vouées au châtement éternel.

Dans la pratique sociale actuelle, la sexualité est régie selon les principes transmis par la tradition orale. De ce fait, la sexualité masculine en dehors

1. C'est le cas des six sœurs qui se laissent séduire par un prince dès le début du conte et dont on n'entendra plus parler par la suite, dans « La ruse des hommes, la ruse des femmes » (Mehadji 2005, p. 380).

2. À ce propos, dans une étude sur la femme arabe, Sonia Ramzi-Abadir nous dit que tous les romanciers maghrébins et égyptiens s'accordent également à montrer que dans un milieu traditionnel, il n'y a point de place pour la révolte féminine : « Une femme qui veut s'écarter du chemin qui lui est tracé par la société, est un objet de honte et de déshonneur. Elle s'engage ainsi dans un combat désespéré, une entreprise suicidaire » (Ramzi-Abadir 1986, p. 153).

du mariage est non seulement tolérée mais elle est valorisante, car perçue comme une preuve de la virilité de l'homme, tandis que la sexualité féminine hors du cadre légal du mariage demeure un véritable tabou. La jeune fille devra attendre la nuit de noces pour attester de la perfection de son hymen et mériter le mariage: elle aura prouvé sa vertu et sauvera, par là même, l'honneur familial. Dans le cas contraire, elle aura commis un vrai sacrilège et s'exposera au drame qui peut se traduire par la mort physique ou dans le meilleur des cas par une "mort sociale", dans le sens où elle sera définitivement exclue de l'organisation de la société. En effet, en perdant sa virginité avant le mariage, elle perd toutes les chances lui permettant d'accéder à l'unique statut qui lui est réservé, celui d'épouse-mère. C'est pourquoi la jeune fille est élevée dans le culte du mariage, accompagné de la hantise, qui tourne quelquefois jusqu'à l'obsession, de rester célibataire. Le mariage étant son seul fondement, sa seule raison d'être, il est souhaitable pour elle de se marier très tôt, dès que le cap de la puberté est atteint¹. Lorsqu'elle dépasse ce stade et tarde à se marier, elle n'apporte que désespoir et tourments à ses parents, dont la crédibilité familiale est remise en cause au sein du groupe social d'appartenance. Si le célibat se prolonge, ce sentiment trouvera son exutoire dans la méfiance grandissante qui s'installera à son égard. Nous retiendrons à ce sujet les propos de Frantz Fanon, qui explique la facilité avec laquelle on a tendance à marier sa fille par le fait que c'est une manière de prémunir toute la famille du mauvais sort dans lequel la jeune fille pourrait la précipiter en commettant l'irréparable: « Pour une famille, avoir une fille pubère dans la maison est un problème extrêmement difficile. La fille pubère est à prendre, d'où la rigueur avec laquelle elle est maintenue au foyer, protégée, surveillée. D'où la facilité avec laquelle elle est mariée » (Fanon 1959, p. 94). Pierre Bourdieu note également à ce sujet que « la précocité du mariage se comprend si l'on songe que la femme, de nature mauvaise, doit être placée le plus tôt qu'il se peut sous la protection bénéfique de l'homme. « La honte, dit-on, c'est la jeune fille » et le gendre est appelé "settar la' yub", le voile des hontes » (Bourdieu 1972, p. 40).

Ce que les parents craignent par-dessus tout, c'est que la jeune fille, une fois ses pulsions sexuelles ressenties, ne puisse les dominer et risque ainsi de commettre l'interdit, l'irréparable, en se dépouillant de sa virginité. Elle entraînerait par-là même, la honte et le déshonneur dans sa famille, sentiments qu'on ne manque pas de lui rappeler pour lui signifier le péril de sa présence comme menace permanente du groupe. C'est pourquoi, soumise à une pression continue, objet de suspicion et même de mépris à cause des complications qu'elle serait susceptible d'apporter, la jeune fille voit finalement le mariage comme la seule issue qui pourra la délivrer d'une situation certes contraignante, mais provisoire :

« Là où elle est arrivée par naissance, elle n'a guère de droits, elle n'est qu'une simple passagère, membre de seconde zone, bénéficiant pour un temps du gîte et du couvert,

1. Selon Radia Toualbi, la prédilection pour le mariage précoce trouve, entre autres, l'explication suivante: « Pour cette simple raison que la pratique sociale traditionnelle ne justifie l'existence de la jeune fille que par cette seule finalité: son mariage et autant que possible son mariage précoce. Et d'ailleurs, ne fait vraiment honneur à la famille, que la jeune fille qui se voit très tôt demandée en mariage. Ses qualités physiques et morales s'en trouvent par-là même reconnues et appréciées, cependant que sa famille se voit aussi attribuer un indice supplémentaire d'honorabilité et de considération générale » (Toualbi 1984, p. 56).

certes toujours assurés, là, en cas de malheur, mais n'y bénéficiant alors que d'une simple assistance. Sa vraie vie sera ailleurs...» (Lacoste-Dujardin 1985, p. 68).

La jeune fille a conscience que le mariage ne la délivrera pas de l'autoritarisme masculin auquel elle sera toujours soumise. Mais elle espère y trouver tout de même des compensations par le charme de la grossesse et de la progéniture qu'elle donnera à son époux, et à travers lesquelles elle obtiendra reconnaissance et statut. Le mariage représente pour elle, dans la plupart des cas, une situation meilleure, un mieux-être par rapport à la vie de femme sous le toit paternel : il est perçu « comme libération, comme délivrance, comme équilibration définitive » (Fanon 1959, p. 94), et la condition intangible pour y accéder est liée à la virginité. Une virginité, il faut le rappeler, sur laquelle l'homme veille jalousement car la subordination sexuelle de la femme va lui servir à raffermir son pouvoir de mâle. C'est ce que souligne Germaine Tillion, lorsqu'elle évoque ce phénomène :

« Dans toute la Méditerranée nord et sud, la virginité des filles est une affaire qui – fort étrangement – concerne tout d'abord leur frère, et plus que les autres frères leur frère aîné. Un petit mâle de sept ans est ainsi déjà dressé à servir de chaperon à une ravissante adolescente dont il sait très exactement à quel genre de péril elle est exposée. Or, ce risque est présenté à l'enfant comme une cause de honte effroyable, qui doit précipiter dans l'abjection la totalité d'une famille pleine d'orgueil, éclaboussant même les glorieux ancêtres dans leurs tombeaux, et il est lui... personnellement comptable vis-à-vis du petit capital fort intime de la belle jeune fille qui est un peu sa servante, un peu sa mère, l'objet de son amour, de sa tyrannie, de sa jalousie... bref : sa sœur. » (Tillion 1966, p. 113).

Il apparaît donc que la virginité, tradition à la fois ancestrale et coutumière, serve surtout à maintenir la prééminence classique de l'homme sur la femme et à empêcher la désagrégation des valeurs patriarcales. Elle reste une valeur absolue pour une jeune femme qui désire s'intégrer dans le schéma social prédéfini : la perte de sa virginité dans un cadre légal satisfera son futur époux et comblera les deux familles. Elle sera ainsi honorée d'avoir entretenu le respect des valeurs religieuses et sociales. S'écarter de cette voie représente un danger réel pour la femme, qui n'a dès lors plus aucun statut, aucune existence dirions-nous, puisqu'elle n'existe qu'en fonction de l'homme dans un rapport légitimé par le mariage.

Aujourd'hui encore, la moralité sexuelle qui découle du discours religieux et du discours social s'est maintenue à travers le contrôle du corps féminin, faisant de la virginité une propriété familiale au service d'un ordre masculin. Et ce qui est remarquable, c'est que ce discours discriminatoire est développé non seulement par des hommes, mais surtout par des femmes qui s'accordent de manière solennelle à pérenniser cette tradition dont elles se targuent d'être les gardiennes absolues.

« Pour porter et maintenir au pouvoir une partie de la société (les hommes, un ordre, une caste ou une classe), la répression fait moins que l'adhésion, la violence physique ou psychologique moins que la conviction de la pensée qui entraîne avec elle l'adhésion de la volonté, l'acceptation sinon la coopération des dominés » (Godelier 1984).



- ATTILIO, Gaudio. 1957. *La Révolution des femmes en Islam*. Paris: Julliard.
- BALANDIER, Georges. *Le Détour. Pouvoir et modernité*. Paris: Fayard.
- BLACHERE, Régis. 1980. *Le Coran*. (Traduction). Paris: Maisonneuve & Larose.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. 1975. *La Sexualité en Islam*. Paris: PUF.
- BOURDIEU, Pierre. 1970. *Sociologie de l'Algérie*. 1970. Paris: PUF.
- BOURDIEU, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Genève: Librairie Droz.
- CHEBEL, Malek. 1988. *L'Esprit de sérail. Perversions et marginalités au Maghreb*. Paris: Lieu commun.
- FANON, Frantz. 1959. *L'An V de la Révolution algérienne*. Paris: Maspero.
- GODELIER, Maurice. 1984. *L'Idéal et le Matériel*. Paris: Fayard.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille. 1985. *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris: La Découverte.
- MASSON, Denise. 1967. *Le Coran*. (Traduction). Paris: Gallimard.
- MEHADJI, Rahmouna. 2005. Images féminines dans les contes populaires algériens. Thèse de doctorat: Sciences des Textes Littéraires: Université d'Oran Es-Sénia.
- MEHADJI, Rahmouna. 2007. «Le conte populaire dans ses pratiques en Algérie». Dans *L'Année du Maghreb*. 2007, vol.II/2005-2006, *Dossier: Femmes, famille et droit au Maghreb*. Paris: CNRS Éditions / IREMAM. Pages 435-446. Également disponible sur le site de la revue, url: <<http://anneemaghreb.revues.org/151>>.
- MERNISSI, Fatima. 1983. *Sexe, idéologie, Islam*. Paris: Tierce.
- RAMZI-ABADIR, Sonia. 1986. *La Femme arabe au Maghreb et au Machrek*. Alger: ENAL.
- TILLION, Germaine. 1966. *Le Harem et les Cousins*. Paris: Seuil.
- TOUALBI, Radia. 1984. *Les Attitudes et représentations du mariage chez la jeune fille algérienne*. Alger: ENAL.
- ZERDOUMI, Nefissa. 1982. *Enfants d'hier. L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*. Paris: François Maspero.

Résolang

Revue publiée par les Revues de l'Université d'Oran

Numéros parus

N° 1 – 1er semestre 2008

N° 2 – 2e semestre 2008

N° 3 – 1er semestre 2009

N° 4 – 2e semestre 2009

N° 5 – 1er semestre 2011

À paraître

N° 6/7 – 2e semestre 2011

N° 8 – 1er semestre 2012

Sommaires et appels à contributions disponibles sur :

<http://sites.univ-lyon2.fr/resolang/index.php>

Achévé d'imprimé en juin 1011
sur les presses de l'imprimerie Manguin
18, place du 1er novembre, 09000 Blida

ISSN 1112-8550

IMPRIMÉ EN ALGÉRIE (*printed in Algeria*)

LES CONTEXTES

Mohammed Saleh AL-GHAMDI

Le discours occidental dans le discours des intellectuels Saoudiens :
le cas d'Abdullah Al-Ghazami

Rajjaa AL-TAMIMI SUBHI

Le dialogue interculturel à travers le contexte architectural :
Michel Butor

Samia BEDDEK

Les co(n)textes des slogans publicitaires
Cas d'étude : le journal *El Watan*

Nedjma BENACHOUR

Voyage et bénéfice littéraire :
L'exemple de Théophile Gautier. Constantine visitée au XIX^e siècle

Rachida BENGHABRIT

Le discours du témoignage dans *La Femme sans sépulture*

Nour-Eddine FATH

Contexte, gestualité et processus cognitifs en classe FLE

Vassiliki KELLA

Les conditions du cadre d'échange :
le cas du meeting électoral en Grèce

Konan Roger LANGUI

Senghor, contrastes et constances d'un engagement littéraire
au sein de la négritude

Belkacem MEBARKI

Ce que le jour doit à la nuit. Père et repères

Rahmouna MEHADJI

La moralité sexuelle au service d'un ordre masculin
dans les contes populaires algériens

Hadj MILIANI

Des langues et des pratiques de lecture en Algérie :
éléments pour une analyse

Nadia OUHIBI-GHASSOUL

Approche du personnage romanesque par le biais de l'onomatistique :
Timimoun de Rachid Boudjedra

Blandine VALFORT

Errances de l'herméneute face à la littérature francophone maghrébine

Abderrahmane ZEKRI

Les paramètres contextuels et extratextuels en classe de langue russe

Djamel ZENATI

Sens et forme en contexte :
le verbe « frapper » entre polysémie et polytaxie

Yamina ZINAÏ

Mode d'existence et de production de la revue *Algérie Littérature/Action*

ISSN 1112-8550