

**Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)**

**Une compréhension inédite de la
condition actuelle des femmes au Moyen-
Orient à travers une littérature arabe, de
fiction et écrite par des femmes**

*Les cas de la Syrie, du Liban, de la Palestine et d'Israël à
travers les romans de Joumana Haddad, Sahar Khalifa, Ezza
Agha Malak et Samar Yazbek*

Auteur : Lermusiaux Sarah
Promoteur(s) : Pr. Vincent Legrand
Lecteur(s) : Pr. Maureen Walschot
Année académique 2020-2021
Master en sciences politiques, orientation relations internationales,
finalité diplomatie et résolution des conflits

Université catholique de Louvain
Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de communication
École des sciences politiques et sociales (PSAD)

**Une compréhension inédite de la condition actuelle des femmes au Moyen-Orient à
travers une littérature arabe, de fiction et écrite par des femmes**

*Les cas de la Syrie, du Liban, de la Palestine et d'Israël à travers les romans de Joumana
Haddad, Sahar Khalifa, Ezza Agha Malak et Samar Yazbek*

SARAH LERMUSIAUX

Mémoire réalisé sous la direction du Professeur Vincent Legrand dans le cadre du Master
[120] en sciences politiques, orientation relations internationales, finalité diplomatie et
résolution des conflits

[Le but de l'écrivain] n'est point de nous raconter une histoire, de nous amuser ou de nous attendrir, mais de **nous forcer à penser**, à comprendre le sens profond et caché des événements. C'est cette **vision personnelle du monde** qu'il cherche à nous communiquer en la reproduisant dans un livre

Guy de Maupassant, *Pierre et Jean*

Écrire un roman, c'est accumuler des pierres et des poutres éparses de **réalité**. Tâcher de les assembler avec un ciment d'imagination, d'intuitions. Et aérer le tout par des questions qui sont des **ouvertures**, des portes battantes, des vasistas

Sophie Chérier, *La vraie couleur de la vanille*

Déclaration de déontologie UCLouvain

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au **Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses** et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'D. M. R.', written over a large, faint checkmark.

Remerciements

J'adresse mes tous premiers remerciements à mon promoteur, Professeur Vincent Legrand, qui a su m'encourager tout au long de la rédaction de ce mémoire. Je le remercie pour son écoute, sa bienveillance, ainsi que pour sa connaissance du monde arabo-musulman. Je me dois également de le remercier chaleureusement pour la minutie dont il a fait preuve tout au long de ses corrections et pour ses conseils avisés lors de nos rencontres.

Je remercie également ma merveilleuse amie Stéphanie, sans qui ce mémoire n'aurait pas la qualité syntaxique et orthographique qu'on pourrait lui reconnaître. Je la remercie d'avoir pris le temps de lire et relire des dizaines de pages et pour ses commentaires toujours très encourageants. Je me dois également de la remercier pour son soutien sans faille tout au long de nos 5 années d'études. Sans elle, les années universitaires n'auraient pas eu la même saveur.

Merci ensuite à Madame Ezza Agha Malak qui a manifesté un engouement certain à l'égard de mon mémoire et qui n'a pas hésité à m'aider de diverses manières. Tout d'abord, je la remercie d'avoir pris le temps de répondre à mes questions mais également d'avoir été au-delà du strict minimum dans ses réponses. Je la remercie ensuite de m'avoir envoyé plusieurs ouvrages spécialisés dans l'analyse de son œuvre qui m'ont grandement aidée dans la rédaction de mon mémoire. Madame Ezza Agha Malak, vous êtes une femme d'une bonté infinie, merci.

Ensuite, je remercie mes proches pour leur soutien dans la rédaction et l'élaboration de ce mémoire. Je remercie en particulier mon amie Amina pour sa relecture finale ainsi que pour ses encouragements jusqu'à la fin. Je remercie mes deux mamies, l'une pour sa relecture finale, et l'autre pour ses petits plats qui réchauffent le cœur. J'adresse également mes remerciements à mon papa pour ses corrections. Pour finir, je remercie Nicolas pour sa patience et surtout d'avoir su être une bouffée d'oxygène dans un air trop saturé d'étude.

Enfin, je remercie toutes les personnes qui ont participé, de près ou de loin, à l'élaboration de ce mémoire et qui ont manifesté un intérêt particulier pour le sujet que j'y défends.

J'espère que, tout là-haut, mon grand-père sera fier de moi.

Table des matières

DECLARATION DE DEONTOLOGIE UCLouvain	5
REMERCIEMENTS	6
TABLE DES MATIERES	7
INTRODUCTION GENERALE	9
PRECISION SUR L'UTILISATION DU MOT « AUTRICE »	10
JUSTIFICATION DES ŒUVRES CHOISIES	10
LE CADRE THEORIQUE : ENTRE CONDITION DES FEMMES ET ROMAN ARABE	14
LA CONDITION DES FEMMES DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN	14
LA CONDITION DES FEMMES EN SYRIE	16
LA CONDITION DES FEMMES EN PALESTINE	17
LA CONDITION DES FEMMES AU LIBAN	18
LA CONDITION DES FEMMES EN ISRAËL	19
L'EVOLUTION DU ROMAN DANS LA LITTERATURE ARABE	20
ENTRE FICTION ET REALITE : LE ROMAN	23
LES TROIS FONCTIONS DU ROMAN	24
PARTIE 1 : INFORMER SUR LA CONDITION DES FEMMES AU MOYEN-ORIENT	25
CHAPITRE 1 : LE MARIAGE AU LIBAN A TRAVERS LA LECTURE DE « MARIEE A PARIS, REPUDIEE A BEYROUTH » DE EZZA AGHA MALAK	27
1.1. FONCTIONNEMENT DES INSTITUTIONS AU LIBAN	27
1.2. LE MARIAGE	29
1.3. LE DIVORCE	30
CHAPITRE 2 : LA VIOLENCE DOMESTIQUE ENVERS LES FEMMES MUSULMANES A TRAVERS LES LECTURES DES QUATRE LIVRES DU CORPUS	33
2.1. CE QUE DIT LE CORAN DE LA RELATION HOMME-FEMME	34
2.2. LES TECHNIQUES DE VIOLENCE	36
2.3. LA PERCEPTION DE CETTE VIOLENCE DANS LA COMMUNAUTE MUSULMANE	38
2.4. LES CONSEQUENCES DE CETTE VIOLENCE	40
2.5. POURQUOI RESTER ?	41
CHAPITRE 3 : LA SEXUALITE DES FEMMES AU MOYEN-ORIENT A TRAVERS LES LECTURES DES QUATRE LIVRES DU CORPUS	43
3.1. L'HOMOSEXUALITE FEMININE	46
3.2. L'HABILLEMENT	49
3.3. LA HIERARCHIE ENTRE LES GENRES DANS L'ACTE SEXUEL	51
3.4. L'APPRENTISSAGE SEXUEL	53
3.5. LA SEXUALITE EN DEHORS DU MARIAGE	54
PARTIE 2 : DENONCER LA CONDITION DES FEMMES AU MOYEN-ORIENT	56

CHAPITRE 1 : LA LITTÉRATURE ENGAGÉE ET L'ARGUMENTATION INDIRECTE	56
CHAPITRE 2 : DÉNONCER LE PATRIARCAT	57
2.1. PARCOURS DES AUTRICES	58
2.2. LA NOTION DE FÉMINISTE	62
2.3. DÉNONCER LE SYSTÈME PATRIARCAL À TRAVERS LE CORPUS	63
CHAPITRE 3 : ARGUMENTER EN FAVEUR DES FEMMES – LE VOYAGE DE LA PROTAGONISTE PRINCIPALE	68
 PARTIE 3 : ÉMOUVOIR SUR LA CONDITION DES FEMMES AU MOYEN-ORIENT	 74
 CHAPITRE 1 : LE PROCESSUS D'IDENTIFICATION AUX PROTAGONISTES PRINCIPAUX	 74
1.1. L'UTILISATION DU NOM DES PERSONNAGES	76
CHAPITRE 2 : L'EMPATHIE COGNITIVE DU LECTEUR	77
 PARTIE 4 : LES LIMITES DE LA VALEUR DIDACTIQUE DU ROMAN	 78
 CONCLUSION GÉNÉRALE	 80
 BIBLIOGRAPHIE	 84
 1. CORPUS PRIMAIRE	 84
1.1. CORPUS D'ÉTUDE	84
2. CORPUS SECONDAIRE	84
2.1. À PROPOS DES AUTRICES	84
Joumana Haddad	84
Sahar Khalifa	84
Ezza Agha Malak	84
Samar Yazbek	85
2.2. THÉORIE LITTÉRAIRE	85
La littérature et le roman arabes	85
Théorie de la littérature	86
Femmes et littérature	86
Littérature engagée	87
Autres	87
2.3. THÉORIE SUR LA CONDITION DES FEMMES DANS LE MONDE ARABO-MUSULMAN	88
Mariage et divorce	88
Violences domestiques	88
Sexualité	89
Autres	90
2.4. THÉORIE SUR LE GENRE	91
2.5. DÉFINITIONS ET DICTIONNAIRES	91
2.6. INCLASSABLES	92

Introduction générale

L'un des besoins universels de l'Homme est celui de raconter et d'écouter des récits. Ce besoin est motivé par le plaisir engendré par les histoires. Cependant, les histoires peuvent apporter bien plus que du divertissement (Hoeken, Kolthoff et Sanders, 2016). Selon Yves Reuter (2016), tout récit comporte – directement ou indirectement, explicitement ou implicitement – des visées, des intentions, des effets recherchés.

Dans de nombreux romans précédant le 20^e siècle, ce sont les hommes qui écrivaient des histoires de femmes en les présentant d'une manière négative, avec tous leurs travers, pour montrer l'être faible qu'elles représentaient. La femme en était réduite à un objet ou à l'image du fantasme masculin de soumission dans ses rapports avec l'homme. Sa place sociale a toujours été déterminée par ce dernier – passive et dépendante en tant que mère, épouse ou encore maîtresse. En Occident, son image change par la suite. Au 20^e siècle, elle devient émancipée, libérée et même parfois égale de l'homme dans certains droits civils. Les héroïnes de roman sont libres et confiantes et revendiquent leur sexualité. Cette libération se manifeste également en Orient, même si cela se fait plus timidement (Agha Malak et Bolduc, 2017, 156-57). Sur le plan sentimental comme sur le plan social, les romans plaident en faveur des femmes contre le machisme auquel elles se trouvent confrontées dans beaucoup de sociétés orientales (Oktapoda, 2011).

Il existe désormais de nombreux romans qui évoquent la condition des femmes. Bien que nombre de ces romans restent écrits par des hommes, les écrivains continuant d'être plus nombreux et surtout plus visibles que les écrivaines, il est tout de même possible d'analyser la condition des femmes au Moyen-Orient à travers une littérature arabe, de fiction et écrite par des femmes. Prenant cela comme base, ce mémoire a pour objectif d'analyser à quel degré un roman permet de vraiment comprendre le sujet qu'il aborde. En d'autres mots et de manière plus précise, **dans quelle mesure le roman peut-il devenir une porte d'entrée afin de comprendre un problème socio-politico-culturel tel que celui de la condition des femmes au Moyen-Orient ?**

Après quelques précisions méthodologiques et à la suite du cadre théorique et de la revue de la littérature, ce mémoire s'articulera en quatre parties distinctes, dont les trois premières seront dédiées aux fonctions du roman telles que définies par Yves Reuter (2016) : la fonction informative-explicative, la fonction de dénonciation et la fonction d'émotion du roman. Une dernière partie tentera d'apporter une nuance en abordant les limites de la valeur didactique qu'un roman pourrait endosser.

Précision sur l'utilisation du mot « autrice »

Bien que « auteure » semble être la forme la plus répandue selon l'Académie française, plusieurs formes du féminin du mot « auteur » coexistent. C'est notamment le cas pour la forme « autrice » (Académie française, 2021). Selon Frédéric Vitoux, il a été d'usage par le passé d'employer la forme « autrice » car cela entraînait en cohérence avec la racine latine du mot. Elle fut employée jusqu'au début du 17^e siècle, mais avait la connotation de créatrice, plutôt que celle d'écrivaine. Quand la notion d'auteur féminin est ensuite apparue, les puristes ont refusé de donner le titre d'écrivain aux femmes, car jugé indigne d'elles, et le mot « autrice » a alors disparu (Develey, 2018). A l'heure actuelle, les avis divergent sur l'emploi de la forme « auteure » ou « autrice ». Dans le Larousse (2021), on lira que le féminin de « auteur » est « auteure » alors que dans Le Robert (2021), ce sera « autrice ». La décision d'utiliser cette dernière forme dans le cadre de ce mémoire tient à deux raisons. Premièrement, la forme « autrice » paraît grammaticalement plus satisfaisante puisque de nombreux métiers terminant par « -teur » ont généralement leur féminin en « -trice ». Deuxièmement, la forme « auteure » ne présente pas de différence sonore avec son masculin. Dans le but de lutter contre l'invisibilisation des femmes et de les mettre autant en avant que possible, il était préférable de privilégier une forme féminine qui se distingue un maximum de son équivalent masculin, autant au niveau de la forme que de la sonorité. C'est d'autant plus pertinent que cette forme est la forme privilégiée par le monde universitaire (La langue française, 2021).

Justification des œuvres choisies

Il a été envisagé d'étudier la condition des femmes au Moyen-Orient telle qu'elle est illustrée dans les œuvres féminines en y impliquant trois restrictions. Tout d'abord, la première

restriction sera géographique car seulement quatre pays – le Liban, la Palestine, Israël et la Syrie – seront considérés dans ce mémoire. Ce choix est arbitraire et n'est dû qu'à la disponibilité d'œuvres écrites par des femmes d'origine arabe qui correspondaient au sujet de ce mémoire. Ensuite, la deuxième restriction est linguistique. Les œuvres du corpus sont toutes des œuvres en français, soit d'origine, soit traduites. Pour finir, la dernière restriction est littéraire. Il s'agit d'analyser exclusivement des romans car ils permettent un champ d'observation plus large et se prêtent mieux à une transposition de la réalité (Herzberger-Fofana, 2000).

L'impasse de Bab Essaha de Sahar Khalifa, *Le livre des reines* de Joumana Haddad, *Mariée à Paris Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak et, enfin, *Un parfum de cannelle* de Samar Yazbek forment le corpus de ce travail. Leur choix a été arrêté selon plusieurs critères : leur contemporanéité, les thèmes qu'ils abordent concernant la condition des femmes, et la part d'expérience implicitement glissée dans les œuvres par les autrices. Un résumé de leur contenu se retrouve en annexe (cf. annexe 1) afin de permettre une meilleure compréhension des extraits mobilisés dans la suite de ce mémoire.

Choisir des romans qui appartiennent au 21^e siècle et qui relatent des événements contemporains (fin 20^e/début 21^e siècles) est un choix qui démontre l'intérêt de se concentrer sur la condition contemporaine des femmes, en l'occurrence, musulmanes, au Moyen-Orient et non sur leur condition dans un passé trop lointain. Analyser la condition des femmes à travers l'Histoire, via une comparaison présent/passé aurait représenté un tout autre travail, certes tout aussi intéressant, mais tout à fait différent.

Ensuite, le choix des quatre romans repose sur le contenu thématique similaire des œuvres, à savoir la condition des femmes, notamment musulmanes. Cependant, leur diversité dans les sous-thèmes fait qu'il était pertinent d'en choisir plusieurs plutôt que de se concentrer sur un seul. Par exemple, *Mariée à Paris Répudiée à Beyrouth* se concentre majoritairement sur l'aspect juridique de la condition des femmes, dont le mariage (religieux), alors qu'*Un parfum de cannelle* s'attarde plus sur l'homosexualité féminine. *Le livre des reines* et *L'impasse de Bab Essaha* brassent quant à eux des tableaux plus généraux de la condition des femmes dans une société patriarcale.

Ces romans pourraient être qualifiés de récits autobiographiques chargés d'un cachet subjectif et agrémentés d'expériences plus ou moins personnelles (Herzberger-Fofana, 2000) puisque la biographie des autrices a révélé qu'elles étaient liées de près ou de loin à ce qui est décrit dans leur œuvre. Toutes les autrices sont nées dans les pays qu'elles décrivent dans leur ouvrage. Joumana Haddad et Ezza Agha Malak sont nées au Liban et ont toutes les deux connu les conflits qui ont secoué le pays, que ce soit la guerre civile de 1975-1990 ou bien le conflit israélo-libanais de 2006. En outre, Joumana Haddad évoque que, même si la plupart des événements, des dates et des détails relèvent de la fiction, le récit du *Livre des reines* est inspiré de l'histoire et de la géographie de sa famille (Haddad, 2019, 267). Quant à Ezza Agha Malak, elle affirme dans son interview (cf. annexe 2), que « le roman est en même temps le reflet de l'auteur lui-même et l'expression de son psychisme ». L'histoire qu'elle évoque est par ailleurs l'histoire de sa fille : ce sont donc des événements qui appartiennent à une société et à un environnement que l'autrice n'ignore pas.

D'un point de vue méthodologique, trois lignes directrices ont guidé l'élaboration de ce travail qui se divise lui-même en deux axes : la condition des femmes au Moyen-Orient et l'utilisation des romans pour comprendre un problème socio-politico-culturel. En premier lieu, la littérature scientifique nous a permis de dresser un tableau général de la condition des femmes au Moyen-Orient ainsi que de comprendre comment le roman pouvait informer, dénoncer et émouvoir sur un problème socio-politico-culturel, à savoir, dans ce cas-ci, la condition des femmes au Moyen-Orient. Ensuite, grâce au corpus littéraire, les informations prélevées dans la littérature scientifique ont pu être confrontées et balisées afin d'analyser et de rassembler les deux axes principaux du mémoire : informer, dénoncer et émouvoir sur la condition des femmes au Moyen-Orient à travers les romans. Pour finir, chaque autrice du corpus littéraire a reçu une invitation à participer à un entretien semi-dirigé dans le cadre de ce mémoire. L'interview menée avec l'autrice Ezza Agha Malak (cf. annexe 2) aura permis d'aller encore plus loin dans l'analyse et de confirmer certaines pistes personnelles. En ce qui concerne les trois autres autrices, il n'en est malheureusement revenu que des réponses négatives. Pour finir, il est important de préciser que l'objectif de ce mémoire ne réside pas dans la comparaison des œuvres du corpus entre elles selon les conditions de la littérature comparée, mais d'analyser en quoi ces œuvres peuvent être considérées, individuellement, comme des portes d'entrée valables pour comprendre la condition des femmes au Moyen-Orient.

Enfin, une précision s'impose quant au choix portant sur des romancières pour parler de la condition des femmes au Moyen-Orient alors que tant de romanciers ont également abordé le sujet. Ultérieurement, il sera question d'évoquer la lutte contre l'invisibilisation des femmes et du fait que pendant longtemps, l'histoire des femmes n'a été racontée qu'exclusivement par des hommes. Choisir des femmes, c'est choisir de raconter l'histoire en version « *her story* », pour reprendre le terme apparu dans les années 1970 et qui désigne une conception féministe de l'histoire – c'est-à-dire en prenant en compte un point de vue féminin, en opposition à une vision classique de l'histoire centrée sur, mais surtout racontée par, les hommes (Haddad, 2019, 265).

De plus, lorsqu'un texte reflète l'expérience de l'auteur, l'expérience est ressentie comme plus authentique par le lecteur (Showalter, 2009). Dans le cas des autrices sélectionnées, il a été établi qu'elles puisaient dans leur vie et posaient une empreinte biographique constante. L'objectif de ces autrices est donc de partir d'une expérience singulière et de l'élever au rang de l'universel par une fictionnalisation de leur vie (Nicolas-Pierre, 2016 ; Camus et Dupont, 2012). Les romancières abordent dans leurs romans tous les thèmes qui touchent la société, même si elles en privilégient certains comme l'infidélité, la polygamie codifiée ou non, l'éducation des enfants, la violence et les troubles qui en découlent, la sexualité, le mariage, etc. Elles connaissent ces thèmes et en parlent avec authenticité. Comme Charlotte Brontë l'affirmait : « Lorsque j'écris à propos des femmes, je suis sûre de ce que j'avance – dans d'autres cas de figure, je ne suis pas si sûre » (Showalter, 2009, 109, traduction libre).

Cependant, il est important de ne pas qualifier leur écriture, d'« écriture féminine », en opposition à une écriture masculine, car certains y verraient un caractère péjoratif. Choisir des femmes, c'est choisir une littérature écrite par des femmes, sans jugement de valeur quelconque (Herzberger-Fofana, 2000).

Le cadre théorique : entre condition des femmes et roman arabe

La condition des femmes dans le monde arabo-musulman

Longtemps négligée par les chercheurs, la littérature scientifique abordant la condition des femmes au Moyen-Orient de manière générale, et en Islam de manière plus spécifique, est désormais vaste. Cependant, pour ce qui est des pays arabes, tous ne bénéficient pas de la même attention dans les études scientifiques. Certains pays, tels que l'Algérie ou bien l'Égypte, reçoivent bien plus d'attention. La condition des femmes dans le monde arabo-musulman est quelque chose de méconnu par les non-musulmans (Lemu et Heeren, 1978), bien que ce soit un sujet qui les préoccupe beaucoup. Ils ont plutôt tendance à dépeindre les femmes comme abruties et asservies aux passions de l'homme musulman. Par ailleurs, le terme de statut « inférieur » (Minces, 1980 ; Ghassan, 1987) est un terme qui revient relativement souvent dans les études faites sur la condition des femmes dans le monde arabe.

Les problèmes qui pèsent sur les femmes arabo-musulmanes sont d'une telle complexité qu'il est impossible de les réduire à une seule cause, religieuse ou économique. L'Islam¹ ne serait pas le seul facteur de l'oppression de la femme musulmane selon certains acteurs ; mais il en constituerait sans aucun doute une cause fondamentale, et demeurerait un obstacle majeur à l'évolution de cette situation (Ghassan, 1987). Les changements juridiques et socio-économiques généraux typiques de la période moderne n'impliquent pas nécessairement une amélioration des conditions pour les femmes, et l'hésitation à modifier les bases de l'inégalité sexuelle reposerait en grande partie sur les systèmes idéologiques et les croyances religieuses (Beck et Keddie, 1978, 30). Pourtant, malgré le fait que l'Islam ne soit pas considéré comme le seul facteur par certains acteurs, les recherches ont tendance à s'interroger quasiment exclusivement sur son rôle dans la condition des femmes musulmanes, alors que les régimes

¹ L'Islam comme sujet d'étude provoque de nombreux débats. La définition même de l'Islam porte à confusion. Alors que le patriarcat est indubitablement une cause fondamentale de l'oppression de la femme en général, ce n'est pas toujours le cas de l'Islam. En effet, certains acteurs avancent qu'il s'agit d'une cause d'oppression alors que d'autres mettent en avant qu'une lecture considérée comme « correcte » de l'Islam est potentiellement émancipatrice. Il est important d'avoir à l'esprit ces deux postures opposées lorsque le sujet de l'Islam est invoqué.

arabes les plus sécularisés n'ont pourtant pas non plus résolu les problèmes de la condition féminine (El Khayat, 1988). En effet, de nombreux pays arabes ont modernisé leur législation, mais la vie quotidienne d'une grande partie des femmes ne s'est guère améliorée, puisque cela a surtout été bénéfique pour celles se trouvant dans les grandes villes et ayant accès à une instruction et à l'information (Minces, 1980).

Du fait de la mondialisation des problèmes humains, y compris ceux des femmes, le féminisme euro-américain a essaimé au-delà de son aire. Selon Minces (1980), certaines recherches lui reprochent de vouloir rendre universelle sa façon de penser, sans tenir compte des différents facteurs historiques et sociaux. Cela peut aussi toucher les femmes issues de ces pays qui auraient fait des études en Occident et qui reviendraient, reprenant la lutte et tentant de l'imposer à leurs sœurs afin de les libérer de l'oppression mais ne rencontrant pas d'audience car leur lutte n'est pas comprise dans le même contexte. Il serait important de ne pas aller à l'encontre de la coutume, de la religion, des structures familiales et sociales traditionnelles solidement ancrées au risque de se heurter à un mur. Les féministes du monde arabe revendiquent une égalité de droit et de fait, alors que leur société ne peut actuellement admettre celle-ci pour cause de tradition, religion, économie et politique (Minces, 1980).

Le féminisme a pourtant germé intellectuellement dans le monde arabe il y a plus d'un siècle, dès 1899, et a pour précurseur l'Égyptien Qasim Amin qui était préoccupé par l'émancipation de la femme. Ensuite, au début du 20^e siècle, un certain climat se développe, propice à des idées et évolutions dans le monde arabe avec un désir et des tentatives de modernisation. C'est notamment l'arrivée des « féministes » arabes femmes. À la suite des réflexions et propositions de leurs prédécesseurs masculins, elles engagent les premières batailles autour du port du voile. Fin du 20^e siècle, des voix de femmes s'élèvent dans le monde musulman pour réclamer une révision du statut qui leur aurait été imposé au nom de la loi islamique. Actuellement, c'est le phénomène inverse qui se déroule avec des femmes plus jeunes qui se réfèrent à cette même loi, affirmant qu'elle serait capable de les libérer comme elle a pu libérer leurs mères et grand-mères dans le passé alors que les autres femmes des mondes chrétien et occidental étaient opprimées. Pourtant, selon certains acteurs, certaines traditions particulièrement rigides devraient tout simplement être rejetées. Il y a donc aujourd'hui une vraie scission entre les « intégristes » qui cherchent à démontrer, selon leur interprétation ou leur lecture littérale, le bien-fondé de la Loi islamique à tous points de vue –

moral, social, économique – et les « réformateurs » qui cherchent à donner aux textes une interprétation davantage en rapport avec ce qu'est devenu le monde actuel (Ghassan, 1987, 8).

La condition des femmes en Syrie

La Syrie est, de manière ancestrale, un lieu de transmission entre l'Europe et l'Occident et les États asiatiques. Elle a aussi connu de nombreux échanges, au même titre que le Liban, avec l'Europe du Sud. C'est donc par le commerce que l'occidentalisation est majoritairement passée. La colonisation française a duré peu de temps, seulement 26 ans, à savoir de 1920 à 1946. Elle n'a pas modifié la structure sociale et les mœurs de manière significative. Aucun des groupes syriens socioreligieux, qu'ils soient chrétiens ou musulmans, ne peut prétendre avoir permis un plus grand libéralisme dans les statuts féminins. Pourtant, les Syriennes se lancent dès le début du 20^e siècle dans la vie publique : elles manifestent en 1925 contre le sionisme lors du passage de Lord Balfour² et, de ce moment jusqu'à environ 1955, elles participent activement à la vie politique. Elles bénéficient alors à l'époque de droits octroyés à l'individu et à la famille par la Constitution syrienne qui peut passer pour la meilleure du siècle de tout le Moyen-Orient, selon certains spécialistes (El Khayat, 1988). Cependant, lorsqu'elles réclament de manière plus directe leur émancipation, notamment via l'abolition du port du voile, de la polygamie et de la dot, cela provoque un tollé dans les milieux traditionnalistes musulmans.

Le droit de vote leur est accordé en 1949, bien qu'elles ne soient pas encore éligibles. En 1966, le pouvoir baathiste permet une structuration du mouvement féministe dans le cadre de l'« Union Générale Féminine ». Par ce biais, elles obtiennent une existence parlementaire. Cependant, les masses féminines restent peu mobilisées et peu averties (El Khayat, 1988, 226-229). Encore actuellement, il y a un besoin d'une représentation égale et effective des femmes dans le processus politique afin de garantir l'égalité des genres. En effet, les femmes ne sont pas invitées à participer aux discussions et aux prises de décision concernant l'avenir du pays (Amnesty International, 2019).

² Le 2 novembre 1917, Arthur Balfour, ministre britannique des Affaires étrangères, envoyait une lettre à Lord Lionel Walter Rothschild où il mentionnait vouloir apporter le soutien du gouvernement britannique à l'établissement d'un foyer juif en Palestine (Laroche-Signorile, 2017)

Les femmes ne sont donc pas conviées aux discussions et aux prises de décisions qui portent sur le conflit qui secoue la Syrie depuis maintenant 10 ans et qui a mené au déplacement de presque la moitié de la population totale du pays, soit 12 millions de déplacés ou de réfugiés. Autant pour les femmes qui ont décidé de rester dans le pays que pour celles qui se sont exilées et vivent dans des communautés de réfugiés, la violence et le traumatisme sont omniprésents (UNFPA, 2021). Depuis le début du conflit, les femmes subissent de nombreuses violations de leurs droits fondamentaux – détentions arbitraires, disparitions forcées, enlèvements, violences liées au genre – de la part des autorités syriennes et tout autre partie au conflit (Amnesty International, 2019). Cette violence basée sur le genre est en constante augmentation et il existe désormais une vraie crainte d'une normalisation de cette violence. L'insécurité, la peur et les pressions économiques sont autant de raisons qui accroissent la vulnérabilité des femmes et des filles. L'accès à l'éducation et à la santé, autrefois garanti et considéré comme un acquis social, n'est plus assuré. La pandémie de la Covid-19 n'a fait qu'accentuer ces difficultés déjà bien présentes, notamment en gardant les femmes enfermées avec leurs oppresseurs (UNFPA, 2021).

La condition des femmes en Palestine

La condition des femmes en Palestine est fortement influencée par le conflit israélo-arabe/palestinien. Dans le cadre de la Résistance à l'État d'Israël, leur participation prend « la forme d'un service rendu aux hommes qui eux, ont entre les mains la destinée du pays » (El Khayat, 1988, 234). En octobre 1929 déjà, le premier Congrès de la Femme palestinienne se tient à Jérusalem, rassemblant 300 femmes intellectuelles et bourgeoises de l'époque. Il s'agit de demander l'annulation de la Déclaration Balfour (1917) et l'arrêt de l'immigration juive en Palestine. Plus tard, dans les mouvements de résistance armée, les femmes servent au transport d'armes et sont actives pour les opérations secondaires de guérilla. En 1965, est fondée l'Union Générale des Femmes Palestiniennes, qui s'implique dans la Résistance palestinienne. Au-delà des rôles d'infirmières, les femmes s'opposent très violemment aux Israéliens dans les villes par des manifestations, des occupations et une résistance quotidienne (El Khayat, 1988, 233-239), à la suite de l'occupation israélienne de la Cisjordanie et de la Bande de Gaza en 1967, dans les territoires occupés. Le haut taux de fertilité devient par ailleurs une arme de résistance contre la volonté de l'occupation d'éliminer les Palestiniens en tant que nation sur ces terres (Simon, 2017).

L'occupation a mené, et continue de mener, à l'emprisonnement des hommes palestiniens car l'armée israélienne emprisonne généralement davantage les hommes (D'othée, 2019). Les femmes palestiniennes deviennent alors les gardiennes du capital social et du réseau pour surmonter les traumatismes de la communauté (Simon, 2017). Elles deviennent de véritables piliers de la communauté (D'othée, 2019). Traditionnellement, les femmes ne travaillent pas, ou alors comme ouvrières agricoles dans les cultures maraîchères de la colonie israélienne voisine. Elles sortent rarement de chez elles. Pour les femmes qui ont l'opportunité de faire des études, leur choix de métier reste encore fortement conditionné par leur destin d'épouse et de mère que leur réservent leurs parents (Sèze, 2018). L'immobilisme général – économique, politique et social – et, par conséquent, le manque de perspectives, poussent les jeunes à se replier communautairement et à « reproduire le schéma traditionnel de leurs parents » (Sèze, 2018).

Même si les rapports qui mettent en lumière les violations subies par les femmes en Palestine occupée restent rares (D'othée, 2019), il existe une évolution timide des mentalités (Sèze, 2018). Une avancée notable est le changement de l'article 308 du code pénal jordanien en vigueur en Palestine occupée à la suite de la tutelle jordanienne de 1949 à 1967 et qui permettait à un violeur d'épouser sa victime pour éviter les sanctions (D'othée, 2019).

La condition des femmes au Liban

Dans ce pays le plus occidentalisé et libéral du monde arabe, les femmes libanaises semblent en apparence plus émancipées et libres (Yazbek, 2016). Elles sont présentes dans les milieux professionnels et politiques, elles conduisent, voyagent seules, sont députées, ministres, juges, etc. (Nakhoul, 2020).

L'article 7 de la Constitution libanaise stipule que « tous les libanais sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques et sont également assujettis aux charges et devoirs publics, sans distinction aucune » (Nakhoul, 2020). Néanmoins, l'égalité entre hommes et femmes est loin d'être obtenue. Les différences et discriminations entre l'homme et la femme dans la législation libanaise découlent d'anciennes coutumes et traditions sociales et religieuses (Yazbek, 2016). Le Liban ne dispose pas, par exemple, de code civil

couvrant des questions telles que le divorce, les droits de propriété ou la garde des enfants (Nakhoul, 2020). Il reste donc des droits que la femme n'a pas encore obtenus. Ces droits incluent par exemple, la transmission de la nationalité libanaise à ses enfants ou à son mari alors que l'homme le peut (Nakhoul, 2020 ; Yazbek, 2016). Comme cela sera démontré dans la première partie de ce mémoire, le mariage au Liban est également un domaine de grande disparité en termes d'égalité entre hommes et femmes libanais.

La condition des femmes en Israël

Avant même la création du pays, l'idéologie sioniste plaçait les femmes dans les cuisines et les garderies, plutôt que dans les champs et les usines. Leur rôle consistait à assurer la survie du peuple juif en enfantant pas moins de 4 enfants. Dès la création de l'État, en 1948, la déclaration d'Indépendance reconnaît le droit de vote aux femmes. Les habitants d'Israël sont alors supposés jouir d'une égalité de droits sociaux et politiques, indépendamment de leur sexe (Times of Israel Staff, 2021). Grâce au développement de différents mouvements féministes israéliens, de nombreuses garanties légales majeures sont obtenues dans les années 80 et 90, ce qui mène au vote de plus d'une centaine de lois sur l'égalité des droits de femmes (Miallet, 2018). Les droits des femmes sont majoritairement garantis par deux textes : la Déclaration d'Indépendance (1948) et une loi de 1951 rappelant le principe d'égalité des sexes. Toutefois, ces deux textes sont surtout symboliques puisqu'ils ne permettent pas à la Cour Suprême de casser les décisions du Parlement qui iraient à leur encontre, ni d'intervenir dans le domaine du statut personnel au sujet du mariage et du divorce (Benbassa, 2007). L'un des blocages à la progression des droits des femmes est le poids politique des courants juifs ultra-orthodoxes qui maintiennent leur autorité sur le droit de la famille (Miallet, 2018). Ces tribunaux rabbiniques qui gèrent le privé sont exclusivement composés d'hommes, ce qui rend toute cette partie du système législatif israélien interdit aux femmes (Miallet, 2018).

Israël est l'un des rares États du Moyen-Orient doté d'un système politique démocratique (Benbassa, 2007). Le statut des femmes israéliennes s'inscrit donc dans le double contexte d'une société moderne dotée d'un système politique démocratique, mais aussi fortement marquée par une culture religieuse – parfois très conservatrice – et sécuritaire, voire militariste. En effet, la centralité de l'enjeu sécuritaire a amené l'armée à devenir une institution

clé. L'État investit donc massivement dans la sécurité et la défense, au détriment du domaine social (Miallet, 2018).

Par conséquent, beaucoup d'injustices perdurent entre les hommes et les femmes en Israël. Par exemple, les femmes n'ont toujours pas le droit de divorcer librement, sans l'accord du mari. L'inégalité salariale se maintient également, avec un écart de 21,6% en 2018, selon un rapport de l'institut d'analyse Adva Center. Les femmes israéliennes restent aussi sous-représentées dans les fonctions de direction, dans les secteurs privé et public ainsi que dans les hautes fonctions politiques. De plus, certaines avancées sont abandonnées par faute de financement. En 2017, par exemple, un plan national de lutte contre la violence domestique a été approuvé par la Knesset, mais a été abandonné depuis. Il aurait pourtant été bénéfique dans le cadre de l'augmentation importante des plaintes pour violence domestique observée depuis le début de la pandémie de la Covid-19 (Times of Israel Staff, 2021).

L'évolution du roman dans la littérature arabe

La littérature romanesque arabe moderne englobe un grand domaine géographique et il serait donc prétentieux de prétendre à l'exhaustivité complète (Tomiche, 1993). Cependant, de nombreux travaux existent sur le sujet, dont la *Geschichte der arabischen Literatur* de Brockelmann, qui en a fait un résumé très complet (Miquel, 1976).

Du fait de la densité géographique du monde arabe, les révolutions littéraires se situent à des moments différents selon les pays (Tomiche, 1993). Le roman, aux côtés de la nouvelle et du théâtre, devient la base du mouvement révolutionnaire de la *Nahda*³, qui rejette les entraves littéraires du passé pour exprimer des idées nouvelles (Tomiche, 1993). Pour les pionniers de la *Nahda*, il s'agit d'assurer leur entrée dans la vie du monde moderne tout en demeurant musulmans. En d'autres mots, il s'agit de se moderniser sans perdre son âme (Hassan, 2007, 116). Elle se compose de deux parties : l'*ihyā'* et l'*iqtibās*. Le premier terme signifie « faire revivre », « vivifier ». Les auteurs se tournent alors vers le patrimoine littéraire arabe, remontant jusqu'au 6^e siècle de notre ère, afin de le réinventer et de lui restituer « sa

³ La *Nahda* signifie « renaissance arabe » et se situe vers la fin du 19^e/le début du 20^e siècle. C'est le début d'une ère où la culture arabe se trouve « engagée dans un dialogue [...] avec les premières manifestations d'une économie à l'échelle de la planète, que l'on nomme aujourd'hui mondialisation » (Gonzalez-Quijano, 2007, 76)

grandeur d'antan ». Le second terme signifie métaphoriquement « emprunter des passages à un auteur » et consiste à s'inspirer des œuvres littéraires européennes, voire à les adapter ou à les imiter. Les deux concepts se développent parallèlement et coexistent parfois dans une seule et même œuvre (p.115).

A l'instar de l'Occident, dans l'Orient arabe, le roman ne s'est épanoui que sous le règne de la bourgeoisie ascendante (Makarius, 1964, 39). Le premier roman, *Zaynab* de Mohamed Husayn Haykal, paraît au Caire en 1913-1914 (Cherifi, 2008). Comme mentionné antérieurement, la littérature arabe doit beaucoup à la littérature occidentale (européenne et américaine, mais aussi russe), dont elle s'est fortement inspirée. En effet, le genre n'a pas de tradition nationale car ce sont les grands étrangers, de Sartre à Joyce en passant par Gogol, qui tiennent lieu de tradition (Makarius, 1964). Il ne s'agit pas d'imiter mais plutôt de stimuler – les écrivains arabes se présentent donc, malgré les influences indiscutables, de manière foncièrement originale. Les grandes tendances qui ont traversé la littérature en Occident sur plusieurs siècles se retrouvent comprimées en seulement quelques décennies en Orient, se télescopant chez les auteurs d'une même époque, voire dans l'œuvre d'un même et unique auteur. Il est, par conséquent, difficile dans la littérature arabe moderne de discerner des tendances précises, voire des « écoles » (p.40).

Trois types de romans naissent à la fin du 19^e/le début du 20^e siècle : Tout d'abord, le roman social et d'aventures sentimentales, pratiqué par les hommes, mais également par certaines femmes pionnières dans le genre. On peut nommer Alīs Butrus al-Bustānī, qui publie en 1891 *Sā'iba* ou encore Labība Hāsim, libanaise, qui publie *Qalb al-ragul* en 1904, dont les événements relatés sont les troubles sociaux qui agitent le Liban en 1860. Les romans sociaux sont surtout des romans qui évoquent des rivalités amoureuses servant de base à une critique sociale et qui sont conçus dans un objectif didactique et moral. Le roman social est donc avant tout un roman d'ordre historique et sociopolitique. Il enseigne au lecteur les « émois » d'une époque et les appréhensions des Arabes à une certaine époque de leur existence (Ben Lagha, Deheuvels et Jihad Hassan, 2007, 205). Cet aspect se perdra un peu lorsqu'apparaîtra le roman de divertissement entre la fin du 19^e siècle et la fin de la Première Guerre mondiale. Son apparition est due à plusieurs facteurs : l'introduction des collèges sur le modèle européen aux côtés des écoles coraniques qui multiplient le nombre de personnes sachant lire, la fin du colonialisme anglais qui n'encourageait pas la culture et ne tenait pas à ce qu'il y ait des universités, etc. (p.207). Pour finir, le roman historique, porté notamment par Gurgī Zaydān, a

une visée didactique et morale et propose également une nouvelle lecture de l'Histoire. Pour les lecteurs, c'est un premier contact avec l'histoire du monde arabo-musulman (p.15).

Entre 1920 et 1945, le roman s'affirme et acquiert ses caractéristiques. Cette évolution est liée au nationalisme arabe, les romanciers étant les enfants de la Révolution égyptienne de 1919. Leur but est de créer une « littérature narrative nationale » (*adab qasasī qawmī*) qui rend compte de la spécificité de leur culture ainsi que des problèmes propres à leur société. C'est à nouveau l'Égypte qui est à l'avant-garde de cette évolution littéraire. Les autres pays du Proche-Orient – excepté la région du Golfe – lui emboîtent le pas une à deux décennies plus tard (Toelle, 2007, 421). Cependant, en dehors de l'Égypte, et à l'exception de la variante historique, le roman reste rare (p.459).

Dans les années 1990, le roman se met progressivement à remplacer la poésie, grande porte-parole du nationalisme, dans le champ culturel arabe, pour finalement devenir le genre littéraire dominant. Au Liban, par exemple, la guerre civile libanaise joue un rôle important dans l'apparition d'une nouvelle génération de romanciers dans le pays car la guerre brise le « grand récit mythique, national et hégémonique au Liban », propulsant sur l'avant-scène l'individu ainsi que les groupes marginalisés de la société (Abi Samra, 2016).

Actuellement, le roman connaît un accroissement quantitatif sans précédent de publications dans le monde arabe. En 2016, il était estimé que 600 000 romans arabes étaient publiés chaque année, tous pays confondus. En Europe, par exemple, quatre livres étaient traduits chaque année en Angleterre dans les années 1970 contre une quarantaine actuellement (Abi Samra, 2016). Face à cette prolifération de romans et, par conséquent, de « nouvelles manières d'écrire influencées par une multitude de courants littéraires », il est difficile de donner une définition précise de ce qu'est le roman arabe aujourd'hui (Abi Samra, 2016).

Le roman arabe subit donc de nombreuses transformations au cours des dernières décennies même si son objectif premier ne change pas. Les auteurs arabes ne cessent de porter leur intérêt sur le fonctionnement de la société arabe afin de pouvoir la critiquer. Partout dans le monde arabe, leur objectif est de dépeindre les mœurs de la société dans laquelle ils évoluent et de « procéder à l'étude du réel, découvrir le monde et singulièrement montrer l'homme aux autres hommes » en présentant des images de la vie sociale et politique (Cherifi, 2008, 133).

Concernant les études spécifiquement consacrées à la littérature féminine arabe, elles n'abondent pas et la plupart des analyses existantes se fondent sur les œuvres des romanciers arabes, qui possèdent bien plus de visibilité que les romancières (Herzberger-Fofana, 2000). Les autrices sont plutôt l'exception dans la première moitié du 20^e siècle, situation qui se modifie à la fin du même siècle (Kober, 2006). A l'heure actuelle, la contribution intellectuelle des femmes arabes reste mineure comparée à celle des hommes, même si leur situation et leurs possibilités sont en train d'évoluer. Cependant, les analyses démontrent que depuis qu'elles sont reconnues comme autrices, les femmes arabes préfèrent parler sous la forme d'œuvres littéraires imaginaires, que ce soit sous forme poétique ou romancée (El Khayat, 1988).

Entre fiction et réalité : le roman

Utiliser des événements réels dans une fiction n'est pas quelque chose de nouveau (Levine, 1966). Selon Rizi (2013), le roman est « un assemblage d'éléments imaginaires et réels » où il n'est pas toujours facile de distinguer la réalité de la fiction car tous deux possèdent une frontière assez floue. Les auteurs ont tendance, à travers une histoire fictive, à décrire la réalité vécue dans la société de leur époque. Ils s'inspirent de la réalité de leur entourage ainsi que de leurs propres expériences. Ce mélange de réalité et de fiction crée alors un univers vraisemblable (Rizi, 2013). Le roman est donc un « amalgame de la réalité et [de] la fiction », où « l'univers imaginé et l'environnement d[u] réel sont étroitement associés l'un à l'autre » (Rizi, 2013). Selon Yves Reuter, « on parlera [...] de la fiction d'un récit, que l'histoire soit vraie ou fausse, réelle ou imaginaire, etc. » (Rizi, 2013). Le roman est désormais « considéré comme une façon légèrement différente de témoigner du réel » (Rizi, 2013), de parler des réalités sociales.

Le roman est donc une histoire fictive faisant intervenir l'imagination. Parce qu'elle est justement imaginaire, la fiction donne plus de liberté à l'auteur ou l'autrice pour rapporter des événements plus amples qu'il ou elle adresserait à un lectorat plus large. En effet, le roman n'a pas vocation à reproduire scientifiquement la réalité, mais a vocation à donner à la réalité une interprétation romanesque, symbolique, et qui permet, en réalité, de mieux comprendre, voire appréhender, la réalité grâce à cette liberté que donne le roman (Henning, 2021). Par conséquent, le roman permet d'aller plus loin dans la réflexion sans être tenu par les faits authentiques de l'Histoire qui est survenue (Henning, 2021). La fiction devient alors efficace

pour que le romancier intègre sa vision de l'Homme et du monde car il y trouve une grande liberté pour créer et donner à ses créations une portée déterminée. La fiction permet donc de comprendre l'indicible et devient alors, comme l'appuie Ezza Agha Malak (cf. annexe 2), le meilleur espace littéraire apte à rendre compte des grandes questions qui traversent l'Histoire. Par conséquent, la réalité gagne à être mise sous la lumière d'un roman (Henning, 2021).

Les trois fonctions du roman

Les romans racontent une histoire et, au travers de cette histoire, ils peuvent chercher à informer, à convaincre et à émouvoir (Reuter, 2016, 86). Le récit comporte donc trois fonctions. Premièrement, le récit peut informer sur certaines réalités et être le vecteur d'expériences qui serviront de leçon au lecteur. De nombreuses études ont démontré que les gens apprennent en adaptant leurs croyances, leurs attitudes et leurs comportements après avoir lu ou regardé une histoire (Hoeken et al, 2016). Deuxièmement, le récit peut dénoncer en représentant une réalité sociale et/ou politique et vise à mettre en scène des situations qui feront réagir et réfléchir le lecteur (Le Texier, 2016). Troisièmement, le récit peut émouvoir son lecteur en présentant certaines réalités sociales et/ou politiques à travers le parcours de vie de personnages auxquels le lecteur peut s'identifier (Le Texier, 2016). Le lecteur développe de l'empathie pour les protagonistes et se sent plus concerné par les problématiques abordées. Ces trois fonctions serviraient à faire passer l'œuvre littéraire, et plus particulièrement le roman, pour une base susceptible de contribuer à la compréhension et à la dénonciation d'un problème socio-politico-culturel, et non plus uniquement comme une œuvre de distraction (Kantagba, 2016).

Cependant, il faut reconnaître les limites du roman qui n'a pas vocation à prétendre détenir le savoir rigoureux de la recherche scientifique. Il peut être, comme mentionné antérieurement, une « porte d'entrée », un premier pas du lecteur vers la problématique pour que ce dernier s'informe, comprenne et décide d'aller plus loin dans la réflexion s'il le souhaite. De plus – point sur lequel nous reviendrons plus loin –, tous les livres n'ont pas pour vocation de transmettre des savoirs ou ouvrir des portes à leurs lecteurs. Certains ne visent réellement qu'à divertir et il est donc important de ne pas faire d'une généralité applicable à tous les livres les propos qui suivront.

Partie 1 : Informer sur la condition des femmes au Moyen-Orient

Que ce soit en Europe ou dans le monde arabe, la fonction informative-explicative était principalement centrale au 19^e siècle en tant qu'effet visé par les auteurs puisqu'ils souhaitent instruire leurs lecteurs. L'esthétique réaliste⁴ est ce qui a accompagné ce souci didactique car « les romans devaient s'appuyer sur des connaissances, en produire et les communiquer, pour instruire » le lectorat (Reuter, 2016, 106). Selon l'autrice Ezza Agha Malak, pour qu'un roman soit crédible, il doit « s'inspirer du réel et représenter la réalité » (cf. annexe 2). Les auteurs et les autrices s'inspirent donc des réalités sociales et politiques qui les entourent et cela constitue les composantes de leurs productions littéraires. Les faits sociaux, mis sous forme romanesque, sont convertis en œuvre littéraire (Herzberger-Fofana, 2000).

Comme Ezza Agha Malak l'affirme dans son entretien (cf. annexe 2), elle a pris l'habitude de relater des histoires vraies, des événements qui se passent dans son entourage, dans sa société et dans sa famille, particulièrement lorsqu'ils caractérisent la vie des femmes. Ses écrits sont marqués par l'authenticité des faits où elle intègre l'histoire dans la grande Histoire (Oktapoda, 2011) grâce à une bonne documentation sociohistorique qui sous-tend la narration (Agha Malak et Bolduc, 2017). Dans son roman, elle observe sa fille de près et développe sa vie où, finalement, la fiction prend peu d'espace car presque tout y est authentique. Ezza Agha Malak déclare ne pas se baser uniquement sur les connaissances qu'elle détient pour écrire un roman car elle est très soucieuse de la conformité de son texte avec la réalité sociopolitique libanaise (Agha Malak et Bolduc, 2017).

Dans cet objectif de recréer tout le contexte sociopolitique et historique dont se compose son œuvre, Ezza Agha Malak peut parfois se renseigner longuement sur des sujets qu'elle ignore, via une documentation ainsi que des témoignages de personnes réelles qui seront ensuite portés par les personnages de son récit (Agha Malak et Bolduc, 2017). Le lecteur aura

⁴ Selon Yves Reuter (2016), nous pouvons parler d'esthétique réaliste lorsque le texte procure un « effet de réel », ce qui est le plus fréquent dans la tradition romanesque. Il s'agit donc d'un effet de ressemblance entre le monde linguistique du texte et « l'univers du hors texte » (p.99).

l'impression que le roman décrit son quotidien, sa réalité, sa vie de tous les jours. Le roman devient alors crédible et atteint un niveau très grand de véracité (p.84).

Pour son roman, *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth*, elle a consulté de nombreux livres et articles concernant le divorce, la manière de faire d'un juge (comment il se comportait avec les plaignants, homme ou femme), la Sharia (Loi islamique), les droits des femmes musulmanes, la polygamie, la Justice française, la structure interne du tribunal islamique, etc. Ezza Agha Malak se renseigne donc à travers de la documentation, mais pas seulement. Elle interroge également des écrivains spécialisés en la matière afin d'avoir des sources fiables. Elle retient ensuite des éléments qui concernent son sujet, soit en les utilisant dans le dialogue, soit en les citant via les notes de bas de page ou la fin du roman. Selon elle, c'est une « manière de faire qui enrichit le roman et intéresse le lecteur ». L'autrice a mené des recherches si fines qu'un ancien Consul de France à Beyrouth a considéré le roman comme une bonne référence sur les problèmes liés au mariage mixte (Agha Malak et Bolduc, 2017), et le livre trône maintenant dans la bibliothèque du Consulat français au Liban, comme référence dans des affaires du monde réel.

Il est donc évident que, même si le roman ne peut objectivement pas prétendre à reproduire la réalité du monde de la manière dont le ferait la littérature scientifique, il peut malgré tout permettre à son lecteur de s'informer sur des réalités socio-politiques, entre autres. En effet, le roman peut servir de complément d'éducation au lecteur car ce dernier se verrait proposer de véritables cours où différentes sources sont mobilisées, voire citées et mentionnées en note de bas de page (Ben Lagha, Deheuveld et Hassan, 2007), comme nous l'a exposé l'autrice Ezza Agha Malak. Cette dernière est décrite comme très pédagogue dans les ouvrages dédiés à ses œuvres et les notes infrapaginales qu'elle propose sont instructives : « elles enseignent et renseignent » (Agha Malak et Bolduc, 2017, 212).

Concernant la condition des femmes musulmanes en particulier, les clichés et les préjugés sur l'image de la femme arabe et musulmane du Moyen-Orient sont nombreux et ont longtemps été véhiculés par les ethnologues et les romanciers souhaitant représenter la femme telle qu'ils se la considéraient, avec tous les biais que cela pouvait impliquer (Herzberger-Fofana, 2000). En prenant la plume, les autrices ont souhaité aller au-delà de ces clichés afin d'informer leurs lecteurs sur la représentation de la condition des femmes telle qu'elle prend réellement place au Moyen-Orient.

Chapitre 1 : Le mariage⁵ au Liban à travers la lecture de « Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth » de Ezza Agha Malak

D'aucuns avancent que la pratique des droits du mariage des femmes sont garantis par la Sharia mais que les pratiques et les normes culturelles corrompent ce droit religieux islamique. L'Islam n'étant pas une religion homogène, il est courant de mixer ou de substituer des préceptes islamiques avec des normes culturelles. Selon Yusuf (2005), cela aurait mené à l'érosion des droits de la femme musulmane. D'autres affirmeront l'inverse, car il n'existe pas de vérité scientifique sur la question. Il s'agit d'avoir cette nuance du discours d'acteur à l'esprit lorsque qu'on évoque la question de ce qui fait le « vrai » ou « faux » Islam.

Cependant, au Liban, le fait est que les hommes et les femmes ne jouissent pas des mêmes droits et responsabilités concernant les statuts personnels, ceux-ci dépendant de la communauté religieuse à laquelle ils appartiennent. Les femmes sont souvent désavantagées par rapport aux hommes dans beaucoup de lois religieuses ou pratiques sociales (Zuhur, 2002).

Après un bref retour sur le contexte institutionnel libanais, il sera question de passer en revue les thèmes du mariage et du divorce et ce qu'il en est pour les femmes en termes de droits et ce que certaines militantes qualifient de non-droits. La polygamie, la tutelle imposée pour les femmes, la répudiation et le droit à une compensation financière en cas de rupture du mariage seront les grands thèmes abordés dans cette section. Chaque partie sera illustrée avec des extraits provenant du livre de Ezza Agha Malak, *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (2009).

1.1. Fonctionnement des institutions au Liban

1.1.1⁶ « Léa avait quitté la France pour réintégrer son pays natal, pays arabe régi par des lois religieuses détournées, faussement appliquées. Des lois qui même de nos jours, faisaient régner l'injustice flagrante vis-à-vis de la femme. » (Agha Malak – p.37)

⁵ Il est inutile de préciser qu'il s'agit uniquement du mariage religieux. Il ferait sens de le préciser dans les pays où le mariage civil existe également, mais ce n'est pas le cas au Liban. Cependant, il est important de préciser qu'il s'agira de traiter exclusivement du mariage entre musulmans, le Liban comptant différents types de communauté religieuse.

⁶ Afin de se repérer de manière plus aisée dans les extraits du corpus, ces derniers seront référencés comme ceci : numéro de la partie de mémoire/numéro du chapitre/numéro de l'extrait. Par exemple, cet extrait correspond à l'extrait numéro 1 du premier chapitre de la première partie de ce mémoire.

Comme le sous-entend l'extrait **1.1.1**, les communautés religieuses au Liban sont reconnues juridiquement par l'État et en sont subsidiaires dans plusieurs domaines, dont le statut personnel. Sur ces questions, les communautés peuvent donc légiférer, juger ou encore appliquer des sentences selon leurs propres lois (Shehadeh, 1998). Tous les citoyens, et en particulier les citoyennes, ne sont pas égaux face à ces lois qui aident les maris à renforcer leur emprise sur leur femme (Shehadeh, 1998). Le Liban est divisé en 18 groupes confessionnels dont aucun n'est d'affiliation « laïque » (Moniovitch, 2013). L'article 14 de l'arrêté numéro 60 de 1936, publié par le haut-commissaire français Damien de Martel, prévoyait la création d'une communauté de droit commun pour administrer les affaires de ceux qui n'appartiendraient pas à une communauté ou qui ne voudraient plus y appartenir. Cependant, cet article ne fut jamais mis en application par l'État (p.41).

1.1.2 « *Au cas d'un conflit au sein du couple [bi-national], l'État libanais appliquait les lois du pays contractant. Paradoxalement, le mariage civil contracté à l'étranger car interdit au Liban, était reconnu par ce même Liban ! [...]* » (Agha Malak – p.181)

Étant donné ce fait et comme le sous-entend l'extrait **1.1.2**, le mariage civil n'existe pas au Liban. L'article 25 de l'arrêté numéro 60 reconnaît tout de même la validité de tout mariage civil contracté entre citoyens libanais à l'étranger (Moniovitch, 2013). Jusqu'à aujourd'hui encore, le gouvernement libanais reste réticent à signer une loi familiale uniforme pour tout le pays (Khoury et Wehbi, 2016).

1.1.3 « *Cependant, il y avait eu des tentatives pour changer cette situation complexe, entreprises par l'ancien président de la république Elias Hraoui [...]. En mars 1998, il lança son projet d'autorisation du mariage civil au Liban dans une réforme qui tendait à mettre un terme à la dictature des mariages religieux : un premier pas vers l'abolition du confessionnalisme et vers la laïcisation.* » (Agha Malak – p.181)

Pourtant, des mesures juridiques existent et attendent d'être mises en place mais ne sont pas appliquées à cause de la puissance des autorités des communautés confessionnelles (Moniovitch, 2013). En effet, les diverses tentatives d'instaurer le mariage civil ont été bloquées par les autorités religieuses et surtout musulmanes, très hostiles au projet. À titre d'exemple, et comme évoqué dans l'extrait **1.1.3**, le projet de loi du Président Elias Hraoui pour instaurer le mariage civil au Liban avait été voté en mars 1998. Cependant, malgré une large majorité au

Parlement, le Premier ministre Rafiq Hariri refusa de contresigner (Zuhur, 2002). Lors de ce vote, un soutien populaire pour la loi avait largement été noté. Le projet de mariage civil est l'expression réelle d'une demande sociétale d'une partie de la population libanaise de sortir de cette logique communautaire et de limiter l'intervention des communautés religieuses envers les statuts personnels afin d'espérer une plus grande égalité homme-femme (Moniovitch, 2013). Selon un sondage publié en 2013 par le centre de recherche « Information International » basé à Beyrouth, plus de la moitié des Libanais seraient favorables au mariage civil facultatif (OLJ, 2013).

1.2. Le mariage

Selon Shehadeh (1998), le mariage (*nikah*) est l'union entre une femme et un homme en Islam. Ils sont censés vivre en paix et élever leurs enfants pour le développement de la société et la continuité de la race humaine. Pourtant, selon tous les codes de statuts personnels des communautés religieuses au Liban, le mariage devient une sorte de contrat entre deux parties inégales : d'une part, l'homme, qui doit assurer un mode de vie décent à sa famille et devient le chef de famille et, de l'autre, la femme, qui doit être obéissante et s'occuper des enfants et de la maison (Shehadeh, 1998).

La femme doit avoir un gardien légal (*wali*) durant le processus (Jaafar-Mohammad et Lehmann, 2011). Dès le départ, elle se voit déjà diminuée en tant que personne à part entière, comme si elle n'était pas tout à fait adulte.

1.1.4 « *Par ailleurs, et à sa grande surprise, Léa, en tant que femme, devait être représentée par un tuteur, comme s'il s'agissait d'une personne mineure ou handicapée. Et ce fut son cousin Andy.* » (Agha Malak – p.185)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.1.4**), Léa a besoin d'avoir un tuteur (*wali*), son cousin, lorsqu'elle se marie. C'est pour elle une surprise et également une expérience assez dégradante car elle se sent infantilisée et diminuée.

Le second aspect le plus important du mariage (pour les communautés musulmanes), est le droit à la polygamie pour les hommes, qui peuvent épouser jusqu'à 4 femmes (Zuhur,

2002). Cependant, d'aucuns avancent que la polygamie serait un concept mal compris en Islam. Un homme peut effectivement avoir plusieurs femmes mais seulement s'il les traite toutes également. Le Coran stipule clairement qu'un homme qui ne saurait pas assumer tout cela ne devrait épouser qu'une seule femme (Jaafar-Mohammad et Lehmann, 2011). Du côté des femmes, il leur est interdit d'épouser plusieurs hommes afin que le lignage des enfants reste transparent concernant l'héritage (Jaafar-Mohammad et Lehmann, 2011).

1.1.5 « *L'Islam avait effectivement codifié la polygamie. Il l'avait rattachée à certaines conditions fondées sur des contraintes. Mais les sociétés machistes bafouaient ces contraintes et les déformaient.* » (Agha Malak – p.166)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.1.5**), plusieurs passages évoquent ce droit à la polygamie, dont tentera d'user le mari de Léa, Ghâby. Cependant, alors qu'il est censé traiter toutes ses femmes de la même manière, Ghâby harcèlera et rendra la vie impossible à Léa, ce qui va à l'encontre des versets du Coran.

1.3. Le divorce

Dans les communautés musulmanes, le divorce unilatéral ou répudiation, est pratiqué, bien que n'étant pas perçu de manière convenable et ne doit être considéré que lorsque les époux le reconnaissent comme nécessaire. Cependant, les femmes sont souvent répudiées pour des raisons futiles (Yusuf, 2005).

1.1.6 « *Les histoires de ce genre où l'époux répudiait sa conjointe pour simple convenance personnelle, pour simple plaisir, parfois de vengeance ou de harcèlement, étaient fréquentes dans les milieux musulmans. [...]* » (Agha Malak – p.173)

L'extrait **1.1.6** de *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* parle de manière générale mais Léa sera également menacée de répudiation pour des raisons futiles. Ghâby cherchera par tous les moyens à se débarrasser d'elle afin de vivre sa vie avec sa nouvelle femme.

De plus, il est plus difficile pour une femme de rompre le mariage que pour un homme. Comme le démontre l'extrait **1.1.7**, les hommes ont le pouvoir de divorcer de leur femme sans

le leur dire, bien que les codes religieux prônent plutôt la médiation (Zuhur, 2002). Cet aspect du divorce renforce encore l'inégalité qu'il peut exister entre les femmes et les hommes concernant le mariage et le divorce. Comme illustré dans l'extrait 1.1.8, il faut également rajouter que le fait de prononcer trois fois le divorce rend l'acte irrévocable (Yusuf, 2005). Ce n'est pas toujours le cas car le divorce peut aussi être révocable sur une durée de trois mois pour laisser le temps aux hommes de reconsidérer leur choix. Durant ce délai de viduité, *'idda* en arabe, la femme n'a pas le droit de se remarier pour assurer la parentalité des enfants nés après la séparation (Shehadeh, 1998).

1.1.7 « *La répudiation ou le Talâk : cette norme de divorce unilatéral sans consentement de la conjointe bafouait le principe d'égalité entre les sexes et dont le Coran disait que c'est "la chose la plus odieuse pour Allah". Et pourtant, l'homme musulman y recourait comme à un droit acquis* » (Agha Malak – p.173).

1.1.8 « *Proférer par trois fois (ou même une) à l'adresse de sa femme la petite phrase fatidique Je te répudie, donne immédiatement à l'homme le droit de renvoyer cette femme chez sa mère ; une terrible réalité qui s'appuyait sur la charia.* » (Agha Malak – p.173)

Dans la communauté sunnite, la femme peut demander le divorce (*isma*) si elle l'a clairement stipulé dans son contrat de mariage et avec l'accord du mari. Dans la communauté chiite, elle n'en a pas le droit mais le mari peut le lui autoriser (Karam, 2019). C'est ce qu'on appelle le *talaq al-tafwid*, ou divorce délégué en français (Shehadeh, 1998). Cependant, comme on peut le voir dans les extraits 1.1.9 et 1.1.10, la *isma* est souvent mal perçue ou passée sous silence par les hommes, qui ne souhaitent pas réellement donner ce pouvoir aux femmes. Léa, alors qu'elle était au courant de ce droit féminin, ce qui n'est pas le cas de toutes les femmes, n'a pas été en mesure de l'utiliser lors de son propre mariage. À nouveau, entourée d'hommes, elle s'est retrouvée en position de faiblesse et a dû laisser tomber.

1.1.9 « *Pourquoi ne pouvait-elle pas requérir en tant que Femme, le droit féminin de divorcer : la Issma ? [...] Par ailleurs, elle savait que c'était religieusement possible. La loi musulmane avait accordé à la femme ce droit (si le conjoint ne s'y opposait pas). Mais les hommes le passaient sous silence ; et les femmes [...] l'avaient oublié.* » (Agha Malak – p.186)

1.1.10 « *Lorsqu'elle avait réclamé [la Issma], Farid et Majdi, ses deux témoins, se redressèrent [...]. "C'est pour ce radotage ? [...]" "N'exagère pas quand même, Léa ». [...] Puis on avait changé de sujet, et la séance fut levée. Léa avait laissé tomber sa demande [...]."* (Agha Malak – p.186)

Une fois le mariage rompu, la propriété d'une femme n'est pas divisée et elle garde tout ce qu'elle a. Comme illustré dans l'extrait **1.1.11**, l'homme, quant à lui, doit apporter un soutien financier à son ex-femme (Jaafar-Mohammad et Lehmann, 2011). Cependant, dans un pays aussi corrompu que le Liban (Kadi, 2020), il n'est pas rare pour les hommes de pouvoir faire plier la justice dans le sens qu'ils veulent qu'elle aille, comme l'illustre l'extrait **1.1.12**.

1.1.11 « *Il lui expliqua qu'en divorçant, le mari devait observer bon nombre de règles que la loi islamique imposait : garder pour sa famille le même niveau de vie menée avant le procès ; leur laisser la maison ; verser à sa femme l'indemnité compensatoire et à ses enfants la pension alimentaire.* » (Agha Malak – p.208)

1.1.12 « *Et Gazmawi réussissait toujours à plier les lois à l'avantage du mari. [...] "À quel titre demanderiez-vous des comptes à votre mari ? Vous n'êtes qu'une femme !" »* (Agha Malak – p.209)

Cependant, même si la répudiation peut potentiellement apporter des avantages financiers à la femme, il lui apporte également un grand désavantage émotionnel : elle perd ses droits envers ses enfants, dont la garde va directement au père. En général, la mère peut garder ses enfants jusqu'à 7 et 9 ans. Si elle se remarie ou si elle travaille, le cas sera réévalué et la garde ira automatiquement au père, peu importe l'âge des enfants (Zuhur, 2002).

1.1.13 « *Elle n'oubliait pas non plus que les lois de sa confession [...] donnaient à l'époux un privilège monstrueux : celui de garder à lui seul la tutelle des enfants dès que ceux-ci auraient l'âge de se séparer de leur mère.* » (Agha Malak – p.12-13)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.1.13**), le fait que Ghâby puisse repartir avec les enfants est la raison qui guidera toutes les actions de Léa. Elle n'abandonnera

pas son combat, elle décidera de s'enfuir du Liban, etc., car pour elle, ses enfants représentent tout.

Chapitre 2 : La violence domestique envers les femmes musulmanes à travers les lectures des quatre livres du corpus

Les violences domestiques ont augmenté en raison du confinement des populations à la suite de la pandémie de la Covid-19 (Kebbi, Ajoury, Hayek, Mardam et Saïkali, 2021). Pourtant, alors que la violence domestique est un sujet largement abordé dans les pays occidentaux, elle n'est pas encore considérée comme une préoccupation majeure dans les sociétés arabes et islamiques. En effet, les recherches sur la violence domestique dans certains pays arabes restent rares (Douki, Nacef, Belhadj, Bouasker et Ghachem, 2003).

La littérature scientifique explique que le patriarcat est la principale racine de la violence à l'égard des femmes car, dans les sociétés patriarcales, les hommes dominant de nombreux aspects de la vie des femmes (Afrouz, Crisp et Taket, 2020). Dans les sociétés musulmanes⁷, les relations complexes entre le patriarcat, la religion, la tradition et la culture renforcent d'autant plus l'oppression des femmes (Afrouz et al, 2020). En effet, si la violence extra-familiale est reconnue et publiquement condamnée, la violence domestique est cachée et considérée par beaucoup, y compris les bourreaux, les victimes, la police, la justice et les professionnels de la santé, comme privée et, dans certains cas, légitime (Douki et al, 2003). Selon une enquête menée dans 39 pays à majorité musulmane, plus de 80% des femmes pensent qu'elles doivent obéir aux règles de leur mari (Afrouz et al, 2020).

Du côté législatif, les Nations Unies Femmes affirmaient en 2011 que moins de 20% des pays à majorité musulmane du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord avaient adopté une législation spéciale sur la violence domestique (Afrouz et al, 2020). En l'absence de législation, la loi profite principalement aux hommes et, par conséquent, les femmes sont davantage victimes de discrimination (Afrouz et al, 2020). Il est tout de même important de noter qu'en

⁷ Ce type de discours n'est pas propre à l'Islam mais se retrouve également dans d'autres sociétés orientales et occidentales, dans une certaine mesure. Le patriarcat n'est pas un concept uniquement lié à l'Islam. Au Liban, par exemple, l'ensemble de la société est caractérisé par le patriarcat. Cela touche donc aussi bien les musulmans, les chrétiens que toutes les autres confessions.

1996, l'État libanais a signé la *Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes* (CEDAW), ce qui fut décisif dans la reconnaissance formelle des violences faites aux femmes. Depuis, plusieurs initiatives de la société civile ont cherché à briser le silence entourant les violences faites aux femmes, surtout concernant les violences domestiques (Khoury et Wehbi, 2016, 73).

Pour donner une définition concise, la violence domestique peut se définir comme « un ensemble de comportements agressifs et coercitifs, y compris les agressions physiques, sexuelles et psychologiques, ainsi que la coercition économique, que les adultes ou les adolescents utilisent à l'encontre de leur partenaire intime » (Alkhateeb, 2004, 2, traduction libre). Dans ce chapitre, il sera question de passer en revue le thème de la violence domestique envers les femmes dans les sociétés musulmanes. Pour cela, il faudra d'abord comprendre ce que dit le Coran sur les relations hommes-femmes et l'interprétation majoritaire qui en est faite au sein des sociétés musulmanes. Comme cela a déjà été mentionné plusieurs fois, l'Islam n'étant pas une religion homogène, les pratiques et les interprétations théologiques et culturelles peuvent changer d'une région à l'autre. Il s'agit donc ici de dégager une tendance plutôt que de voir le phénomène comme homogène. Ensuite, comprendre quels types de violence sont utilisés par les hommes sur leurs femmes et pourquoi ces mêmes femmes restent au sein d'un foyer violent sont autant de thèmes qui trouvent leur place dans ce chapitre.

2.1. Ce que dit le Coran de la relation homme-femme

Bien qu'une distinction soit faite entre les rôles sociaux des hommes et des femmes, rien dans le Coran ne suggère qu'ils soient inégaux aux yeux de Dieu. Selon la vision interprétative d'Hamid (2015), l'Islam condamne la violence domestique en affirmant que toute forme de coercition et de violence utilisée pour opprimer un autre membre de la maison est inacceptable (Hamid, 2015). Plusieurs versets (2:229-237, 4:19, 4:25) prônent le bon traitement des femmes dans le Coran, où il est clairement indiqué que les relations entre hommes et femmes doivent être empreintes de bonté, de respect mutuel et de bienveillance (Alkhateeb, 2004). De plus, même lorsque les textes impliquent que la violence est permise, cela ne signifie pas qu'elle soit souhaitable. Il s'agit alors de prendre une mesure qui serait préférable au divorce (Douki et al, 2003).

Cependant, dans l'Islam, ce sont les hommes et chefs religieux qui interprètent les préceptes islamiques selon leurs souhaits et justifient le recours à la violence en se référant à la religion. En Islam et comme dans d'autres religions, on trouve des croyances culturelles communes basées sur des idéologies patriarcales qui sont justifiées au nom de la religion et remplacent parfois même les règles et valeurs religieuses (Ghafournia, 2017). La religion est alors instrumentalisée pour rationaliser et donner de l'autorité à des motifs plus humains (Douki et al, 2003). Dès lors, c'est l'interprétation patriarcale qu'on en fait qui facilite les abus envers les femmes (Ghafournia, 2017).

2.1.1. La particularité du verset 4:34

Les hommes qui souhaitent justifier leurs actes de violence envers leur femme se réfèrent souvent à ce verset en l'interprétant selon une tradition patriarcale qui ne rendrait pas totalement compte de son esprit d'origine. Avant l'Islam, l'humanité se trouvait dans la période communément appelée « *Jāhiliya* » : époque de l'« ignorance », souvent qualifiée de « barbare » (non « civilisée »), et où la violence y était très récurrente. Le verset 4:34 a justement visé à amener les hommes peu à peu à se « civiliser » et à adopter des pratiques moins barbares. Ce verset entendait créer des barrières pour dissuader les hommes de frapper, ce qui était une pratique répandue (Hamid, 2015).

En effet, ce verset énonce plusieurs étapes successives de résolution des conflits qu'un mari peut parcourir en cas de désobéissance de sa femme, qui commencent par une admonestation verbale et peuvent culminer par un léger coup (Hamid, 2015). Cependant, la pratique patriarcale a plutôt traduit cette légère tape par de véritables coups violents. Or, le mot à l'origine de cette traduction, « *idribuhunna* » provient du verbe « *daraba* » qui possède à lui seul 17 nuances ou représentations distinctes dans le Coran, allant de séparer à s'éloigner. Selon certaines interprétations, le Prophète n'a jamais interprété ce terme comme « frapper » et a plutôt choisi de s'en aller lorsqu'il rencontrait lui-même des difficultés dans ses relations (Hamid, 2015). De plus, il est important de mettre en avant l'importance d'exécuter les étapes évoquées dans le verset de manière séquentielle dans un esprit de réconciliation et de guérison afin de prévenir le divorce. Il y a d'ailleurs plusieurs conditions pour justifier le passage à tabac, qu'il soit léger et/ou symbolique, loin du visage, utilisé en dernier recours, ou évité dans un esprit de réconciliation (Hamid, 2015).

2.1.2. Le leadership des hommes ou *qawama*

La responsabilité et la tutelle des hommes (*qawama*) sur les femmes ont été utilisées pour justifier le maintien de nombreuses normes sociales et valeurs culturelles qui étaient en contradiction flagrante avec les enseignements de ce que certains identifient comme étant le « vrai » Islam. Au lieu de considérer le leadership des hommes (*qawama*) comme leur responsabilité dans l'autonomisation, le soutien et la libération des femmes, il est perçu comme le contrôle, l'exigence et la répression des besoins physiques, émotionnels et psychologiques légitimes des femmes (Hamid, 2015). Or, dans le discours islamique, il existe une forte préférence pour la complémentarité des relations hommes-femmes, la tutelle des hommes sur les femmes étant considérée comme essentielle pour maintenir des relations familiales harmonieuses et cohérentes. Pour les communautés musulmanes, il est important de comprendre les implications de la tutelle masculine en l'interprétant comme une responsabilité de protéger financièrement et physiquement l'épouse (Faizi, 2001) plutôt que comme une domination sans condition qui justifierait l'utilisation de la violence (Hamid, 2015).

2.2. Les techniques de violence

Les techniques de violences couvrent un très large continuum qui regroupe autant les violences physiques que psychologiques. Certaines techniques ne sont pas spécifiques aux communautés musulmanes et arabes, car les mêmes sont retrouvées dans les cultures occidentales : les coups physiques et abus sexuels, minimiser les plaintes de la victime, nier les abus et blâmer la victime, isoler la victime de sa famille et de ses amis, l'intimidation, l'humiliation de la femme en la décrédibilisant et, enfin, les abus émotionnels comme les insultes et les remarques dégradantes en présence des enfants ou des invités (Alkhateeb, 2004). D'autres techniques sont plus spécifiques aux sociétés musulmanes car basées sur les pratiques religieuses : les « blagues » ou menaces sur le fait de prendre une seconde épouse, sur la répudiation et donc le fait d'enlever les enfants, etc. (Faizi, 2001).

La violence est extrêmement présente dans les quatre romans du corpus. Chaque technique est représentée d'une manière ou d'une autre :

1.2.1 « *Chaque jour, on l'entendait crier, quand il la battait pour un oui ou pour un non, et aussi la nuit, quand il la prenait de force.* » (Yazbek – p.49)

1.2.2 « *Il commença à la gifler, à la frapper à la tête, au dos.* » (Khalifa – p.151)

1.2.3 « *La gifle l'avait prise par surprise. Elle avait perdu l'équilibre et était tombée au sol.[...]. Il lui avait alors asséné un grand coup de pied dans le ventre.* » (Haddad – p.173)

Ici, dans *Un parfum de cannelle* (extrait **1.2.1**), les coups physiques et l'abus sexuel sont représentés en la personne de la mère d'Alya, qui doit satisfaire son mari tous les jours, bien qu'elle soit épuisée après une journée fatigante de travail et qu'elle n'ait pas toujours envie de se plier au « devoir conjugal ». Dans *L'impasse de Bab Essaha* (extrait **1.2.2**) et *Le livre des reines* (extrait **1.2.3**), il est également question de violences physiques d'un mari sur sa femme.

1.2.4 « *Depuis, il a fait courir la rumeur que je suis une femme hystérique et une mère inapte ; qu'il compte m'enfermer dans un asile psychiatrique [...].* » (Agha Malak – p.320)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.2.4**), le mari de Léa, Ghâby, ne cesse de blâmer Léa pour les abus que lui commet et remet toute la faute sur elle, la taxant de folle ou d'hystérique, comme c'est le cas dans l'extrait. Elle finit également par être très isolée de ses amis, qui ne croient pas que le mari de Léa puisse agir ainsi car ils l'ont toujours connu charmant. Ils préfèrent peut-être croire les rumeurs que Ghâby lance.

1.2.5 « *J'ai dit non. J'ai assez d'une folle dans cette maison.* » (Haddad – p.180)

1.2.6 « *Et à QUI pourrait-il répéter quotidiennement : 'Tu n'es rien', 'Tu n'es qu'une conne', 'Tu te prends pour qui, hystérique ?' et 'Je ferai de ta vie un enfer' etc. ?* » (Agha Malak – p.298)

Dans *Le livre des reines* (extrait **1.2.5**), Luqa, le mari de Qana, ne veut pas que la sœur de cette dernière, qui est retardée mentalement, reste dans leur maison. Dans l'extrait, il insulte clairement Qana de folle elle-même, ce qui est une humiliation plutôt grave. Il faut noter qu'à ce moment-là, Qadar, la fille de Qana, est présente dans la pièce. Luqa n'a donc aucune gêne d'insulter et décrédibiliser sa femme devant sa fille. Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth*

(extrait 1.2.6), Ghâby essaye d'intimider Léa avec des menaces (« *je ferai de ta vie un enfer* ») mais est clairement dans l'abus émotionnel également, en lui affirmant qu'elle n'est rien et en l'insultant.

Cependant, le référentiel islamique n'est pas mobilisé dans les exemples mentionnés ci-dessus. La violence n'est pas justifiée par l'Islam ou un quelconque droit religieux que l'homme aurait sur sa femme. Comme mentionné antérieurement, cela est dû au fait que ce type de violence se retrouve partout, y compris dans les sociétés occidentales, et n'est pas propre aux sociétés arabo-musulmanes. En ce qui concerne les techniques plus spécifiques des sociétés musulmanes, elles se retrouvent également dans le corpus, notamment dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak qui traite de la répudiation et de ses conséquences :

1.2.7 « *Tout en voulant se disculper aux yeux de sa société qui jugeait et condamnait, il faisait allusion au droit masculin de répudiation. Pouvoir qu'il détenait en tant que musulman. Il en usait déjà comme un moyen de chantage.* » (Agha Malak – p.17)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait 1.2.7), le référentiel islamique est mobilisé lorsque Ghâby fait preuve de violence envers sa femme, Léa. En effet, il la menace de répudiation et s'appuie pour cela sur l'Islam et son droit en tant qu'homme de répudier sa femme.

2.3. La perception de cette violence dans la communauté musulmane

Dans le contexte socioculturel patriarcal de la société arabe, qui prône la domination masculine et la subordination des femmes dans les sphères publique et privée de la vie, le rôle du mari est donc autoritaire. Il assume la responsabilité du maintien de la structure familiale par tous les moyens qu'il juge justifiés, y compris la violence (Douki et al, 2003).

Certaines études indiquent que de nombreux hommes et femmes font porter aux femmes l'entière responsabilité de la violence qu'elles subissent, expliquant qu'elles ont sûrement fait quelque chose pour irriter leur mari. Cela se produit principalement lorsque l'épouse est considérée comme ne répondant pas aux attentes du rôle traditionnel ou comme se comportant de manière inappropriée (Douki et al, 2003). Par conséquent, bien que la communauté ait une

bonne compréhension de la violence domestique, elle a tendance à l'ignorer ou à l'accepter, partant du principe qu'un certain niveau d'abus est normal dans toute maison et peut être justifié (Afrouz et al, 2020).

1.2.8 « *Nous ne pouvons pas incriminer votre mari pour une banale scène de ménage ! Dans notre pays, le mari a le droit de battre sa femme, c'est un droit masculin ! [...]* Mais madame, dans votre cas, beaucoup de femmes ne se sentent pas victimes ! Rétorqua le policier. » (Agha Malak – p.203)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.2.8**), lorsque Léa cherche de l'aide auprès de la police après une altercation avec Ghâby qui lui a causé des bleus, elle est vite confrontée à la réalité de la société : ils ne l'aideront pas car ils ne considèrent pas ce qui lui arrive comme de la violence domestique. Pour eux, le couple se dispute juste de manière un peu plus forte qu'à l'accoutumée, mais il n'y a aucune raison d'arrêter le mari pour cela.

De plus, l'indifférence à l'égard de ce type de violence découle de l'idée que la violence domestique est une affaire privée et donc relève plutôt d'un problème personnel et familial plutôt que d'un problème criminel nécessitant une intervention judiciaire (Douki et al, 2003). Pour la famille, le lien conjugal doit être préservé à tout prix. La famille est considérée comme une institution sociale très importante dont l'unité et la cohésion doivent être maintenues (Douki et al, 2003). En conséquence, les rapports des femmes sur les abus sont souvent niés, minimisés, interprétés comme des illusions ou ignorés (Douki et al, 2003).

1.2.9 « *Il y avait eu des disputes, des agressions, des coups, des choses cassées, bien sûr, bien sûr. [...]. Pourquoi, ma soeur ? Toute ta vie tu as enduré sans jamais te plaindre ! Tu étais raisonnable et discrète.* » (Khalifa – p. 173)

1.2.10 « *Tu n'as que ton foyer, Oum Azzam. - Mais il m'a lancé une théière au visage ! - D'accord, ma soeur, mais disons qu'elle était froide !* » (Khalifa – p.185)

1.2.11 « *Je vis dans une angoisse permanente... un drame... Il ricana gentiment : - Allons donc ! Tu n'es pas la première... - Ni la dernière, je sais, mais ce que je subis est affreux [...]* - Arrête tes divagations... les choses peuvent s'arranger... » (Agha Malak – p.77)

Dans *L'impasse de Bab Essaha* (extraits **1.2.9** et **1.2.10**), lorsque Oum Azzam se plaint des violences qu'elle subit de la part de son mari auprès d'autres femmes de la communauté et annonce sa volonté de quitter son foyer, ces dernières préfèrent la raisonner plutôt que de la soutenir. Elles vont même jusqu'à en blaguer, comme avec l'histoire de la théière froide de l'extrait **1.2.10**. Oum Azzam, qui a osé parler des violences qu'elle endure, n'est finalement pas plus avancée après cette discussion avec une communauté qui sous-estime la gravité des faits et finira par retourner chez elle. Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.2.11**), Léa essaye à de nombreuses reprises de prévenir ses amis et même son cousin, Kamel, des violences et persécutions qu'elle subit de son mari. Cependant, comme le démontre l'extrait, Kamel préfère minimiser les faits et ne pas croire à la gravité de ce que vit sa cousine.

Les rapports des femmes sur les abus sont d'autant plus souvent niés et minimisés lorsque le mari est un membre respecté de la communauté. Si la plupart des gens n'ont jamais été témoin du côté abusif du mari, il est difficile pour une femme de convaincre qu'elle subit réellement des violences domestiques. Il est alors plus probable que si la nouvelle se répand dans la communauté, on ne la croie pas et qu'elle et ses enfants soient mis à l'écart. Ce serait finalement son mari qui apparaîtrait comme la victime (Faizi, 2001).

1.2.12 « *Pourquoi tout le monde voyait en Ghâby l'être niais par excellence et l'homme victime qui se laissait facilement prendre ? Pourquoi n'entrevoyaient-ils pas ses manigances, son goût pervers et son acharnement à détruire sa femme, et qu'il dissimulait sous son sourire cauteux et simulateur ?* » (Agha Malak – p.125)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.2.12**), Ghâby est un docteur respecté dans sa communauté. Lorsque Léa commence à parler autour d'elle des abus qu'elle subit, les gens ne la croient pas, ou ne veulent pas la croire, car ils voient en Ghâby quelqu'un qui a toujours été charmant et qui serait incapable de faire ce qu'elle décrit.

2.4. Les conséquences de cette violence

Plusieurs études s'accordent pour dire que les violences physiques subies par les femmes ont des conséquences dévastatrices sur leur santé mentale, provoquant en particulier la

dépression, l'anxiété et le suicide. Cela constitue un grave problème de santé publique (Douki et al, 2003).

1.2.13 « *Les trois femmes étaient convaincues qu'Oum Azzam souffrait d'une dépression nerveuse. L'absence de ses enfants, la brutalité de son mari, les conditions de l'Intifada lui avaient détraqué les nerfs [...]* » (Khalifa – p.175)

1.2.14 « *Léa tombait de temps en temps dans des états de déprime [...].* » (Agha Malak – p.16)

1.2.15 « *Ses joues, jadis rondes, dénonçaient les effets néfastes de l'anorexie* » (Agha Malak – p.192)

Dans *L'impasse de Bab Essaha* (extrait **1.2.13**), Oum Azzam a finalement développé une dépression nerveuse suite aux maltraitances de son mari. Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extraits **1.2.14** et **1.2.15**), Léa développe de nombreuses pathologies dues à ce que lui fait endurer son mari, Ghâby. Avant de s'enfuir du Liban, elle aura grandement souffert des conséquences de la violence domestique qu'elle a endurée.

2.5. Pourquoi rester ?

Trois raisons majeures se distinguent et expliquent pourquoi les femmes restent avec des maris violents. Premièrement, il s'agit des raisons financières. Souvent, la majorité des femmes sont forcées de quitter leur travail et sont alors au chômage, ne pouvant pas fournir l'argent nécessaire pour accéder au tribunal, à la police et aux avocats après le divorce (Afrouz et al, 2020). Les hommes musulmans empêchent parfois leurs femmes de pratiquer une activité économique, ce qui les rend totalement dépendantes de leur mari. Il a été prouvé qu'un lien étroit existait entre la violence conjugale et la dépendance économique des femmes : 73,8% des hommes qui s'accaparent les revenus de leur femme tolèrent et justifient la violence conjugale (Douki et al, 2003).

1.2.16 « *Bassem avait refusé qu'elle travaille après leur mariage ('Les gens se diraient que je ne suis pas capable de subvenir à tes besoins') et la confection de vêtements lui manquait.* » (Haddad – p.66)

1.2.17 « *Qana avait quitté son travail à l'usine de confection quand elle s'était mariée avec Luqa.* » (Haddad – p.217)

1.2.18 « *Et puis elle était financièrement autonome. Elle connaissait bien des femmes obligées de s'accommoder de leur mari à cause de l'argent [...].* » (Haddad – p.160)

1.2.19 « *Ce n'est pas pour rien que son mari l'avant pressée de démissionner de son travail à l'hôpital.* » (Agha Malak – p.19)

Dans *Le livre des reines* (extraits **1.2.16**, **1.2.17** et **1.2.18**), l'autonomie financière des femmes et le fait que celles-ci arrêtent de travailler une fois qu'elles sont mariées est un thème qui revient transversalement. Alors que Qayah et Qana doivent absolument arrêter de travailler une fois qu'elles se marient, Qadar peut, elle, continuer à profiter de son autonomie financière. On peut également observer que la relation que cette dernière a avec son mari diffère totalement de celle qu'ont sa mère et sa grand-mère. Lors d'une dispute, ces deux dernières n'ont d'autre choix que d'obéir à leur mari, car elles dépendent de lui. Or, Qadar est plus libre dans ses choix, notamment car elle possède ses propres revenus. Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.2.19**), Léa n'a plus de revenus depuis que son mari lui a interdit de continuer à pratiquer à l'hôpital. La dépendance matérielle dans laquelle elle est tombée après cela l'a alors empêchée de sortir de sa relation où elle était enfoncée. Cette dépendance économique a été pour Léa un très gros frein pour lui permettre de quitter cette relation abusive.

Deuxièmement, la volonté de rester avec ses enfants est encore plus forte que les raisons financières. Les enfants jouent un rôle essentiel dans la décision de rester ou de quitter une relation violente pour les femmes musulmanes. Les femmes de différentes études ont choisi de rester avec leur mari violent pour conserver la garde de leurs enfants et assurer leur sécurité (Afrouz et al, 2020). Les femmes craignent de perdre leurs enfants et ne partent souvent que lorsqu'elles perçoivent un danger imminent pour leurs enfants (Alkhateeb, 2004).

1.2.20 « *Beaucoup de femmes avaient supporté tout le mal du monde pour ne pas se séparer de leurs enfants.* » (Agha Malak – p.242)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.2.20**), Léa supporte beaucoup de choses de Ghâby, notamment car elle a peur qu'il lui enlève ses deux enfants. Dans l'extrait, Léa parle de manière générale mais, en réalité, elle évoque sa propre situation.

Pour finir, les femmes musulmanes craignent la réprobation sociale. Celles-ci restent dans des relations abusives en raison des conséquences sociales et de la honte que provoquent le divorce et le fait d'être étiquetées comme divorcées (Afrouz et al, 2020).

1.2.21 « [...] *de sa présente situation délicate de "femme sans mari" ; dur statut dans la société beyrouthine. 'Dans cette société, une femme a besoin d'un homme pour la protéger'* » (Agha Malak – p.40)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **1.2.21**), Léa craint au départ de divorcer de Ghâby car elle a peur des commérages dont elle pourrait être la cible. L'extrait évoque la situation d'un autre personnage, la maîtresse de Ghâby, qui est elle-même divorcée. Il est évident que sa situation de divorcée n'est pas approuvée par la société.

Chapitre 3 : La sexualité des femmes au Moyen-Orient à travers les lectures des quatre livres du corpus

En 2021, la sexualité reste un sujet tabou dans la région du Moyen-Orient, bien que la jeunesse parvienne désormais à y instiller une certaine évolution sexuelle, selon les mots de Shereen el-Feki, journaliste et autrice britannique (Kebbi et al, 2021). L'ère numérique, accompagnée du déploiement des réseaux sociaux, a permis « une remise en question collective des codes sociaux et religieux » (Kebbi et al, 2021). Cette fonctionnalité de partage immédiat qui caractérise les réseaux sociaux a donné aux femmes l'opportunité d'exposer de manière beaucoup plus visible les oppressions qu'elles subissent quotidiennement. Dialmy (2010) utilise le concept de « transition sexuelle » comme concept théorique où le religieux ne serait plus la seule référence qui fournit une orientation en matière de pratiques sexuelles.

Les réseaux sociaux ne sont pas le seul facteur qui a contribué à un changement « des comportements sexuels vers l'ouverture, parfois en contradiction avec les valeurs religieuses » (Dialmy et Uhlmann, 2005, 21). La modernisation partielle des pays islamiques a eu un impact sur les pratiques sexuelles conduisant à une plus grande tolérance à cet égard. Le niveau et la durée de l'éducation des filles, entraînant une baisse dans le taux des mariages précoces, l'entrée des femmes dans la vie active, l'augmentation de la contraception en dehors du mariage dans certains pays musulmans, la diffusion de l'idéologie de la consommation sexuelle à travers les médias, le chômage et la crise du logement favorisant la baisse du taux de mariage, etc. sont autant de facteurs qui ont entraîné de nouvelles conceptions de la sexualité, l'augmentation de la prostitution ou encore, l'émergence de relations sexuelles féminines prémaritales (Dialmy, 2010; Dialmy et Uhlmann, 2005, 22).

Certaines avancées sur le terrain juridique ont également vu le jour, tel qu'au Liban, par exemple, où l'article 522 du Code pénal qui permettait à un violeur d'échapper à une condamnation s'il épousait sa victime a été abrogé en 2017 (Kebbi et al, 2021). Cependant, ces avancées restent maigres lorsqu'un constat est posé sur la sexualité des femmes au Moyen-Orient, encore actuellement. Surtout lorsque, même dans les pays qui ont adopté des codes juridiques inspirés des codes européens dans certains domaines, les lois sur la famille ou le statut personnel continuent généralement à relever du droit islamique (Dunne, 1998). Les femmes voient leur sexualité « régie » par le vocable *'ayb*, signifiant « honte », endurant de « multiples pressions, sociales, religieuses, familiales ou encore politiques » (Kebbi et al, 2021).

Les discours nationalistes et islamistes ont invoqué les idéaux de la moralité islamique et de l'authenticité culturelle pour contrôler et canaliser le changement (Dunne, 1998, 10). Le domaine de la sexualité est alors devenu l'un des éléments fondamentaux de l'application du concept de « musulmanité ». Ce concept suggérerait, à tort, une homogénéité entre des communautés dont la compréhension de l'Islam peut varier considérablement. La conception de l'Islam serait vue comme quelque chose de monolithique afin d'établir des vérités totalisantes. Ce concept est surtout utilisé par les programmes politiques conservateurs afin de mettre en place une « société islamique idéale » s'appuyant, notamment, sur la répression sexuelle des femmes et des sexualités stigmatisées, en particulier. Ainsi, cette idée de « musulmanité » tend à renforcer les discours d'exclusion et à souligner que le comportement

personnel et les normes sociales, notamment dans le domaine sexuel, doivent refléter les « valeurs musulmanes » (Helie, 2012, 3-4).

En contraste avec les siècles précédents, les recherches sur la sexualité dans les États de l'aire musulmane et les États comptant une importante population musulmane restent rares, malgré le besoin d'études que d'aucuns considèrent comme urgent dans le domaine. Les chercheurs qui décident de combler cette lacune dans ce domaine de connaissances se retrouvent isolés et enclins à des menaces ou de la persécution, car ils dérangent tout un nombre d'activistes pour qui la sexualité reste un tabou intellectuel et/ou politique. Même pour les mouvements féministes arabes, ce sujet qu'est la sexualité, concernant entre autres les relations sexuelles avant le mariage ou les pratiques sexuelles homosexuelles, reste un sujet où une tendance au silence est la norme. Ces mouvements cherchent l'équité et l'égalité entre les sexes notamment dans le monde arabe, mais ne cherchent pas à revendiquer explicitement le droit des femmes au plaisir sexuel (Dialmy et Uhlmann, 2005, 29). Concernant les dirigeants politiques et la société en général, tout changement par rapport aux normes qui régissent la sexualité des femmes est considéré comme une menace pour l'État, la religion et la société car la sexualité est intimement liée aux systèmes de pouvoir et de domination dans la société (Ahmed-Ghosh, 2012, 377).

Ces mêmes dirigeants et sociétés considèrent généralement l'égalité des sexes et l'émancipation dans le domaine sexuel comme des produits d'inspiration « occidentale ». L'égalité et la pluralité des genres sont vus, par les islamistes et conservateurs d'autres bords politiques des communautés musulmanes, comme des impositions de « l'Occident », ce qui les motive à les rejeter (Helie, 2012, 2). Les femmes des sociétés musulmanes ont donc conçu des stratégies d'autonomisation au sein de leurs propres sociétés qui s'inspirent des traditions existantes afin de ne pas voir leurs actions rejetées, car considérées comme occidentales. Cela a pour conséquence de ne presque pas avoir vu d'évolution depuis plusieurs décennies, concernant la sexualité des femmes au Moyen-Orient.

Nous ne pouvons prétendre à l'exhaustivité complète concernant le sujet de la sexualité au vu de son ampleur et de celle de la zone géographique concernée. Cependant, il sera question d'aborder les thèmes les plus récurrents à ce sujet et de les étudier, même de manière succincte, afin d'avoir un aperçu global de la situation. L'homosexualité féminine, l'habillement, la hiérarchie entre les genres dans l'acte sexuel, l'éducation sexuelle des jeunes et, enfin, la

sexualité en dehors du mariage sont donc autant de thèmes qui trouvent leur place dans ce chapitre.

3.1. L'homosexualité féminine

Pour les communautés musulmanes, en particulier au cours des dernières décennies, la politisation de l'Islam « conservateur » a eu un impact marqué sur les relations homosexuelles par l'imposition de codes moraux « islamiques » stricts (Ahmed-Ghosh, 2012, 377). Classiquement, l'Islam interdit strictement l'union de deux personnes de même sexe sur une base coranique, considérant toute activité sexuelle en dehors du mariage hétérosexuel comme *haram*, ou interdit (Siraj, 2012). Il qualifie même l'homosexualité de « péché » et de « déviation ». Au vu de cette intolérance de l'attitude religieuse envers l'homosexualité, il est par conséquent difficile pour les lesbiennes musulmanes de concilier leur foi et leur sexualité dans un contexte social, culturel et religieux profondément homophobe (Siraj, 2012).

Les recherches scientifiques, surtout celles menées par des femmes, sur l'homosexualité des femmes musulmanes sont rares (Dunne, 1998 ; Peirce, 2009 ; Siraj, 2012). De plus, le Coran, les hadiths⁸ et les textes interprétatifs ne font que peu mention de l'homoérotisme féminin et il n'existe aucun consensus sur une mention coranique, ou non, de l'activité homosexuelle féminine (Siraj, 2012, 451). Les relations homosexuelles entre femmes sont donc encore moins bien comprises que celles entre hommes et sont parfois la cible de recherches conduites par des hommes qui ne comprennent pas eux-mêmes le sujet et qui contribuent seulement à continuer de propager les clichés (Peirce, 2009, 1332). Dans son livre, *Un parfum de cannelle* (2013), Samar Yazbek participe à abandonner ces clichés en se soumettant à de nombreuses descriptions des pratiques homosexuelles entre Hanan, sa protagoniste principale, et deux femmes différentes, Alya, sa servante (pp. 60, 84) et Nâzek, son amie qu'elle rencontre lors d'une sortie avec son mari dans des pièces séparées (pp. 83, 84, 107).

En termes d'homosexualité, il est important de comprendre le rôle central que joue la pénétration dans la conception du sexe dans l'Islam (Dunne, 1998). Cela a pour conséquence que, bien que l'homosexualité féminine soit considérée comme une transgression pour les

⁸ Selon le dictionnaire Larousse (2021), les hadiths dans la religion islamique correspondent aux recueils « des actes et paroles de Mahomet et de ses compagnons, à propos de commentaires du Coran ou de règles de conduite ».

quatre écoles de jurisprudence islamique (Hanbali, Hanafî, Maliki et Shafî), elle ne subisse pas la règle de Hadd⁹ car les rapports sexuels ont lieu sans pénétration (Siraj, 2012). De même, puisqu'il n'y a pas de pénétration, l'homosexualité féminine n'est pas toujours considérée comme une pratique sexuelle à part entière (Salvaire, 2016).

1.3.1 « [...] à présent, chacune avait sa maîtresse attitrée, sa petite amie. Comme elles ne fréquentaient que des femmes, leur secret était bien gardé. Les maris étaient rassurés de les savoir entre elles. Ils sentaient bien que ces amitiés cachaient quelque chose, mais tant que personne n'y trouvait à redire, elles restaient tolérables. En revanche, dès les premiers commérages, toute relation devait cesser ». (Yazbek – p.79)

Dans *Un parfum de cannelle* (extrait **1.3.1**), il y est décrit une certaine tolérance envers l'homosexualité féminine, « tant que personne ne le sait ». Cette tolérance vient probablement du fait que l'homosexualité féminine ne soit pas associée à de « véritables » pratiques sexuelles. Hanan peut alors la vivre en toute impunité en compagnie de ses « amies », tant que cela reste privé et secret.

Dans l'espoir d'éradiquer l'homosexualité, l'État encourage et finance des opérations de réassignation sexuelle (Ahmed-Ghosh, 2012). L'homosexualité, qu'elle soit féminine ou masculine, est encore vue comme une maladie à guérir grâce à des antidépresseurs, des leçons de moralité et/ou des thérapies de réorientation sexuelle (Salvaire, 2016). Le discours qui entoure l'homosexualité la dépeint réellement comme une anomalie et une maladie, ce qui a provoqué une pathologisation de l'homosexualité et empêche les homosexuels d'obtenir la pleine « citoyenneté religieuse » (Siraj, 2012, 452).

1.3.2 « En plus, maintenant que tu vas devenir musulmane, tu vas devoir arrêter de copiner avec ces anormaux. Qu'Allah les aide à guérir. » (Haddad – p.233)

Dans *Le livre des reines* (extrait **1.3.2**), Qamar rencontre celui qui deviendra son futur mari, Beshir Kizlar, un Turc musulman. Avant cela, dans le camp de réfugiés où elle était, elle s'était rapprochée de Moodi, un jeune homosexuel. Un jour, il est retrouvé mutilé et attaché

⁹ Dans le droit islamique (*fiqh*), interprétatif de la « Loi islamique » (*Sharia*), il existe des infractions connues sous le nom d'infractions Hadd. Ce sont des crimes passibles de peines spécifiques, telles que la lapidation, le fouet ou l'amputation d'une main (Steiner, 2002).

aux portes du camp, assassiné. Le discours que tient Beshir après la mort de Moodi illustre bien ces attitudes à l'égard des homosexuels, hommes et femmes. Ils sont considérés comme des anormaux qui doivent se faire soigner. Qamar, pourtant elle-même se définissant comme pansexuelle, ne reprendra pas son futur mari sur sa façon de s'exprimer.

Ce discours haineux envers la communauté LGBTQ+ a eu pour conséquence un développement mondial, depuis le début des années 2000, de plusieurs organisations LGBTQ+ musulmanes et de groupes de soutien afin de mobiliser les gens, combattre l'homophobie religieuse et lutter pour être reconnus par la société (Siraj, 2012, 452). Le Liban est le pays le plus actif en termes de soutien à la communauté LGBTQ+ grâce à ses groupes de soutien, son magazine, « Barra », sur la diversité sexuelle dans le monde arabe ou encore son premier centre de santé sexuelle, « La Marsa » (Salvaire, 2016).

Internet a également grandement permis de libérer la parole de la communauté LGBTQ+, la rendant beaucoup plus visible. Des sites de rencontre ont permis de briser certains tabous et ont mis en place des dispositions pour protéger les membres LGBTQ+ dans les pays où être homosexuel est illégal, en empêchant la prise de captures d'écran, par exemple. De nombreuses plateformes ont également émergé pour appréhender de manière pédagogique les problématiques liées à la cause LGBTQ+, en arabe et/ou en anglais. Certains mots comme « transgenre », « bisexuel », « non-binaire », etc. sont maintenant traduits en arabe, ce qui permet à ceux et celles qui se reconnaissent dans ces catégories de s'assumer pleinement dans leur propre langue (Kebbi et al, 2021).

1.3.3 « *Il s'avéra qu'elle était bisexuelle. 'Mais je préfère le terme pansexuelle', expliqua-t-elle un jour à son ami Moodi. Elle avait vu dans la matinée sur son téléphone une vidéo YouTube dans laquelle une pop star se définissait ainsi.* » (Haddad – p.231)

Dans *Le livre des Reines* (extrait 1.3.3), Qamar représente bien cette génération qui s'informe de plus en plus grâce aux réseaux sociaux et Internet. Elle a réussi à mettre des mots sur la manière dont elle se considérait, pansexuelle, grâce à une vidéo YouTube qu'elle a regardée.

Cependant, les réseaux sociaux ont aussi été utilisés par les organes étatiques pour étendre leur répression en utilisant des faux comptes et des logiciels de surveillance afin de

réduire les membres les plus actifs au silence. En 2020, des Égyptiennes ont été condamnées à 3 ans de prison pour « incitation à la débauche » après avoir publié des vidéos de danse sur TikTok (Kebbi et al, 2021).

3.2. L'habillement

3.2.1. La modestie ou *hay'a*

Le concept de modestie ou *hay'a* est physiquement lié à la '*awra*, soit « ce qui doit être couvert », en public, et qui correspond aux parties considérées comme « privées » du corps d'un être humain. Pour les hommes, la '*awra* va du nombril au genou ou à la mi-cuisse, dans certaines règles. Pour les femmes, elle est plus étendue et dépend du fait qu'elle se trouve en compagnie de personnes faisant partie de son *mahrem*¹⁰ ou non. Si elle est en compagnie d'hommes qui ne font pas partie de son *mahrem* ou de femmes qui ne sont pas musulmanes, la '*awra* correspond à l'entièreté de son corps, excepté son visage et ses mains. Ensuite, il existe différentes catégories de *mahrem* avec chacune des parties de corps que la femme peut dévoiler ou non. Cependant, le dos, l'abdomen, les cuisses et les parties intimes ne peuvent jamais être exposées, sauf devant le mari (Boulanouar, 2006, 135). La pudeur, dont la pudeur vestimentaire est une composante, occupe donc une place centrale dans l'Islam et tous les comportements autorisés découlent de ce concept de *hay'a* (Boulanouar, 2006).

1.3.4 « *Ah ! Voilà une tenue correcte, ma fille. - Nouzha sourit : 'Comment ça, correcte ? - C'est-à-dire pudique et discrète. [...]'* » (Khalifa – p.129)

1.3.5 « *Hanan [...] reste là, debout, dans sa tenue de dentelle qui ne cache presque rien de sa nudité* ». (Yazbek – p.10)

Dans *L'impasse de Bab Essaha* (extrait **1.3.4**), Sitt Zakia, une accoucheuse du village qui est déjà âgée, fait une remarque sur la tenue de Nouzha. Cet extrait illustre bien l'importance du concept de modestie, très présent dans les communautés musulmanes, où les filles doivent porter des habits pudiques et discrets. L'extrait **1.3.5** d'*Un parfum de cannelle* montre que ce concept de modestie est particulièrement opérant en public, c'est-à-dire en compagnie d'inconnus. Ici, Hanan se permet de porter une tenue qui dévoile beaucoup de parties de son

¹⁰ Mahrem signifie les membres de sa famille et ceux qui ne pourront jamais se marier avec elle.

corps, mais seulement parce qu'elle est seule et que personne ne la voit, à part peut-être son mari.

Dans le Coran, les deux vêtements mentionnés pour les femmes sont le *khimar*, classiquement associé à un voile sur la tête, et le *jilbab*, classiquement associé à une longue robe. Ils n'ont pas été introduits par l'Islam mais faisaient déjà partie des vêtements de l'époque (Boulanouar, 2006). Dans *Le livre des reines* (extrait 1.3.6), le jilbab est mentionné. Cela correspond donc aux noms que l'on retrouve dans le Coran :

1.3.6 « *Toutes les femmes étaient nues. Bien plus belles que dehors, quand elles disparaissaient sous leur long jilbab noir.* » (Yazbek – p.98)

Cependant, malgré un discours islamique qui vise à désexualiser les corps féminins dans les espaces publics, la représentation corporelle compte pour de nombreuses femmes. Certaines, parmi les plus jeunes, veulent construire leurs corps en suivant un régime, en s'habillant et en se maquillant comme elles l'entendent. Elles veulent le rendre « socialement présentable » (Sadeghi, 2008, 259), en négociant avec les normes. Plusieurs personnages du corpus portent des vêtements de style occidental, comme un simple jean bleu et une chemise blanche, par exemple (Yazbek, 2013, 26). Il est également fait mention de maquillage. Les autrices sont donc conscientes des évolutions des normes, qu'elles ont retranscrites dans leurs livres.

3.2.2. Le voile

Les raisons de porter le voile sont nombreuses et divergent d'une femme à l'autre. Certaines y voient un acte d'adoration et de soumission à Allah (Boulanouar, 2006) alors que d'autres le voient comme un fardeau qui leur est imposé afin d'empêcher les hommes de pêcher (Al-Ghafari, 2014). Être voilée, c'est appréhender de manière plus détendue la relation avec les hommes car cela permettrait, selon ces femmes, de réduire le risque d'agression sexuelle (Sadeghi, 2008). Certaines portent le voile afin de se conformer aux exigences légales ou familiales mais ignorent intentionnellement l'esprit de la loi ou de la norme familiale. Les femmes ne sont plus aussi dociles face aux normes traditionnelles que les générations précédentes sans être pour autant considérées comme radicalement modernes en termes de rupture avec les conventions sociales du passé (Sadeghi, 2008, 250).

1.3.7 « *Elle n'avait pas l'habitude de se dévoiler devant les étrangers : elle savait que cela la ferait brûler dans les flammes de l'enfer* » (Yazbek p.36)

Dans *Un parfum de cannelle* (extrait **1.3.7**), Alya n'ose pas se dévoiler devant Hanan, qui est pour elle encore qu'une étrangère. Elle porte le voile car son père le lui a imposé, les quelques pages précédentes font d'ailleurs mention de l'injonction parentale concernant le fait qu'Alya ne doit pas enlever son voile lorsqu'elle sort.

3.3. La hiérarchie entre les genres dans l'acte sexuel

Les régimes culturels arabes traditionnels s'accordent pour considérer l'ordre sexuel comme étant binaire et hiérarchique. Les hommes sont considérés comme rationnels et capables de se contrôler alors que les femmes sont émotionnelles et manquent de contrôle, surtout lorsqu'il s'agit de sexe. Ce constat implique donc une hiérarchie sociale où les hommes, autonomes et dominants, contrôlent le corps des femmes, contrôlées et subordonnées (Dunne, 1998, 9 ; Peirce, 2009).

1.3.8 « *Petite fille, on ne m'avait pas assez appris à dire non [...]. On demandait trop aux petites filles d'être tolérantes, obéissantes et soumises à leurs maris* » (Agha Malak – p.293)

1.3.9 « *Personne ne lui a appris à cracher sur son oppresseur. On ne lui a appris qu'à obéir.* » (Haddad – p.13)

Dans le corpus entier, cette notion de hiérarchie et donc de soumission féminine est très présente. Les extraits **1.3.8** et **1.3.9**, provenant respectivement de *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* et du *livre des reines*, ne sont que des exemples parmi tant d'autres pour démontrer que l'apprentissage de cette hiérarchie de genre commence dès l'enfance. Dans les livres, toutes les protagonistes ont été formatées dans leur enfance pour obéir et se soumettre à leur mari, sans poser de question.

La femme est donc considérée comme un véritable disciple sexuel obéissant qui découvre le sexe grâce à son mari, son maître. La domination doit également être physique, si

bien que les juristes et les érotologues estiment que la « position du missionnaire », où l'homme est couché sur la femme, est la position optimale lors de l'acte sexuel (Dialmy, 2010, 6). Dans *Le livre des reines* (extrait 1.3.10), cette notion de domination lors de l'acte sexuel est abordée. Les femmes redoutent ce que leur mari leur fera une fois dans l'intimité d'une chambre :

1.3.10 « *Qayah ne craignait [...] l'obligation physique qu'elle aurait à l'égard de son époux ; Elle ne savait que trop bien ce qu'un homme aime faire du corps d'une femme. [...] l'un agit, l'autre subit.* » (Haddad – p.17)

Traditionnellement, le rôle de la femme en matière sexuelle était exclusivement de satisfaire son mari et de produire un grand nombre de descendants mâles. A l'heure actuelle, le plaisir de la femme est de plus en plus accepté et pris en compte (Dialmy, 2010). Cependant, l'attitude de la société continue à privilégier le désir sexuel des hommes aux dépens de celui des femmes. Encore aujourd'hui, en Iran par exemple, la majorité des hommes pensent qu'en cas de besoin sexuel, leur partenaire est supposée y répondre, qu'elle le veuille ou non (Sadeghi, 2008, 255). De plus, le régime patriarcal arabe continue d'établir une distinction entre ce qu'il considère comme une femme respectable, l'épouse et la mère, et les autres (prostituées, amantes, etc.). Il est rare que les épouses et les mères insistent sur leur droit au plaisir sexuel, tel qu'il serait accordé par la Sharia, comme l'avancent Dialmy et Uhlmann (2005, 20).

1.3.11 « *La fertilité, c'est à cela qu'on jugeait la valeur d'une femme. Cela et sa capacité à contenter son époux et à répondre à ses désirs* » (Haddad – p.71)

1.3.12 « *Pour aller au paradis, la femme doit satisfaire son homme au lit.* » (Yazbek – p.42)

Dans *Le livre des reines* (extrait 1.3.11), lorsque Qayah n'arrive pas à avoir d'enfants, sa belle-mère, Fadwa, le lui reproche. Le rôle premier de Qayah est donc bien de fournir une descendance à son mari, avant de penser à sa propre sexualité. Elle doit également penser à satisfaire ses désirs à lui, plutôt que d'écouter les siens. Dans *Un parfum de cannelle* (extrait 1.3.12), cela va encore plus loin car on associe même le paradis au fait de satisfaire l'homme au lit.

3.4. L'apprentissage sexuel

Dans les sociétés musulmanes, l'éducation sexuelle des enfants et des adolescents est considérée comme dangereuse car elle vise des êtres vulnérables qui pourraient, par cette éducation, s'éveiller sexuellement de manière prématurée, ce qui porterait atteinte à leur identité religieuse. La sexualité est donc en grande partie invisibilisée, niant tout simplement la sexualité des adolescents et leur pouvoir d'action sexuel (Tabatabaie, 2015). Afin d'empêcher toute sexualité de se manifester, les sociétés musulmanes recourent à des stratégies de contrôle, limitant l'exposition des adolescents au monde de la sexualité en les maintenant dans un environnement islamique modeste déssexualisé, de préférence avec une séparation des sexes. Les adolescents non seulement ne reçoivent pas d'éducation sexuelle mais, en plus, ne sont pas considérés comme assez mûrs pour prendre des décisions indépendantes et informées en matière de sexe (p.280).

Le problème ne viendrait pas de la religion en elle-même mais, encore une fois, de l'interprétation stricte qui en est faite par ceux qui sont supposés devoir l'enseigner, c'est-à-dire les parents. Souvent, faute de recevoir une éducation sexuelle des autres, les jeunes essaient de l'obtenir par eux-mêmes, via Internet, notamment. Grâce aux réseaux sociaux, les jeunes, et surtout les femmes, se sentent plus libérés afin de pouvoir poser toutes les questions qui les préoccupent concernant ce sujet. Il est également question de consommation de contenus pornographiques en ligne (Kebbi et al, 2021).

1.3.13 « Elle était alors dans sa quinzième année. Seules les discussions avec ses camarades de classe [...] lui apprenaient à devenir femme. De cet art si compliqué, sa mère ne lui avait rien transmis » (Yazbek – p.121)

Dans *Un parfum de cannelle* (extrait **1.3.13**), Hanan explique qu'elle n'a jamais reçu aucune éducation sexuelle de la part de ses parents. Elle a tout appris grâce à ses camarades de classe, des sorties au hammam, etc. À l'époque, Internet n'existait pas pour Hanan. Cependant, Internet est cité à plusieurs reprises dans d'autres livres, par exemple *Le livre des reines* de Joumana Hadad (2019). Comme mentionné antérieurement, Qamar parvient à comprendre son identité sexuelle grâce aux réseaux sociaux.

3.5. La sexualité en dehors du mariage

L'Islam ne reconnaît que les relations hétérosexuelles dans le cadre du mariage et du concubinage légal. Tout autre comportement sexuel est illicite (Dunne, 1998). Cependant, cela ne correspond pas à la réalité d'aujourd'hui, notamment avec la tendance à l'augmentation de l'âge moyen au premier mariage dans tout le monde musulman (Dialmy et Uhlmann, 2005). L'activité sexuelle non-maritale a pris de l'ampleur et commence souvent à un âge précoce. Cela est plusieurs fois illustré dans le corpus car de nombreuses protagonistes ont des relations extraconjugales. Ici, il s'agit notamment de relations à des âges postnuptiaux mais des exemples à des âges prénuptiaux seront également fournis dans les paragraphes ultérieurs. Dans *Un parfum de cannelle*, Hanan a une relation avec sa servante, Alya, qui a elle-même une relation avec le mari de Hanan, Anouar. Dans *Le livre des reines*, Qadar a une relation extraconjugale avec Omar, un homme rencontré lors d'une manifestation, alors qu'elle est mariée à Fouad.

Même si les « tests de virginité » ne sont plus fréquents, présenter un drap nuptial tâché de sang « reste un gage d'honneur et de respectabilité aux yeux d'une partie de la société » (Kebbi et al, 2021). Il est donc préférable pour un homme d'épouser une vierge. La virginité permet à l'homme de contrôler le corps et la sexualité de la femme car elle n'aura ainsi aucun lien avec un précédent amant et n'aura pas tendance à prendre l'initiative dans la relation sexuelle, laissant la position de domination à son mari (Dialmy, 2010).

1.3.14 « Elle le laissait baisser son pantalon, lui embrasser les seins, mais jamais s'approcher de l'endroit dangereux, de ce creux qui pouvait faire d'elle la honte de ses parents » (Yazbek – p.50).

Dans *Un parfum de cannelle* (extrait **1.3.14**), Alya sait jusqu'où elle peut aller sans que cela ne lui porte préjudice dans le futur. De plus, cette mention de « *honte de ses parents* » démontre bien qu'il s'agit plus de ne pas toucher à l'honneur de la famille, plutôt que d'une abstinence qui compterait réellement pour les femmes.

Puisque le principe de virginité, et donc de conserver l'hymen intact pour la femme, reste important, les pratiques sexuelles prémaritales ne signifient pas toujours des rapports sexuels complets mais conduisent à des pratiques alternatives : relations anales ou orales (Dialmy et Uhlmann, 2005, 24). Lorsque l'hymen est déchiré, les femmes ont de plus en plus

recours à sa restauration artificielle par intervention chirurgicale, soit de manière durable par hyménoplastie, ou de manière provisoire avant de se marier par hyménorrhaphie. Il est cependant difficile de quantifier le phénomène de manière précise car les statistiques concernant ces interventions sont rares (Kebbi et al, 2021).

La sexualité prémaritale, ou tout simplement hors mariage, subit également un double standard de la moralité patriarcale qui est plus tolérante envers les hommes qu'envers les femmes. Par exemple, dans une étude menée en Tunisie, 80% de jeunes hommes célibataires déclaraient avoir déjà eu une activité sexuelle, contre seulement 2% de leurs équivalents féminins (Dialmy et Uhlmann, 2005, 24). De même, certains hommes n'hésitent pas à coucher avec des femmes divorcées, mais ne les épouseront jamais car elles ont déjà « appartenu » à quelqu'un d'autre auparavant (Kebbi et al, 2021). En Iran, la majorité des hommes pensent qu'un homme est autorisé à avoir des relations avant le mariage, ce qui n'est pas vrai dans le cas de la femme (Sadeghi, 2008). Alors qu'il avait été affirmé antérieurement que les hommes étaient considérés comme rationnels et capables de se contrôler à l'inverse des femmes (Dunne, 1998 ; Peirce, 2009), ce double standard provient du fait que les hommes sont considérés comme moins capables de contrôler leurs désirs et leurs pulsions. Ils auraient donc le droit d'être sexuellement actifs, à l'inverse des femmes, considérées comme plus responsables et réfléchies (Sadeghi, 2008). Cette contradiction entre deux discours opposés d'acteurs laisse à penser que les hommes ont tendance à ajuster le discours en fonction de ce qui leur convient le mieux afin de pouvoir jouir d'une sexualité sans restriction pendant que les femmes restent enfermées dans de nombreux interdits.

Partie 2 : Dénoncer la condition des femmes au Moyen-Orient

Selon Jean-Paul Sartre, figure emblématique de l'écrivain engagé, « un texte n'est jamais neutre par rapport à l'époque où il est écrit » (Agha Malak et Bolduc, 2017) car il offre toujours une vision particulière du monde. L'auteur ou l'autrice choisit ce qu'il ou elle va dire et choisit comment il ou elle va le dire. Par conséquent, tout récit est porteur de valeurs et d'intentions (Reuter, 2016) et peut permettre d'inculquer un modèle qui remettrait en cause ce que le lecteur pense en faisant appel à son esprit critique. À travers sa lecture, le lecteur procède alors à une prise de conscience en se basant sur le contenu de l'œuvre. De façon générale, l'œuvre littéraire est donc une œuvre à but social qui vise à conscientiser son lecteur. (Kantagba, 2016).

En tant que telle, l'œuvre littéraire s'intéresse aux problèmes de la société en y proposant sa propre interprétation. La littérature est donc un support privilégié pour se forger une vision de la société et explorer les questions sociales qui agitent le monde (Annabac, 2016). Par son roman, l'écrivain ou l'écrivaine invite le lecteur à partager sa vision du monde en le poussant à en faire évoluer sa propre conception (Annabac, 2016). Par cela, il ou elle devient une sorte de guide pour le lecteur, occupant une position à la fois dominante et marginale par rapport au reste de la société (Camus et Dupont, 2012, 177). Par ailleurs, c'est comme cela que l'autrice Ezza Agha Malak est qualifiée dans l'ouvrage de Oktapoda (2011), qui étudie ses œuvres.

Chapitre 1 : La littérature engagée et l'argumentation indirecte

En opposition au purisme esthétique et à la posture d'isolement qui l'accompagne, l'engagement en littérature se veut être pour l'écrivain ou l'écrivaine « un devoir d'intervention directe dans les affaires du monde » (Nicolas-Pierre, 2016, 338). S'engager en littérature ne relève donc plus seulement d'un projet strictement esthétique, mais se double d'un projet éthique où l'auteur ou l'autrice se sert de son action afin de transmettre une visée morale (Nicolas-Pierre, 2016). Il ou elle utilise sa plume comme une arme pour dénoncer les injustices

en dressant un tableau critique de la société dans le but de la transformer (Herzberger-Fofana, 2000).

Par conséquent, un écrivain engagé est, par définition, un écrivain qui prend position, témoigne, dénonce et met son talent au service d'une cause. L'écrivain n'est alors plus un simple spectateur du monde mais agit pour en influencer le cours via une position bien définie. Cette position peut être par rapport à un contexte politique, religieux ou encore social. Son but est de guider ses lecteurs vers un engagement similaire au sien ou bien simplement de sensibiliser le public à la cause qu'il défend (Le Texier, 2016).

La littérature de fiction incarnant des valeurs singulières, le roman apparaît comme le lieu textuel privilégié de l'engagement. Selon Benoît Denis (2000), de tous les genres narratifs, le roman semble le plus naturellement engageable car l'esthétique réaliste qui le constitue en fait un support idéal pour une prise de position engagée sur le réel (Nicolas-Pierre, 2016). Via l'utilisation du roman, l'écrivain ou l'écrivaine aura recours à l'argumentation indirecte qui mêle le plaisir du récit et de la réflexion puisque l'auteur ou l'autrice s'exprime dans un cadre fictif (Logacheva, 2019). Les sujets sérieux sont abordés mais de façon « fictive » en incitant le lecteur à tirer lui-même des réflexions de sa lecture (Annabac, 2016). Le recours à la fiction permet de libérer la parole et les écrivains ou écrivaines peuvent alors incarner leurs théories dans des personnages fictifs, inspirés de personnes réelles (Fortier et Monqid, 2017). La duplicité de l'engagement consiste donc en un va-et-vient entre la mise en avant de l'auteur et l'utilisation des ressources et des séductions qu'offre la littérature (Denis, 2000, 48). Sans renoncer à ses attributs, la littérature cherche à devenir partie prenante du débat sociopolitique (Denis, 2000, 22).

Chapitre 2 : Dénoncer le patriarcat

A l'heure actuelle, les femmes ne sont plus empêchées de produire une œuvre intellectuelle ou artistique originale. Au même titre que les hommes, elles peuvent désormais faire passer de nouvelles idées ou même les inventer elles-mêmes (Camus et Dupont, 2012). La littérature engagée peut dès lors servir à mettre la femme au premier rang des préoccupations et dénoncer toute forme d'oppression qui entrave son épanouissement (Herzberger-Fofana, 2000), à commencer par le patriarcat.

Selon Van Enis (2021), le patriarcat est un concept bien utile pour nommer l'oppression. Il correspond au « système dans lequel nous vivons toutes et tous, système de domination des femmes par les hommes » et où, de fait, le pouvoir appartient aux hommes. Au-delà du Moyen-Orient et du monde musulman en général, « toutes les religions, monothéistes et polythéistes, sont structurellement et ontologiquement patriarcales et servent les intérêts des hommes en justifiant leur domination sur la femme » (Agag-Boudjahlat, 2018). Dans de nombreux pays musulmans, la législation portant sur le statut personnel et la famille se fonde sur la référence à la Loi islamique, amendée en fonction des besoins politiques locaux, mais qui ne favorise jamais les femmes car elle ne les conçoit pas « hors du cadre de la famille patriarcale » (Minces, 1980, 154).

2.1. Parcours des autrices

Les quatre romancières ont toutes un parcours qui justifie leur engagement pour lutter contre le patriarcat et elles visent toutes à dénoncer la condition des femmes dans leur pays d'origine. Faute d'interviews, l'unique portrait le plus complet est celui de l'autrice Ezza Agha Malak. Pour les trois autres, les données ont été récoltées sur des sites internet ou via d'anciennes interviews.

Joumana Haddad

Joumana Haddad est née en 1970 au Liban, dans une famille chrétienne et a connu la guerre civile de 1975 à 1990 (Dauphin, 2019). Dès ses 6 ans, elle a assisté à la torture d'un voisin musulman appelé Hussein dans un quartier de Beyrouth. Un combattant l'a attaché au pare-chocs d'une voiture avec une corde pour ensuite faire des allers-retours dans la rue. De nombreuses personnes du quartier ont assisté à la scène sans rien faire, et elle en a été dégoûtée. Dégoût, honte et indignation sont devenus le carburant de son combat contre toutes formes d'injustices et de préjugés (Haddad, 2019, 266)

En 2018, elle se porte candidate aux législatives au Liban. Elle milite pour un État laïc, les droits des femmes, la liberté d'expression et contre le confessionnalisme, surtout concernant les lois du statut personnel (Dauphin, 2019). Elle reste en effet très critique à l'égard du système confessionnel du Liban qui, selon elle, se fait au détriment des femmes car ce sont encore des

tribunaux religieux qui traitent des affaires familiales. Elle milite pour une loi civile au Liban (Arab Women's Solidarity Association-Belgium, 2014). L'idéal serait pour elle de séparer la religion de l'État (Vantroyen, 2019).

En plus de cela, elle a créé une association « *Men for Women* » dans le but de produire des hommes féministes dans le monde arabe (Arab Women's Solidarity Association-Belgium, 2014). Selon elle, les mères participent au maintien de la société patriarcale. Alors qu'elles pensent donner de l'amour à leurs fils, elles ne font que leur donner une permissivité (Vantroyen, 2019). Son association peut aider à aller au-delà de cela.

Elle est poète, journaliste, essayiste et romancière et se revendique comme féministe. Elle est par ailleurs considérée comme une figure emblématique du féminisme arabe (Dauphin, 2019). Pour elle, le livre est une arme et il est important de s'en servir pour toucher les gens afin de véhiculer ses idées (Vantroyen, 2019). Dans ses romans, elle n'hésite pas à critiquer le patriarcat et la religion, qui auraient favorisé le machisme, mais l'auraient aussi sacralisé et institutionnalisé (Dauphin, 2019). Puisque la voix de la femme a été ainsi confisquée, elle se fait le devoir de reprendre le pouvoir par les mots (Arab Women's Solidarity Association-Belgium, 2014).

Sahar Khalifa

Sahar Khalifa est née en 1941 en Cisjordanie et a vécu dans les territoires palestiniens occupés. Après avoir étudié la littérature anglo-saxonne aux États-Unis, elle revient en Palestine en 1988 et fonde le Centre d'études féminines, en plus de deux autres centres à Amman et Gaza (Ghosn, 2010). Elle est considérée comme l'une des autrices palestiniennes les plus importantes de sa génération.

Dans la majorité de ses romans, les personnages féminins occupent une place centrale afin de s'insurger contre la condition d'éternelle soumise à la tutelle abusive de l'homme dont sont victimes les femmes. Dès son premier roman *Nous ne sommes plus vos esclaves* (1974), Sahar Khalifa se révolte contre l'injustice des mœurs et des croyances de sa société (Ghosn, 2010). De manière générale, son attention est principalement portée sur le scandale de l'occupation, la condition des femmes palestiniennes et l'effritement de leur vie quotidienne.

Selon l'autrice, l'occupation et la priorité donnée à la survie immédiate qui a lieu dans les territoires occupés entravent le militantisme féministe. De plus, de moins en moins de gens lisent en Palestine, notamment à cause des affrontements politiques mais aussi de l'inflation. Ce manque d'accès à la lecture est également une entrave à la lutte car il empêche les écrivains ou écrivaines de faire passer leurs idées à travers leurs romans, comme cela est le cas pour Sahar Khalifa et la condition des femmes (Ghosn, 2010).

À la lumière de son parcours, Sahar Khalifa paraît donc fortement engagée pour la cause des femmes à travers ses romans. Cependant, il n'y a eu aucune indication selon laquelle elle se considérerait elle-même comme engagée, ou bien féministe. Les preuves rassemblées amènent à le croire mais il aurait fallu l'interroger pour obtenir son point de vue.

Ezza Agha Malak

Ezza Agha Malak est née en 1942 au Liban, pays qu'elle quittera en 1975 au début de la guerre pour entreprendre deux thèses en France qui aboutiront à deux doctorats, en Lettres et en Linguistiques, de l'Université Lyon II (Oktapoda, 2011). La condition des femmes la révolte depuis qu'elle est toute petite, notamment depuis qu'elle a vu sa mère se pencher pour nouer les chaussures de son père, image d'une femme exploitée au profit de l'homme. Adolescente, elle prenait l'habitude de noter tous les faits quotidiens dans un journal intime afin de ne rien oublier et de pouvoir s'en resservir plus tard (cf. annexe 2).

Dans tous ses écrits de manière générale, elle dénonce les violences de la guerre et porte un regard critique sur la condition des femmes dans la société patriarcale ainsi que sur les systèmes politiques et religieux qui règnent dans le monde, en général, et au Liban, en particulier (Oktapoda, 2011, 167). L'autrice s'oppose au « machisme des hommes de loi et de foi » (p.127) et rejette l'application des lois religieuses car, selon elle, ces lois peuvent être l'objet de fausses pratiques. D'après Ezza Agha Malak, au Moyen-Orient, les droits de la femme sont arnaqués et l'homme ne l'aide pas à les récupérer ni même à les revendiquer car il perdrait ses privilèges que les lois aussi bien religieuses que civiles lui ont accordés (Benazeth, 2013).

Il est désormais évident qu'Ezza Agha Malak ne reste pas neutre lors de l'écriture de ses romans et refuse de renoncer à « ses propres convictions de tolérance et de justice » (Agha

Malak et Bolduc, 2017, 88). Pour elle, le roman devient une « forme de révolte » qui « libère une parole critique contre les lois religieuses intransigeantes [...] et ses principes antiféministes » ainsi que sur la société patriarcale, en général (Oktapoda, 2011, 129). Ezza Agha Malak a déjà été exposée à des poursuites judiciaires à la suite de la publication de certains de ses romans, notamment *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth*. Cependant, puisqu'elle camoufle lieux et noms, elle n'a jamais été inquiétée (Agha Malak et Bolduc, 2017). Si elle continue, c'est parce qu'elle considère qu'on écrit pour dire quelque chose, et que l'écrivain doit assumer sa responsabilité dans l'histoire. Elle-même se considère comme une écrivaine engagée. C'est notamment l'affaire Dreyfus qui l'a poussée à refuser toutes sortes d'injustices, à prendre position et à dénoncer.

C'est en grande partie la Femme, surtout orientale musulmane, qui est fortement présente dans l'œuvre narrative malakienne et donc au centre de son écriture engagée (Agha Malak et Bolduc, 2017). Dans les œuvres d'Ezza Agha Malak, la Femme « lutte avec détermination pour son existence en tant que femme, et va à la recherche de son identité féminine. » (p.213). Il existe chez l'autrice une préoccupation constante pour la condition des femmes et les problèmes du couple qu'elle dénonce quand il le faut. Elle critique l'inégalité entre les sexes, notamment dans son pays natal, le Liban. Selon elle, le Liban reste sous le joug d'un système politico-religieux rétrograde qui empêche une émancipation sociétale, surtout à l'encontre des femmes. C'est d'ailleurs le thème central de *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (Oktapoda, 2011, p.109-110).

Pourtant, malgré ses romans centrés sur l'émancipation de la femme, Ezza Agha Malak a une certaine méfiance vis-à-vis du concept de féminisme. Pour elle, si le féminisme se définit par une société égalitaire et juste envers la femme, cette condition ne s'applique pas sur la société islamique actuelle. D'après elle, le personnage de Léa dans son roman *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* ne peut pas être « féministe musulmane » car les deux faits, « être féministe » et « être musulmane » ne sont pas compatibles. Bien que Léa condamne le machisme qui envahit sa société, il y a des lois fixes dans l'Islam qui ne font pas d'elle l'égal de l'homme (ex. la répudiation). Léa peut être considérée comme une battante qui refuse l'Islam tel qu'il est pratiqué aujourd'hui, mais elle ne parlera pas de féminisme, notion occidentale, dans l'Islam actuel. Pour Ezza Agha Malak, ce sont les religions qui doivent se réorganiser pour laisser une place au féminisme car tant que les lois religieuses resteront inchangeables, le féminisme n'aura pas sa place. L'autrice accepte de se faire considérer comme féministe dès

lors que le féminisme est défini comme le combat pour l'émancipation et la libération de la femme, afin d'atteindre l'égalité culturelle, politique, économique, sociale, juridique, et abolir les inégalités homme-femme. Cependant, elle-même ne se considérera pas en tant que tel, préférant affirmer militer par sa plume et ses idées, pour la liberté des femmes, notamment pour la laïcité encore non admise au Liban (cf. annexe 2).

Samar Yazbek

Samar Yazbek est née en 1970 en Syrie. Elle a étudié la littérature arabe qui l'a amenée à publier de nombreux romans, nouvelles ou encore scénarios de films. Sa littérature vise à révéler la vérité sur la société dans laquelle elle évolue car elle craint que le monde ne sombre dans « une amnésie collective », et il est donc du devoir de l'écrivain, ou de l'écrivaine, de s'assurer que le monde n'oublie pas, selon elle (Gairin, 2020).

L'autrice, qui est également journaliste, est considérée comme une voix importante du combat féministe. Elle se bat pour les droits humains, et ceux des femmes plus particulièrement. En effet, en 2012, elle a lancé l'ONG *Women Now for Development*, basée en France et qui vise à l'autonomisation des femmes syriennes sur le plan économique et social (Shackle, 2017). Elle a également produit de nombreux documentaires au sujet des femmes et a créé un journal en ligne féministe, *Women of Syria* (Martin, 2019).

Pour finir, en tant que journaliste, Samar Yazbek est également une grande figure de l'opposition au régime de Bachar El-Assad. Actuellement exilée en France, elle a longtemps été poursuivie par les autorités syriennes et incarcérée à plusieurs reprises. En 2011, après une énième arrestation, la police décide de la relâcher après lui avoir fait visiter les chambres de torture de la prison. Depuis, elle témoigne sans cesse contre le régime syrien, dénonçant les tortures et assassinats dont sont victimes le peuple et les insurgés syriens. C'est donc une autrice très engagée politiquement, et ce, même en dehors de ses romans (Gairin, 2020).

2.2. La notion de féministe

Bien que nous voudrions qualifier ces romancières de féministes, cette appellation est connotée de manière négative dans le monde arabe et soulève de la méfiance. Certaines ont tendance à penser que se qualifier de féministes aurait un impact sur la valeur littéraire que

revêtaient leurs œuvres (Herzberger-Fofana, 2000). Pour la plupart, elles acceptent le terme « en privé » lorsqu'il s'agit de le définir comme la défense de « la cause des femmes qui partout dans le monde sont des citoyens de second ordre » (p.346) et de se battre pour l'amélioration des conditions de vie des femmes ainsi que pour la reconnaissance de leurs droits.

Certaines rejettent également le terme car elles ne veulent pas être assimilées à du « mimétisme occidental ». En effet, le féminisme est né de revendications de femmes européennes et nord-américaines en dehors de l'expérience historique des femmes arabes et musulmanes. Par ailleurs, du fait que le concept ne tient pas toujours compte des préoccupations et besoins spécifiques de ces femmes arabes et musulmanes, celles-ci préfèrent s'en dissocier (Herzberger-Fofana, 2000).

Les romans peuvent néanmoins être lus sous la perspective féministe dans la mesure où ils évoquent les conditions de vie des femmes arabo-musulmanes et les difficultés auxquelles elles font face : violence domestique, sexualité opprimée, répudiation, etc.

2.3. Dénoncer le système patriarcal à travers le corpus

Comme Joumana Haddad l'a mentionné, le livre est une arme et les mots seraient donc, par conséquent, les balles qui viseraient à abattre le patriarcat. Plusieurs phrases ont été soulevées à travers le corpus pour montrer l'engagement des autrices envers la dénonciation du patriarcat.

2.2.1 « *Mais la prohibition concernait moins les hommes que les femmes. On était dans une société machiste qui pardonnait au mâle son mal, son délit, mais jamais à la femme.* » (Agha Malak – p.134)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **2.2.1**), Ezza Agha Malak n'hésite pas à plusieurs fois mentionner l'idée de se trouver dans une « société machiste » où l'homme est au-dessus de tout et où il peut donc tout faire. Ce passage est clairement dénonciateur d'une condition d'infériorité de la femme alors que l'homme jouit d'une souplesse des règles à son égard.

2.2.2 « *Nous les femmes, si nous ne pensons pas à nous, qui le fera à notre place ?* » (Khalifa – p.125)

Dans *L'impasse de Bab Essaha* (extrait **2.2.2**), Sahar Khalifa écrit cette phrase lors d'une discussion entre deux protagonistes féminins, mais il s'agit probablement d'un message sous-jacent pour toutes les femmes qui liront son roman. Puisque les femmes sont considérées comme inférieures, et puisque personne ne pense jamais à elles, il est impératif qu'elles prennent leur vie en main et qu'elles décident pour elles-mêmes. Ce message est un message qui vise à encourager les femmes à être égoïstes pour une fois et ne pas toujours mettre l'homme en avant, comme il a l'habitude de l'être dans la société patriarcale.

2.2.3 « [...] *et la peste soit de ces mères et ces pères qui, par lâcheté, se soumettent à ces règles sociétales et religieuses.* » (Haddad – p.134)

Dans *Le livre des reines*, Joumana Haddad prend position concernant le divorce via le personnage de Qadar. Lorsque ses parents se disputent sans cesse, mais refusent de divorcer, le personnage part dans une sorte de monologue en pensée où elle évoque notamment le passage de l'extrait **2.2.3**. Il est question pour la mère de Qadar, Qana, de ne pas divorcer car ce serait se faire mal voir par la société. Le mari, lui, s'en sortirait, étant un homme.

2.2.4 « *Elle savait que les femmes étaient nées pour souffrir, sa mère le lui avait assez dit.* » (Yazbek – p.125)

Dans *Un parfum de cannelle* (extrait **2.2.4**), Samar Yazbek se positionne clairement à travers le personnage de Hanan en soutenant que les femmes sont faites pour souffrir. Cette phrase survient après un passage où Hanan apprend qu'elle va se marier avec son cousin germain et elle s'apprête désormais à passer sa première nuit avec lui. Cette phrase dénonce la condition dans laquelle les femmes sont enfermées, mises au monde pour souffrir et prévenues par les mères qui savent ce qui les attend. Après l'extrait, Hanan dira que « *ce qu'elles avaient de mieux à faire, c'était de supporter la douleur en silence* » (Yazbek, 2013, 125).

Cependant, les autrices vont plus loin que les extraits assez explicites sur la condition des femmes et leur position vis-à-vis du système patriarcal. Elles utilisent également des techniques moins explicites, telles que les analogies animalières (comparaisons et métaphores),

les allégories et les comparaisons avec les événements politiques de leurs pays. Selon Yves Reuter (2016), la métaphore et la comparaison ne sont intéressantes que si elles sont étudiées dans le projet textuel. Il ne suffit pas seulement de les relever, mais de les intégrer dans une analyse plus développée des fonctionnements textuels de la figure de style. Il faut également analyser les effets que visent les autrices en utilisant ce genre de figures (p.73). Cela n'est malheureusement pas toujours possible à identifier car les autrices n'ont pas toujours exprimé clairement leurs intentions et le manque d'interview n'a pas permis de lever le voile sur ces inconnues. En outre, le propos qui suit ne vise pas à classer toutes les figures de style présentes dans les œuvres des quatre autrices mais à en relever certaines afin de décrire leurs fonctions vis-à-vis de la dénonciation et du combat du système patriarcal à travers le corpus.

a) Les analogies animalières (comparaisons et métaphores)

La figure d'analogie permet aux narrateurs de décrire les personnages (Fučíková, 2008). Dans le corpus littéraire mobilisé, les autrices se servent à plusieurs reprises de différentes analogies animalières afin de décrire les personnages masculins de leur récit. Souvent, ces analogies sous-entendent des propos critiques. Les autrices ne critiquent pas le système patriarcal et les hommes qui l'alimentent par des arguments explicites mais par des images (Fučíková, 2008). Les analogies animalières serviraient donc à dénoncer des comportements et des valeurs qui ne correspondent pas à ce en quoi les autrices croient.

2.2.5 « Il a craché ça, le lézard ? » (Agha Malak – p.111)

2.2.6 « On aurait dit un crocodile. » (Yazbek – p.34)

Selon la littérature arabe, les reptiles, ainsi que les insectes, sont nombreux et considérés comme nuisibles (Ducène, 2016). L'animal en général est toujours considéré par ses rapports avec l'homme : il lui est soit utile, soit dangereux (Ducène, 2016). Dans le cas du corpus, il pourrait être interprété que les autrices ont choisi les reptiles de manière délibérée. Bien qu'ils ne soient pas les seuls animaux représentés dans les analogies animales relevées au sein du corpus, ils sont tout de même les plus fréquents. Dans son rapport avec la femme, l'homme, représenté par le reptile, serait donc considéré comme dangereux. Dans les extraits de *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait 2.2.5) et *Un parfum de cannelle* (extrait 2.2.6), le lézard et le crocodile auraient donc pour fonction d'apporter une valeur négative aux personnages masculins qu'ils représentent et cela pourrait être interprété comme une mise en garde de la part

des autrices envers les femmes, les incitant à se méfier des hommes qui ressemblent aux reptiles. Cependant, cela reste de l'ordre de l'interprétation puisqu'aucune autrice n'a pu confirmer ou infirmer cette hypothèse.

Pour finir, il est important de noter qu'au Liban, comme dans la culture arabo-musulmane en général, il est très humiliant de comparer un homme à un animal. Comme Ezza Agha Malak l'affirme dans son interview (cf. annexe 3), elle voulait être humiliante par rapport à Ghâby, qui représente son ex-gendre. Les autrices utiliseraient donc les analogies animalières non seulement pour dénoncer le système patriarcal mais également comme moyen d'humilier la gent masculine ciblée par ces analogies.

b) Les comparaisons

Les événements politiques façonnent la vie et les projets des personnages des romans des autrices (Oktapoda, 2011, 151).

2.2.7 « *Le Liban est mort aujourd'hui. Mais conformément à sa longue histoire, il renaîtra de ses cendres. Il ressuscitera. Moi aussi.* » (Agha Malak – p.284)

2.2.8 « *Que je manifeste à Beyrouth contre les Syriens, moi qui suis mariée à un Syrien qui m'attend à Alep, cela a quelque chose d'absurde [...]. Peut-être étais-je aussi en train de manifester contre la présence du mari syrien dans ma vie.* » (Haddad – p.106)

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (extrait **2.2.7**), Ezza Agha Malak affirme avoir un but politique lorsqu'elle se sert de l'histoire de Léa pour faire une comparaison avec la situation au Liban. Elle adopte une attitude critique vis-à-vis de la politique libanaise et du gouvernement qui, selon elle, est le produit de la guerre avec des chefs de guerre qui n'ont plus de valeurs (cf. annexe 3). En écrivant de la sorte, elle pousse le lecteur à prendre conscience de la situation actuelle du pays tout en l'adaptant à une posture romanesque. Son roman devient alors une arme qui vise à dénoncer la bêtise d'une guerre qui lui semble injustifiable (Agha Malak et Bolduc, 2017, 13). Pour Ezza Agha Malak, la guerre a toujours été un souci littéraire et une véritable source d'inspiration (Oktapoda, 2011, 110). Dans *Le livre des reines* (extrait **2.2.8**), Joumana Haddad semble adopter une stratégie qui diffère légèrement de celle de Ezza Agha Malak. En effet, alors que la première utilisait l'histoire de son personnage, Léa, pour dénoncer le fait historique, la deuxième utilise le fait historique pour illustrer l'histoire de son

personnage, Qamar. En effet, Joumana trace un parallèle entre les tensions existantes entre Libanais et Syriens à Beyrouth et les conditions de vie de son personnage libanais, Qamar, qui doit subir la présence de son mari syrien dans sa vie. Ici, le lecteur aurait potentiellement la capacité de mieux comprendre ce qu'est en train de vivre Qamar car il pourrait le comparer à l'événement historique que sont les tensions entre Libanais et Syriens. Cependant, il n'est pas possible de le confirmer puisque l'autrice n'a pas pu être interviewée.

c) L'allégorie représentant la fin du patriarcat

La plupart des définitions s'accordent pour dire que l'allégorie est « l'incarnation d'une idée abstraite, une représentation de cette idée pour la rendre plus concrète et parlante » (Manhes, 2021). Vers la fin du roman *L'impasse de Bab Essaha*, le lecteur trouvera l'extrait suivant :

2.2.9 « Démolissez le portail, démolissez-le !" [...] Quel piège ! Quelle prison ! »
(Khalifa – p.239)

N'ayant pu interviewer Sahar Khalifa sur l'interprétation qu'elle donnerait à ces propos, il s'agit uniquement de notre propre interprétation. Évidemment, cette interprétation ne repose sur aucune base scientifique et il existerait bien d'autres manières d'interpréter l'extrait. Néanmoins, il s'agit pour nous de l'analyser dans le contexte de la lutte du système patriarcal, thème principal de ce chapitre. Selon notre analyse, le portail dans l'extrait **2.2.9**, serait ici une allégorie représentant le patriarcat et les femmes supplieraient de le démolir car il représente un piège, une prison dans lequel elles se trouvent enfermées. L'extrait arrive à la toute fin du roman, lorsque Sahar Khalifa a eu le temps d'exposer au préalable ses vues sur différents éléments, notamment le rôle de la femme dans le conflit palestinien ou encore la condition des femmes palestiniennes en général. Conclure par cette allégorie serait, pour l'autrice, l'occasion de donner un ultime message de dénonciation. Elle enjoindrait le lecteur à agir pour démolir ce piège qui enferme les femmes et qui est la principale cause de tout ce qui a été établi dans les pages précédentes.

Chapitre 3 : Argumenter en faveur des femmes – le voyage de la protagoniste principale

Pendant plusieurs siècles, les personnages étaient représentés de manière type, dans leur façon d’être et de faire – ils représentaient leur communauté ou leur peuple et étaient toujours décrits de manière identique. Ces personnages ne se transformaient pas psychologiquement et vivaient toujours les mêmes quêtes/conflits au travers d’aventures similaires (Reuter, 2016, 34-35). Concernant les femmes en particulier, elles sont longtemps restées en marge d’une histoire écrite et étudiée par les hommes. En effet, jusqu’à récemment, les femmes étaient majoritairement représentées par des hommes, et, par conséquent, leurs descriptions étaient parfois incorrectes car incomprises (May, 1981). La vision qui est donnée d’elles reste donc très traditionnelle ; elles sont souvent décrites comme ignorantes et ne sachant pas vivre honnêtement sans être sous tutelle masculine. Elles sont représentées soit en tant que reproductrices, éducatrices ou séductrices. La mère, quant à elle, endosse un rôle d’intermédiaire, respectée mais soumise, entre les enfants et le mari car la femme-modèle doit toujours être représentée comme fidèle à son mari. Les femmes plus libres, plus délurées, sont systématiquement décrites comme des anti-modèles, qui confirment les dangers qu’une femme laissée à elle-même représente pour la société (Toelle, 2007, 429-430). Le fait pour les autrices d’utiliser des protagonistes féminins comme personnages principaux était un moyen de dépeindre des portraits moins stéréotypés et moins biaisés pour lutter contre l’invisibilisation dont les femmes sont victimes.

Lauren Bastide, journaliste et essayiste engagée, a défini le concept d’invisibilisation des femmes comme le fait que « les vécus des femmes, les paroles des femmes, les pensées des femmes, le travail des femmes » sont « globalement occultés dans l’espace public » (Hanot, 2018). Cette invisibilisation se retrouve dans la plupart des champs de production, de connaissance et de pensée. Que cela soit dans l’art, la politique, la littérature, la recherche, la science ou encore l’histoire, la femme se retrouve invisibilisée (Hanot, 2018). Le monde du livre n’est pas en reste : les récits qui le composent sont victimes d’un biais de représentation où il existe une surreprésentation des hommes (France24, 2020). Selon Lauren Bastide, il est important d’obtenir une vision de la société plus représentative dans ce domaine-là, entre autres, car, comme cela a été mentionné antérieurement, les livres modèlent les imaginaires, permettent de comprendre le monde qui nous entoure et de prendre des décisions (France24, 2020).

Face à ce processus d'invisibilisation, il s'agit maintenant pour les autrices de faire apparaître tout un pan de la réalité sociale qui était jusqu'alors occulté (Fontier et Monqid, 2017). Les romancières balayent une figure féminine autrefois inerte pour y opposer des héroïnes actives, déterminées dans leurs actes, et en quête de justice sociale tout en levant le voile sur des thèmes plus ou moins tabous (homosexualité, violence, répudiation, etc.) (Herzberger-Fofana, 2000).

Afin d'illustrer cela, la typologie du voyage du héros de Shang (2018) sera utilisée. Chaque étape sera remise en contexte avec le corpus et démontrera comment les autrices ont utilisé leurs personnages pour réellement mettre en avant les femmes et leurs préoccupations réelles, et par conséquent, lutter contre leur invisibilisation. Il est important de noter que les différentes étapes du voyage (l'appel à l'aventure et le refus potentiel de cet appel, les personnalités protectrices, les épreuves/défis et l'objectif de découverte de soi ou de connaissance) ne suivent pas un ordre chronologique particulier.

1. *Un appel à l'aventure et le refus potentiel de cet appel.* Lors de cette étape, les protagonistes ont l'opportunité de prendre la situation en main ou de laisser la responsabilité aux autres.

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak, cette étape pourrait correspondre au moment où Léa a l'opportunité de quitter le Liban avec ses enfants pour partir en France et laisser derrière elle son mari qui ne lui veut que du mal. Elle prend les choses en main, n'accepte pas son destin et part « à l'aventure ». Si elle ne l'avait pas fait, sa situation serait restée entre les mains d'un cadî corrompu et de son mari violent.

Dans *L'impasse de Bab Essaha* de Sahar Khalifa, cette étape pourrait correspondre au moment où Samar, jeune universitaire qui rédige une enquête sur la condition des femmes, doit se réfugier chez Nouzha, une jeune prostituée, à cause du couvre-feu imposé en Cisjordanie occupée par les soldats israéliens. Elle est ensuite suivie de Sitt Zakia, la sage-femme du quartier, et de Oum Azzam, qui souhaite échapper aux coups de son mari. Cette étape correspond à l'acceptation de l'appel à l'aventure car auparavant personne n'aurait osé s'approcher de la maison de Nouzha, qui est considérée comme une pestiférée dans le quartier.

Dans *Le livre des Reines* de Joumana Haddad, il est plus compliqué de cibler cette étape puisque le livre retrace la vie de quatre femmes différentes. Cependant, on remarque que pour les trois premières femmes (Qayah, Qana et Qadar), il y a plutôt un refus de l'appel à l'aventure car les trois femmes restent avec leurs maris, chez elles, bien qu'elles aient parfois d'autres rêves. Par exemple, Qadar, qui a une relation amoureuse avec un autre homme, Omar, avait pour objectif de s'enfuir avec lui au Liban mais ne le fera jamais. Pour la dernière femme, Qamar, il y a une prise en main de sa propre situation, même si c'est dans une issue tragique : elle deviendra une terroriste, membre de Daesh.

Dans *Un parfum de cannelle* de Samar Yazbek, cette étape pourrait correspondre au moment où Hanan décide de commencer sa relation homosexuelle avec la femme du salon qu'elle fréquente, Nâzek. Au lieu de subir un mariage malheureux avec son cousin, elle prend en main son plaisir (homo)sexuel et le vit comme elle l'entend. Concernant Alya, cette étape correspondrait au moment où elle décide d'entretenir une relation à la fois avec Hanan et avec le mari de Hanan, afin de devenir la pièce maîtresse de la maisonnée, la personne dont on ne peut plus se passer. Elle prend dès lors sa situation en main car ce sont les autres qui deviendront dépendants d'elle, et non plus l'inverse.

2. *Personnalités protectrices*. Parfois, les protagonistes sont vulnérables et commencent leur voyage avec un manque de confiance en soi, etc. Il leur faut alors un mentor, des conseils, une protection...

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak, c'est surtout la mère de Léa qui remplit ce rôle. Elle passe beaucoup de temps à conseiller sa fille et à lui dire ce qu'il faudrait qu'elle fasse ou ne fasse pas. Elle la défend également lorsque Ghâby, le mari de Léa, s'attaque à cette dernière. Le cousin de Léa aurait pu, lui aussi, avoir ce rôle de conseiller mais, finalement, il est très maladroit dans ses conseils et il n'aide pas vraiment Léa.

Dans *L'impasse de Bab Essaha* de Sahar Khalifa, Samar est entourée de toutes les femmes citées antérieurement et ce sont elles qui vont lui ouvrir les yeux sur la condition des femmes palestiniennes, dans le passé et au présent. Elle qui est universitaire, elle fait partie des privilégiées. Elle ne se rend pas compte que beaucoup de femmes n'ont pas cette chance et vivent uniquement pour survivre.

Dans *Le livre des Reines* de Joumana Haddad, certaines femmes remplissent ce rôle à différents moments de la vie des protagonistes. Pour Qayah et Qamar, il s'agit surtout de leur mère, l'une lorsqu'elle se trouve sur la route de l'exil lors du génocide arménien, l'autre lorsqu'elle se trouve dans un camp de réfugiés syriens. Pour Qadar, il s'agit plutôt de son amie, Nina. Bien que Qadar soit la plus extravertie des deux et probablement la moins vulnérable, son amie Nina est toujours là pour lui apporter des conseils ou en tout cas la faire réfléchir sur les décisions qu'elle pourrait prendre.

Dans *Un parfum de cannelle* de Samar Yazbek, Hanan trouve conseils et protection auprès des femmes du salon, et notamment son amante, Nâzek. C'est à elle qu'elle se confie sur ses doutes et ses craintes et c'est vers elle qu'elle va lorsqu'elle se sent perdue. Concernant Alya, sa mère est probablement la personne protectrice par excellence. Elle prend les coups et les insultes pour ses enfants et évite que son mari ne les touche. Elle essaye de leur donner une chance dans la vie au maximum.

3. *Épreuves/Défis*. Ils peuvent être internes ou externes.

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak, Léa a deux types de défis à surmonter. Tout d'abord, ses défis internes, car elle doit surmonter les conséquences des violences psychologiques qu'elle a reçues de son mari. En effet, elle est devenue anorexique et est entrée en dépression. Ensuite, elle a des défis externes, et notamment son mari, Ghâby qui cherche par tous les moyens à lui faire payer son départ du Liban avec ses deux enfants. Cependant, Léa se battra jusqu'au bout.

Dans *L'impasse de Bab Essaha* de Sahar Khalifa, il s'agit à un moment pour les femmes de faire reconnaître leur droit à participer à la résistance palestinienne contre les soldats israéliens, au même titre que les hommes.

Dans *Le livre des Reines* de Joumana Haddad, les épreuves sont nombreuses sur le chemin des différentes protagonistes. Certaines souhaitent aller au-delà de l'oppression qu'elles subissent de leur mari, se sortir de leurs problèmes financiers, survivre aux conflits nationaux ou internationaux dont elles sont témoins, etc. En bref, les protagonistes vivent énormément d'épreuves au fil du livre.

Dans *Un parfum de cannelle* de Samar Yazbek, l'épreuve principale que vit Hanan est celle de son mariage car elle doit se marier avec son cousin germain, et elle n'en a absolument pas envie. De plus, ce mariage l'inquiète car sa mère ne lui a jamais parlé de tout cet aspect-là de la vie d'une femme. Pour Alya, l'épreuve principale survient probablement le jour où son père décide de l'envoyer chez Hanan afin qu'elle y devienne servante. Elle provient des quartiers pauvres de Damas, son père accapare le peu d'argent qui est ramené à la maison et Alya doit partir. Pour une petite fille, c'est effrayant.

4. *Objectif de découverte de soi ou de connaissance.* Durant le voyage, le protagoniste découvre qui il était, qui il est et qui il veut être. Il surmonte ses faiblesses, développe ses forces et se donne un but concret.

Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak, Léa apprend à vivre seule avec ses deux enfants et à ne compter que sur elle-même. D'abord dans le déni face à la tromperie et la perfidie de son mari, elle se réveille ensuite et se bat pour se sortir, et sortir ses enfants, de cette situation infernale. Grâce à son courage, elle arrivera en France avec ses enfants et réussira à les garder.

Dans *L'impasse de Bab Essaha* de Sahar Khalifa, Samar, présentée au début comme étant une universitaire au courant de peu de choses, s'affirme vers la fin du roman et finit même par mener des groupes de femmes lors de petits affrontements avec les soldats israéliens dans les rues du quartier. Elle aura donc appris de nombreuses choses sur la condition des femmes palestiniennes moins privilégiées qu'elle mais se sera également transformée en meneuse (d'une partie) de la révolution palestinienne.

Dans *Le livre des Reines* de Joumana Haddad, il y a une évolution au fur et à mesure des récits. Au début, Qayah et Qana sont celles qui sont les plus renfermées et celles qui, finalement, ne diffèrent pas beaucoup dans leur condition d'origine. Elles restent sous la tutelle de leur mari, travaillent seulement lorsqu'il est vraiment impossible pour le couple de subsister autrement, et n'ont pas leurs propres loisirs. Mais ensuite, il y a Qadar. Qadar est beaucoup plus libre dans ses choix de vie, notamment sexuels. Elle se permet d'avoir une relation extra-conjugale, elle manifeste, va dans des bars, etc. Bref, elle ne craint pas de découvrir qui elle est vraiment à travers des choix qui ne sont plus traditionnels comme ceux de sa mère ou de sa grand-mère. Pour finir, Qamar est celle qui découvre qui elle est à travers l'engagement terroriste. Elle entre

dans les forces de Daesh après avoir épousé un Turc dans le camp de réfugiés syriens dans lequel elle avait trouvé refuge avec sa famille. La fin de son voyage sera donc tragique puisqu'elle se fera exploser au milieu d'une banque, tuant des gens au passage.

Dans *Un parfum de cannelle* de Samar Yazbek, le thème principal est l'homosexualité féminine des deux protagonistes. Bien qu'Alya ait également des relations avec le mari de Hanan, il transparaît dans le roman qu'elle a des sentiments profonds pour sa maîtresse. À travers leur relation, elles vont apprendre à se connaître l'une l'autre mais également à se connaître elles-mêmes et à assumer ce thème tabou qu'est l'homosexualité féminine.

En conclusion, à travers l'histoire de protagonistes féminins, les autrices mettent en avant des femmes et surtout, abordent d'un point de vue féminin ces histoires de femmes. Dans chaque roman du corpus, et même à l'intérieur d'un même roman, chaque femme est décrite d'une manière particulière, avec ses particularités. Elles vivent toutes un voyage différent, qui les emmène à une destination différente. Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak, on retrouve le combat acharné d'une femme trompée et victime d'abus physiques et psychologiques afin de garder ses enfants. Dans *L'impasse de Bab Essaha* de Sahar Khalifa, on assiste à la transformation d'une jeune universitaire qui enquête sur la condition des femmes en meneuse de petites offensives envers les soldats israéliens qui occupent son village cisjordanien. Dans *Le livre des Reines* de Joumana Haddad, on retrouve l'histoire de quatre femmes très différentes, qui nous montrent que, malgré une timide évolution, certains schémas restent inébranlables. Pour finir, dans *Un parfum de cannelle* de Samar Yazbek, on retrouve l'acceptation d'une sexualité pourtant taboue dans les sociétés arabo-musulmanes. Tous ces personnages se sont transformés psychologiquement d'une manière ou d'une autre, leurs autrices les ayant fait grandir.

Partie 3 : Émouvoir sur la condition des femmes au Moyen-Orient

Selon l'autrice Ezza Agha Malak (cf. annexe 2), « pour que le lecteur adhère à l'histoire, il doit avoir l'impression de vivre une situation qui ressemble à la sienne » à travers notamment l'histoire de protagonistes qui lui ressemblent. Une fois qu'il s'identifie à un protagoniste, le lecteur vit à travers lui. Un auteur ou une autrice peut alors spécialement créer un personnage pour faire transmettre son message et il endosse des caractéristiques spécifiques qui serviront le romancier ou la romancière. Les personnages deviennent alors des incarnations des idées et/ou des opinions du romancier ou de la romancière (Denis, 2000).

Le héros « héroïque » n'existe plus car la romancière souhaite exposer des héros ordinaires, ayant un comportement proche de celui du lecteur, et auxquels ce dernier pourra s'attacher. Selon la typologie de Jouve, à l'époque actuelle, le héros est devenu le personnage principal car c'est l'auteur ou l'autrice qui le construit via des techniques narratives, et non plus parce qu'il attire lui-même l'attention par des exploits (Agha Malak et Bolduc, 2017).

Il s'agit dans cette troisième partie de démontrer qu'en s'identifiant aux protagonistes, et par conséquent, en développant une dimension affective vis-à-vis de ces protagonistes, le lecteur se sent davantage concerné par les problématiques que les auteurs ou autrices peuvent soulever dans leurs fictions.

Chapitre 1 : Le processus d'identification aux protagonistes principaux

Selon Yves Reuter (2016), le protagoniste principal est l'un des éléments clés de la projection et de l'identification des lecteurs. Il servirait de modèle pour l'imitation et l'apprentissage du lectorat. Cela passe par le « système d'identification » du lecteur par rapport au protagoniste ; en observant le protagoniste, le lecteur aura une volonté de ressemblance dans la construction de sa personnalité (Kantagba, 2016). Le lecteur apprend alors des expériences des personnages de l'histoire. Cette implication du public dans les personnages de l'histoire

s'appelle « l'identification ». L'identification est définie comme le fait de s'approprier « les objectifs et les projets du protagoniste », ce qui conduit le public à « éprouver des émotions différentes lorsque ces projets se réalisent ou échouent » (Hoeken et al, 2016, 293).

Grâce aux liens créés entre le lectorat et le personnage, le processus d'identification à un personnage devient un mécanisme important de persuasion narrative (Cohen, Weimann-Saks et Mazor-Tregerman, 2018). Le lecteur ne reçoit pas les histoires de manière passive, mais construit le sens de l'histoire dans son esprit, c'est ce qui s'appelle « la réalisation de l'histoire ». Cette réalisation se base principalement sur ses propres connaissances préexistantes et pertinentes du sujet. La persuasion narrative est alors « toute influence sur les croyances, les attitudes ou les actions provoquée par un message narratif par le biais de processus associés à la compréhension ou à l'engagement narratif » (Bilandzic et Busselle, 2013). Ces processus peuvent être les messages véhiculés par des personnages avec lesquels nous sommes impliqués. Ces messages attirent alors davantage l'attention et sont plus susceptibles d'être écoutés, mémorisés et appris. En résumé, il est clair que l'implication psychologique dans les personnages est essentielle à la persuasion narrative (Cohen et al, 2018). Dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth*, certains personnages (Ghâby, Djendeh) reflètent les travers de la société où ils évoluent et permettent au lecteur de mieux comprendre le monde car il peut se rendre compte de la méchanceté de l'être humain.

L'utilisation de protagonistes principaux afin d'inculquer des valeurs par l'observation est choisie pour deux raisons principales. Premièrement, puisque les valeurs comportent un aspect émotionnel et affectif important, l'utilisation de modèles de rôle et de héros peut être très efficace. Le lecteur voudra imiter son modèle. Deuxièmement, il existe un lien conceptuel entre les concepts de « valeur » et de « héros ou d'héroïne », car ce dernier est un concept chargé de valeurs (Yazici et Aslan, 2011). Selon May (1981), les femmes de fiction véhiculent une sorte d'effet d'exemplarité. Dans le corpus, toutes les protagonistes principales portent donc en elles le potentiel d'être un exemple pour le lectorat. Léa, dans *Mariée à Paris Répudiée à Beyrouth*, par exemple, est une battante et ne se laisse pas écraser par sa condition. Elle a la volonté de s'en sortir. Les femmes qui se trouveraient dans la même situation que Léa et qui liraient le roman pourraient alors être inspirées par son combat et décider de suivre ses traces. Il ne s'agit pas d'en faire une héroïne, mais bien de la voir telle qu'elle est – une femme ordinaire avec ses propres défauts. Même chose avec Hanan dans *Un parfum de cannelle*, qui vit son homosexualité avec sa servante ou encore Qamar, dans *Le livre des reines*, qui s'affirme

ouvertement pansexuelle. Toutes ces héroïnes véhiculent des valeurs, parfois en contradiction avec la société dans laquelle elles évoluent, qui peuvent inspirer le lectorat.

Il est important de noter que le système d'identification est accru par la similarité entre les membres du public et les personnages, c'est-à-dire que les lecteurs ou les spectateurs sont susceptibles de s'identifier plus fortement aux personnages du même âge, du même sexe, de la même origine ethnique ou qui leur ressemblent d'une manière ou d'une autre (Cohen et al, 2018). Par exemple, avoir une représentation de différentes catégories sociales, comme c'est le cas dans *Un parfum de cannelle*¹¹, peut favoriser l'identification des lecteurs aux personnages du roman (Agha Malak et Bolduc, 2017). Deux raisons principales existent pour expliquer cela. Tout d'abord, il est plus facile de s'identifier et de comprendre quelqu'un qui vous ressemble et qui vit des expériences que vous êtes susceptible d'avoir vécues. Ensuite, les actions, les situations et les réactions d'un personnage similaire devraient sembler plus réalistes, et l'on sait que le réalisme est lié à l'identification (Cohen et al, 2018).

1.1. L'utilisation du nom des personnages

Selon Yves Reuter (2016), le nom fonctionne en interaction avec l'être et le faire des personnages, c'est ce qu'on appelle la « motivation du nom ». En résumé, le nom programme et synthétise ce qu'est et ce que fait le personnage. Cela peut être fait de manière explicite, comme chez Ezza Agha Malak, où le lecteur s'attend, dès qu'il entend pour la première fois le nom, à un certain type de personnage ou d'action. Parfois, cela peut être fait de manière implicite et c'est alors en fonction des actions et de la personnalité du personnage que le lecteur comprendra la signification du prénom (p.67).

Pour donner un exemple, dans le roman *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak, l'autrice n'a pas choisi les prénoms de ses protagonistes au hasard et cela joue sur l'image qu'a le lecteur dès sa première rencontre avec un personnage. En effet, les deux antagonistes du roman, « Ghâby », le mari violent, et « Djendeh », la maîtresse, font respectivement allusion à « idiot » en arabe et « pute » en perse. Le lecteur part donc avec un a priori sur ces personnages avant même de les « rencontrer » au fil de sa lecture. Quant à la protagoniste principale, Léa, son nom signifie « la lionne » chez les Romains. En effet, en dépit

¹¹ En effet, Alya vient d'une famille défavorisée alors que Hanan vit dans un palais.

de sa fatigue physique et de son épuisement moral, elle se transforme en lionne qui refuse de demeurer atterrée et déconcertée, à la merci de son mari. Elle rejette la situation et poursuit son combat jusqu'au bout pour protéger ses enfants (Oktapoda, 2011, 123).

Chapitre 2 : L'empathie cognitive du lecteur

Une fois que le processus d'identification a lieu, le lecteur a la capacité de se représenter spontanément l'état émotionnel du protagoniste du récit. Par exemple, selon certaines études, lorsque le texte mentionne un état émotionnel incohérent vis-à-vis de la situation décrite, la cadence de lecture des phrases du texte se trouve ralentie, ce qui n'est pas le cas en présence d'un état émotionnel cohérent (Blanc, 2007, 247). C'est ce qui s'appelle « l'empathie affective » ou encore la « contagion émotionnelle », c'est-à-dire le fait de ressentir par procuration les émotions d'autrui, parfois automatiquement ou inconsciemment.

L'empathie cognitive consisterait pour le lecteur à comprendre le point de vue et la façon de penser du protagoniste du récit. Le lecteur entre dans une sorte de compréhension délibérée des émotions du protagoniste, mais sans nécessairement partager ces émotions au sens littéral. Le lecteur « se mettrait à la place » du protagoniste, en quelque sorte (Shang, 2018). Par conséquent, lorsqu'un personnage a des ennuis ou vit quelque chose de négatif, les participants qui s'identifient plus fortement à ce personnage ressentent également plus fortement des émotions négatives (Shang, 2018). Lorsqu'un auteur ou une autrice dénonce un problème de société, par exemple la condition des femmes musulmanes au Moyen-Orient, grâce à l'empathie cognitive que les lecteurs ressentent envers leurs protagonistes, le message a davantage de chance d'impacter le lecteur et de le pousser à agir, ou du moins, à s'informer de manière plus approfondie sur le sujet. Par exemple, selon Ezza Agha Malak (cf. annexe 2), l'histoire de Léa irait jusqu'à réveiller le féminisme du lecteur car il trouverait Léa admirable et s'offusquerait de sa situation que tant d'autres femmes vivent. En effet, les images fortes d'abus conjugaux que la romancière présente frappent la conscience des lecteurs afin de les éveiller pour « remédier aux inégalités et à l'injustice » (Oktapoda, 2011, 128).

Partie 4 : Les limites de la valeur didactique du roman

Alors que les trois parties précédentes ont tenté d'avancer que le roman pouvait être une porte d'entrée pour comprendre un problème socio-politico-culturel, cette partie vise à en exposer les limites. Trois grands axes se sont dégagés lors de l'analyse de ce mémoire. Premièrement, toute la littérature n'a pas nécessairement pour objectif d'informer, de dénoncer et/ou d'émouvoir. Ensuite, les autrices, pour bien faire passer leur message, peuvent parfois amplifier certaines réalités, les dessiner à gros traits. Enfin, le roman ne reproduit pas le réel mais le représente, « au sens où il le reconstruit, l'organise et, dès lors, l'interprète » (Denis, 2000, 84). Il y a donc toujours un certain degré d'engagement de la part du romancier ou de la romancière, puisque « son récit est toujours orienté par une vision du monde située et singulière » (Denis, 2000, 84). Les autrices offrent dès lors un contenu subjectif sur le problème socio-politico-culturel et non, comme la science, objectif.

Tout d'abord, la littérature dans son ensemble n'est pas nécessairement destinée à dénoncer les inégalités et les injustices du monde entier : elle peut également exister pour elle-même. Comme le posait Logacheva (2019), « écrire pour dénoncer, ne serait-ce pas là une façon de ne plus faire de la littérature ? ». De plus, bien qu'il ait été avancé que le roman puisse informer, dénoncer et émouvoir, sa fonction traditionnelle est bien de divertir. Il éloigne son lecteur du réel, lui permettant d'échapper à son quotidien. Le lecteur pourra donc tomber sur un roman qui n'est source que de pur divertissement et qui ne cherche pas à faire passer un quelconque message.

Ensuite, selon Aminata Maïga Kâ, femme de lettres sénégalaise, « tout drame est forcément exagéré, surtout en matière de fiction littéraire » (Herzberger-Fofana, 2000, 365). Cette même autrice avoue avoir délibérément exagéré certaines scènes de ses fictions afin de « donner mauvaise conscience aux hommes » (p.365) plutôt que pour informer de manière totalement objective. Cette exagération a pour conséquence de, certes, faire passer le message de manière plus efficace lorsqu'il s'agit de la fonction de dénonciation, mais également d'amoindrir la fonction didactique du roman puisque le lecteur s'informe d'une manière qui ne

correspond pas à la réalité objective du monde. Évidemment, le lecteur comprend que cela correspond à la réalité au sens littéraire – et non à la réalité scientifique car, comme mentionné antérieurement, le roman n’a pas volonté à devenir connaissance scientifique.

Pour finir, il est important d’apporter une attention particulière à la subjectivité, au regard situé des autrices qui ne sont pas omniscientes pour parler d’une voix d’autorité sur un quelconque sujet. Leurs choix ne représentent qu’une partie de la globalité du monde car elles ne proposent, finalement, qu’une lecture personnelle de la réalité. En effet, dans *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* de Ezza Agha Malak, par exemple, bien que l’histoire puisse arriver à des femmes libanaises musulmanes, l’histoire que l’autrice relate est celle de sa fille. Elle est donc authentique, mais possède une lecture très personnelle, et donc située sur certains faits. Lorsqu’un roman informe et dénonce, il est par conséquent important pour le lecteur de chausser ses lunettes critiques afin de ne pas naïvement croire que l’autrice dépeindrait la réalité de manière objective. L’autrice Joumana Haddad avoue elle-même avoir l’honnêteté intellectuelle pour ne pas prétendre que son regard sur les événements relatés dans son œuvre soit objectif. Tous les débats, les controverses, les points de vue différents, ne sont pas sa préoccupation lorsqu’elle écrit car seules les dimensions humaines et personnelles le sont (Haddad, 2019). Vantroyen (2019) soutiendra également que l’autrice aura plutôt tendance à favoriser l’émotion plutôt que les faits.

Conclusion générale

À travers leurs romans, les autrices ont cherché à défier une réalité qu'elles croient dominée par les hommes en y apportant les éléments qu'elles jugeaient manquants pour appréhender sans cliché la condition des femmes au Moyen-Orient. Évidemment, elles ne prétendent pas systématiquement retranscrire fidèlement la réalité car ce n'est pas leur but. Les artistes portent une cause, ils disent des choses sur une réalité. Dans leurs fictions, elles communiquent de manière littéraire et artistique des réalités qu'elles veulent faire connaître. Le roman devient alors une façon différente de témoigner du réel, de parler des réalités sociales. C'est une manifestation d'un vécu, d'une représentation qui a à la fois cette dimension fictive et imaginaire mais avec une portée sur la réalité.

En effet, le roman n'a pas vocation à prétendre détenir le savoir rigoureux de la recherche scientifique, mais à donner à la réalité une interprétation romanesque, ce qui permet, en réalité, de mieux comprendre, voire appréhender, la réalité grâce à cette liberté que donne le roman. Cependant, il peut être un premier pas du lecteur vers la problématique pour que ce dernier s'informe, comprenne et décide d'aller plus loin dans la réflexion s'il le souhaite. Par ses trois fonctions – informer, dénoncer et émouvoir – le roman permet de devenir une porte d'entrée pour comprendre un problème socio-politico-culturel. En appliquant ces fonctions aux quatre romans du corpus, il a été avancé que ces romans permettaient de comprendre la condition des femmes au Moyen-Orient d'une manière tout à fait originale et particulière.

Dans la partie concernant la fonction d'information du roman, il a été avancé que les autrices s'efforçaient de proposer un discours narratif qui coïncide avec le discours historique du pays qui compose la structure de leur roman. Les autrices se sont inspirées des réalités sociales et politiques qui les entourent pour composer leurs productions littéraires. Les faits sociaux, mis sous forme romanesque, ont alors été convertis en œuvre littéraire.

Il est donc évident que, même si le roman ne peut objectivement pas prétendre à reproduire la réalité du monde de la manière dont le ferait la littérature scientifique, il peut malgré tout permettre à son lecteur de s'informer sur des réalités socio-politiques. Les autrices ont permis de dénoncer les clichés et les préjugés qui existaient à l'encontre des femmes arabes et

musulmanes du Moyen-Orient et de leurs conditions via les trois thèmes mis en avant par ce mémoire : le mariage, la violence domestique et la sexualité.

Concernant le thème du mariage, Ezza Agha Malak a tenté de représenter le fonctionnement des institutions au Liban, les caractéristiques du mariage entre musulmans, ainsi que les conditions de divorce, ou plutôt de répudiation.

A propos du thème de la violence, les quatre autrices ont mis en avant les techniques de violence (physiques et psychologiques), sans pour autant mobiliser le référent islamique, sauf dans le cas du *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* et les blagues du mari de Léa sur la répudiation. Elles ont également évoqué la perception de cette violence dans les sociétés arabo-musulmanes, les conséquences de cette violence (dépression, anorexie, etc.) ainsi que les raisons qui poussent les femmes à rester dans un foyer violent.

Au sujet du thème de la sexualité, Samar Yazbek casse les clichés des pratiques homosexuelles entre femmes grâce à des descriptions dans *Un parfum de cannelle*. Ensuite, les quatre autrices évoquent l'habillement, la hiérarchie entre les genres dans l'acte sexuel, la quasi-inexistence d'éducation sexuelle de la part des parents ainsi que la sexualité hors mariage.

Dans la partie évoquant la fonction de dénonciation du roman, il a été avancé que la littérature pouvait être un support privilégié pour se forger une vision de la société et explorer les questions sociales qui agitent le monde. Par leurs romans, les autrices invitent le lecteur à partager leur vision du monde en le poussant à faire évoluer sa propre conception.

Par une littérature engagée, les autrices mettent les femmes au premier rang des préoccupations et dénoncent toute forme d'oppression qui entrave leur épanouissement, à commencer par le patriarcat. Les quatre romancières justifient leur engagement pour lutter contre le patriarcat par leur parcours et elles visent toutes à dénoncer la condition des femmes dans leur pays d'origine.

Elles se servent de leurs romans pour dénoncer d'une part le patriarcat, et, d'autre part, l'invisibilisation des femmes. Plusieurs phrases ont été soulevées à travers le corpus qui montrent l'engagement des autrices envers la dénonciation du patriarcat. Elles utilisent également des techniques moins explicites, telles que les analogies animalières (comparaisons et métaphores), les allégories et les comparaisons avec les événements politiques de leurs pays.

Concernant l'invisibilisation des femmes, elles utilisent des protagonistes féminins comme personnages principaux comme un moyen de dépeindre des portraits moins stéréotypés et moins biaisés pour lutter contre cette invisibilisation dont les femmes sont victimes.

Dans la partie abordant la fonction d'émotion du roman, il a été avancé que le processus d'identification au protagoniste principal devient un mécanisme important de la persuasion narrative grâce aux liens créés entre le lectorat et le personnage. Les messages transmis via la persuasion narrative attirent davantage l'attention et sont plus susceptibles d'être écoutés par le lecteur. Une fois que le processus d'identification a lieu, le lecteur a la capacité de se représenter spontanément l'état émotionnel du protagoniste du récit. En d'autres mots, il fait preuve « d'empathie cognitive ».

Grâce à ce processus d'identification, et au concept d'empathie cognitive qui s'ensuit, le lecteur a davantage de chance d'être impacté par le message véhiculé par les autrices concernant la condition des femmes au Moyen-Orient. D'une part, cela peut aider le lecteur à mieux comprendre le sujet car il s'identifie davantage aux protagonistes et, d'autre part, cela pourrait le pousser à s'informer davantage sur le sujet, voire à agir concrètement sur ce problème de société.

Cependant, ces trois façons de considérer le roman comme une porte d'entrée afin de comprendre un problème socio-politico-culturel qu'est la condition des femmes au Moyen-Orient sont à nuancer et à limiter. Toute la littérature n'a pas vocation à informer, dénoncer ou émouvoir mais peut tout simplement exister pour elle-même. De plus, contrairement à la science, le roman n'a pas pour objectif de reproduire la réalité mais de la représenter, c'est-à-dire de l'interpréter en la reconstruisant avec ses effets romanesques. Il s'agit donc ici d'une limite car il ne sera jamais entièrement objectif, procédant toujours de manière nuancée et sans le recul nécessaire qui est exigé de la science. Toutefois, ce n'est pas ce qu'on attend d'un roman.

Par conséquent, malgré ces nuances et ces limites, le roman permet, par l'information, la dénonciation et l'émotion, de devenir une porte d'entrée afin de comprendre la condition des femmes au Moyen-Orient. Par l'information, le lecteur a la possibilité d'accéder à de plus amples informations concernant le problème socio-politico-culturel. Par la dénonciation, le lecteur peut transformer sa vision du monde et essayer de faire évoluer sa propre conception du

problème socio-politico-culturel. Et, pour finir, par l'émotion, le lecteur peut prendre davantage à cœur l'expérience vécue par le protagoniste via le processus d'identification et cela pourrait réveiller en lui une envie d'en apprendre plus sur le sujet, voire d'agir pour changer la situation actuelle concernant le problème socio-politico-culturel.

Bibliographie¹²

1. Corpus primaire

1.1. Corpus d'étude

Haddad, J. (2019). *Le livre des Reines*. (Trad., 272p.). Actes Sud.

Khalifa, S. (2015). *L'impasse de Bab Essaha*. (4^e Ed., 243p.). Tunis : Editions Elyzad.

Malak, E.A (2009). *Mariée à Paris, Répudiée à Beyrouth* (1^{ère} Ed., 455p.). Paris : L'Harmattan.

Yazbek, S. (2013). *Un parfum de cannelle* (2^e Ed., 131p.). Paris : Libella.

2. Corpus secondaire

2.1. À propos des autrices

Joumana Haddad

Arab Women's Solidarity Association-Belgium (-Be). (2014). Un outil littéraire pour découvrir Joumana Haddad, http://awsa.be/uploads/outils%20pédagogiques/Joumana_Haddad_outil.pdf (consulté le 29/04/2021)

Dauphin, C. (2019). Joumana Haddad, http://www.leshommesansepaules.com/auteur-Joumana_HADDAD-69-1-1-0-1.html (consulté le 29/04/2021)

Vantroyen, J-C. (2019). Joumana Haddad : « Le roman est une arme incroyable ». *Le Soir*+, <https://plus.lesoir.be/257549/article/2019-11-02/joumana-haddad-le-roman-est-une-arme-incroyable> (consulté le 14/07/2021)

Sahar Khalifa

Ghosn, K. (2010). Sahar Khalifa, la Palestine au féminin. *L'Orient Littéraire*, 2020-04, n°166, http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=7&nid=5054 (consulté le 29/04/2021)

Ezza Agha Malak

Benazeth, N. (2013). Entretien de Ezza Agha Malak. Plateforme communautaire et participative de traduction espagnol/français ; français/espagnol – Université Paris Nanterre,

¹² Il a été décidé de classer la bibliographie par grands thèmes, et non par types de source, afin que le lecteur puisse s'y retrouver plus facilement lorsqu'il cherchera un référencement.

<https://tradabordo.blogspot.com/2013/05/poursuivons-les-entretiens-avec-des.html> (consulté le 04/08/2021)

Malak, E.A. et Bolduc, L. (2017). *Ecriture romanesque et formes littéraires dans l'œuvre de Ezza Agha Malak*. (1^e Ed, 342p). Paris : L'Harmattan

Oktapoda, E. (2011). *Le pays et l'ailleurs : Voyage et narration dans l'œuvre de Ezza Agha Malak*. (1^e Ed, 173p). Paris : L'Harmattan

Samar Yazbek

Gairin, V. (2020). Samar Yazbek, le soldat de la mémoire syrienne. *Le Point*, https://www.lepoint.fr/culture/samar-yazbek-le-soldat-de-la-memoire-syrienne-05-01-2020-2356192_3.php (consulté le 15/08/2021)

Martin, P. (2019). La personnalité de la semaine : Samar Yazbek. [Emission]. *FranceInter*, <https://www.franceinter.fr/personnes/samar-yazbek> (consulté le 04/08/2021)

Shackle, S. (2017). Syrian feminists : « This is the chance the war gave us – to empower women ». *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2017/aug/07/syrian-feminists-chance-the-war-gave-us-to-empower-women> (consulté le 04/08/2021)

2.2. Théorie littéraire

La littérature et le roman arabes

Abi Samra, T. (2016). Autour du roman arabe. *L'Orient-Le-Jour*, http://www.lorientlitteraire.com/article_details.php?cid=31&nid=6499 (consulté le 04/08/2021)

Ben Lagha Z., Deheuvels, L-W, et Hassan, K.J. (2007). Chapitre 5 : La Nahda par l'Iqtiḥās (2) : les premiers développements de la fiction romanesque. In Hallaq, B. et Toëlle, H. (Eds.), *Histoire de la littérature arabe moderne*. (1st, 783p). Arles : Sindbad.

Cherifi, A. (2008). Le Roman Arabe Contemporain : Imitation ou création ? *ASJP*, 8(2), 125-140.

Gonzalez-Quijano, Y. (2007). Chapitre 2 : La renaissance arabe au XIX^e siècle : médiums, médiations et médiateurs. In Hallaq, B. et Toëlle, H. (Eds.), *Histoire de la littérature arabe moderne*. (1st, 783p). Arles : Sindbad.

Hassan, K.J. (2007). Chapitre 3 : la Nahda par l'Ihyā'. In Hallaq, B. et Toëlle, H. (Eds.), *Histoire de la littérature arabe moderne*. (1st, 783p). Arles : Sindbad.

Makarius, R. (1964). *Anthologie de la littérature contemporaine : 1, Le roman et la nouvelle*. (1^e Ed, 412p). Paris : Seuil.

Miquel, A. (1976). *La littérature arabe*. (2^e Ed., 128p). Paris : PUF.

Toelle, H. (2007). Chapitre 10 : L'évolution de la nouvelle et du roman. In Hallaq, B. et Toëlle, H. (Eds.), *Histoire de la littérature arabe moderne*. (1st, 783p). Arles : Sindbad.

Tomiche, N. (1993). La littérature arabe contemporaine : roman, nouvelle, théâtre. (1^e Ed, 162p). Paris : Maisonneuve.

Théorie de la littérature

Bilandzic, H. et Busselle, R. (2013). Narrative Persuasion. Sage Publications, 200-219

Blanc, N. (2007). Inférences émotionnelles et compréhension de textes narratifs : lorsque la perspective du lecteur diverge de celle du protagoniste. *Psychologie française*, 52, 245-255.

Cohen, J., Weimann-Saks, D. et Mazor-Tregerman, M. (2018). Does Character Similarity Increase Identification and Persuasion ? *Media Psychology*, 21(3), 506-528. DOI : <https://doi.org/10.1080/15213269.2017.1302344>

Ducène, J-C. (2016). Les animaux dans les cosmographies arabes médiévales. *Animal et religion*, 129-140.

Fučíková, M. (2008). Le romancier qui « doit se faire poète ». Fonctions de la métaphore chamoisienne. *Université de Provence*, 49-57.

Hoeken, H., Kolthoff, M. et Sanders, J. (2016). Story Perspective and Character Similarity as Drivers of Identification and Narrative Persuasion. *Human Communication Research*, 42, 292-311. DOI : doi:10.1111/hcre.12076

Levine, P. (1966). Review : Reality and Fiction. *The Hudson Review*, 19(1), 135-138. Disponible sur : <https://www.jstor.org/stable/3849353>

Reuter, Y. (2016). L'analyse du récit. (3^e Ed., 127p). Paris : Armand Colin.

Rizi, E.S. (2013). « Les jeux entre la réalité et la fiction dans le roman : On s'y fera de Zoyâ Pirzâd ». Loxias-Colloques, disponible sur : <http://revel.unice.fr/symposia/actel/index.html?id=364>

Shang A. (2018). *Who are heroes ? An Analysis of the Literary Hero and an Interpretation of the Modern Hero* [Plan II Honors Program's thesis]. Austin : The University of Texas, <https://repositories.lib.utexas.edu/handle/2152/65285> (consulté le 29/04/2021)

Femmes et littérature

Baron, P., Wood, D., et Perkins, W. (2003). Femmes et littérature : colloque des universités de Birmingham et de Besançon. (Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté, 279p). Besançon : Presses universitaires franc-comtoises.

Camus, M. et Dupont, V. (2012). *Création au féminin : Volume 5, les passeuses*. (1^e Ed, 185p). Dijon : Editions Universitaires de Dijon

Herzberger-Fofana, P. (2000). *Littérature féminine francophone d'Afrique noire : suivi d'un dictionnaire des romancières*. (1^e Ed., 570p). Paris : L'Harmattan.

Kober, M. (2006). 7. Femmes écrivaines/femmes écrites. Récits au féminin dans l'Égypte au xxe siècle. In Carmen Boustani (Ed.), *Des femmes et de l'écriture : Le bassin méditerranéen*. Paris : Karthala. DOI : <https://doi.org/10.3917/kart.boust.2006.01.0081>

May K.M. (1981). *Characters of Women in Narrative Literature*. (1st Ed., 182p.). London : The Macmillan Press LTD

Nicolas-Pierre, D. (2016). *Simone de Beauvoir : l'existence comme un roman*. (1^e Ed, 748p). Paris : Classiques Garnier.

Showalter, E. (2009). *A literature of their own : from Charlotte Brontë to Doris Lessing*. (Rev. And expanded ed., 354p). London : Virago.

Yazici, S. et Aslan, M. (2011). Using Heroes as Role Models in Values Education: A Comparison between Social Studies Textbooks and Prospective Teachers' Choice of Hero or Heroines*. *Educational Sciences : Theory & Practice*, 11(4), 2184-2188.

Littérature engagée

Annabac. (2016). Comment la littérature amène-t-elle le lecteur à faire évoluer sa vision du monde ? [dissertation], <https://www.annabac.com/annales-bac/comment-la-litterature-amene-t-elle-le-lecteur-faire-evoluer-sa-vision-du-monde> (consulté le 14/07/2021)

Denis, B. (2000). *Littérature et engagement : de Pascal à Sartre* (1^e Ed, 316p.). Paris : Seuil.

Le Texier, Y. (2016). Qu'est-ce qu'un écrivain engagé ? <http://bacfrancais1dd2015.over-blog.com/2016/05/qu-est-ce-qu-un-ecrivain-engage.html> (consulté le 14/07/2021)

Logacheva, A. (2019). Dissertation sur l'argumentation : La littérature, un moyen efficace ? – Annale 2018, <https://up2school.com/bac/revisions/dissertation-argumentation/> (consulté le 14/07/2021)

Autres

Henning, C. (2021). [Podcast]. « Sortir de la violence », épisode de l'émission *Au pied de la lettre* sur RCF Radio, <https://rcf.fr/culture-et-societe/au-pied-de-la-lettre?episode=7652> (consulté le 01/08/2021)

Kantagba, A.L. (2016). Quelle contribution de la littérature à l'éducation dans les sociétés modernes ? <http://kantadamoul.over-blog.com/2016/07/quelle-contribution-de-la-litterature-a-l-education-dans-les-societes-modernes.html> (consulté le 14/07/2021)

2.3. Théorie sur la condition des femmes dans le monde arabo-musulman

Mariage et divorce

Jaafar-Mohammad, I. & Lehmann, C. (2011). Women's rights in Islam Regarding Marriage and Divorce. *Journal of Law and Practice*, 4(1), art. 3

Karam, M. (2019). Divorce au Liban : ce qu'il faut savoir sur ces lois discriminatoires à l'égard des femmes. *L'Orient-Le-Jour*. En ligne <https://www.lorientlejour.com/article/1179081/divorce-au-liban-ce-quil-faut-savoir-sur-ces-lois-discriminatoires-a-legard-des-femmes.html>

Moniovitch, A. (2013). *Le mariage civil au Liban face au communautarisme religieux*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en sociologie, Université du Québec, Montréal

OLJ. (2013). Sondage : 51% des Libanais seraient favorables au mariage civil facultatif. *L'Orient-Le-Jour*, https://www.lorientlejour.com/article/798907/Sondage_%253A_51_des_Libanais_seraient_favorables_au_mariage_civil_facultatif.html (consulté le 01/08/2021)

Shehadeh, L.R. (1998). The Legal Status of Married Women in Lebanon. *International Journal of Middle East Studies*, 30(4), pp. 501-519

Yusuf, H.B. (2005). Sexuality and the Marriage Institution In Islam: An Appraisal. *Africa Regional Sexuality Resource Centre*

Zuhur, S. (2002). Empowering women and Dislodging Sectarianism: Civil Marriage in Lebanon. *Yale Journal of Law and Feminism* 177, 14(1), pp. 177-209

Violences domestiques

Afrouz, R., Crisp, B.R. et Taket, A. (2020). Seeking Help in Domestic Violence Among Muslim Women in Muslim-Majority and Non-Muslim-Majority Countries: A Literature Review. *Trauma, Violence, & Abuse*, 21(3), pp. 551-566. DOI: 10.1177/1524838018781102

Alkhateeb, S. (2004). Ending Domestic Violence in Muslim Families [page web]. En ligne <http://www.themodernreligion.com/women/dv-ending.htm> (consulté le 28/06/2021)

Douki, S., Nacef, A., Belhadj, A., Bouasker, A. et Ghachem, R. (2003). Violence against women in Arab and Islamic countries. *Archives of Women's Mental Health*, 6, pp.165-171

Faizi, N. (2001). Domestic Violence in the Muslim Community. *Texas Journal of Women and the Law*, 10, pp.209-230.

Ghafournia, N. (2017). Muslim women and domestic violence: Developing a framework for social work practice. *Journal of Religion & Spirituality in Social Work*, 36(1-2), pp.146-163. DOI: <https://doi.org/10.1080/15426432.2017.1313150>

Hamid, R.M. (2015). Domestic Violence in Muslim Communities. In Johnson, A.J. (ed), *Religion and Men's Violence Against Women*. New York : Springer Science+Business Media

Khoury, J. & Wehbi, S. (2016). Leaving a violent domestic relationship: Experiences of women in Lebanon. *International Social Work*, 59(1), pp. 73-85.

Sexualité

Ahmed-Ghosh, H. (2012). Introduction: Lesbians, Sexuality, and Islam. *Journal of Lesbian Studies*, 16(4), pp.377-380. DOI: <https://doi.org/10.1080/10894160.2012.681257>

Al-Ghafari, I. (2014). Review of « Sexuality in Muslim Contexts : Restrictions and Resistance ». *Journal of the International Network of Sexual Ethics and Politics*, 2.2(2/2014), pp.77-82

Boulanouar, A.W. (2006). The Notion of Modesty in Muslim Women's Clothing: An Islamic Point of View. *New Zealand Journal of Asian Studies*, 8(2), pp. 134-156.

Dialmy, A. (2010). Sexuality and Islam. *The European Journal of Contraception and Reproductive Health Care*, 15(3).

Dialmy, A. et Uhlmann, A.J. (2005). Sexuality in Contemporary Arab Society. *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 49(2), pp.16-33

Dunne, B. (1998). Power and Sexuality in the Middle East. *Middle East Report*, 206(Spring), pp.8-11+37. Disponible sur : <https://www.jstor.org/stable/3012472>

Fortier, C. et Monqid, S. (2017). Corps des femmes et espaces genrés arabo-musulmans. (1^e Ed, 265p). Paris : Karthala.

Helie, A. (2012). Introduction : Policing Gender, Sexuality and 'Muslimness'. In Helie, A. et Hoodfar, H. (eds), *Sexuality in Muslim Contexts : Restrictions and Resistance*. New York : ZED Books.

Kebbi, J., Ajoury, A., Hayek, C., Mardam Bey, S. et Saïkali, E. (2021). III – La révolution sexuelle attend toujours. *L'Orient-Le-Jour*. En ligne <https://www.lorientlejour.com/article/1250694/iii-la-revolution-sexuelle-attend-toujours.html> (consulté le 14/07/2021)

Peirce, L. (2009). Writing Histories of Sexuality in the Middle East. *American Historical Review*, pp. 1325-1339.

Sadeghi, F. (2008). Negotiating with Modernity : Young Women and Sexuality in Iran. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 28(2), pp. 250-259. DOI : 10.1215/1089201x-2008-003

Salvaire, A. (2016) La révolution du Plaisir, une enquête sur la sexualité dans le monde arabe. *Huffingtonpost*. En ligne https://www.huffingtonpost.fr/aurelie-salvaire/la-revolution-du-plaisir-enquete-sexualite-monde-arabe_b_9341466.html (consulté le 29/04/2021)

Siraj, A. (2012). "I Don't Want to Taint the Name of Islam": The Influence of Religion on the Lives of Muslim Lesbians. *Journal of Lesbian Studies*, 16(4), pp.449-467. DOI: <https://doi.org/10.1080/10894160.2012.681268>

Tabatabaie, A. (2015). Childhood and adolescent sexuality, Islam, and problematics of sex education: a call for re-examination. *Sex Education*, 15(3), pp.276-288. DOI: <https://doi.org/10.1080/14681811.2015.1005836>

Autres

Amnesty International. (2019). Syrie. Les femmes doivent activement participer à la construction de l'avenir du pays, <https://www.amnesty.org/fr/latest/news/2019/03/syria-women-must-play-active-role-in-shaping-the-countrys-future/> (consulté le 04/08/2021)

Beck, L. et Keddie, N.R. (1978). Women in the Muslim world. (XI, 698p). Cambridge (Mass.) : Harvard university press

Benbassa, E. (2007). Légalité, ambiguïtés, réalités : La condition des femmes en Israël. *Fondation Seligmann*, 2(2), 12-15.

D'othée, N.J. (2019). Etre une femme en Palestine occupée. <https://www.cncd.be/Etre-une-femme-en-Palestine> (consulté le 04/08/2021)

El Khayat, G. (1988). *Le monde arabe au féminin*. (2nd Ed., 325p.). Paris : L'Harmattan

Ghassan, A. (1987). Du statut inférieur de la femme en Islam. (1^e Ed, 238p). Paris : L'Harmattan.

Kadi, S. (2020). The daunting task of fighting corruption in Lebanon. *The Arab Weekly*. En ligne <https://the arabweekly.com/daunting-task-fighting-corruption-lebanon> (consulté le 29/04/2021)

Lemu, A.B. et Heeren, F. (1978). Woman in Islam. (1^e Ed, 51p). London : Islamic council of Europe.

Miallet, F. (2018). Les droits des femmes israéliennes : reflet des paradoxes d'une société. *Observatoire Pharos*, <https://www.observatoirepharos.com/pays/israel/droits-femmes-israeliennes-reflet-paradoxes-dune-societe-fr/> (consulté le 04/08/2021)

Minces, J. (1980). La femme dans le monde arabe. (1^e Ed, 170p). Paris : Mazarine.

Nakhoul, C. (2020). Les Droits des Femmes au Liban, grand écart entre les apparences et les lois, <https://www.yomkom.com/2020/03/18/les-droits-des-femmes-au-liban-grand-ecart-entre-les-apparences-et-les-lois/> (consulté le 04/08/2021)

Sèze, B. (2018). La Palestine au féminin, <https://plateforme-palestine.org/La-Palestine-au-feminin> (consulté le 04/08/2021)

Simon, M-A. (2017). Etre une femme en palestine – interview de la psychiatre Samah Jabr, <https://www.femmes-plurielles.be/etre-une-femme-en-palestine/> (consulté le 04/08/2021)

Times of Israel Staff. (2021). La place des femmes au sein de la société israélienne. *The Times of Israël*, <https://fr.timesofisrael.com/la-place-des-femmes-au-sein-de-la-societe-israelienne/> (consulté le 04/08/2021)

UNFPA. (2021). Une décennie de conflit en Syrie : lourdes répercussions sur les femmes et les filles, <https://www.unfpa.org/fr/news/une-decennie-de-conflit-en-syrie-lourdes-repercussions-sur-les-femmes-et-les-filles> (consulté le 04/08/2021)

Yazbek, R.R. (2016). La condition féminine au Liban, <https://www.globe-reporters.org/La-condition-feminine-au-Liban.html> (consulté le 04/08/2021)

2.4. Théorie sur le genre

Agag-Boudjahlat, F. (2018). A-t-on le droit de parler d'un patriarcat arabo-musulman ? *Revue des deux mondes*, <https://www.revuedesdeuxmondes.fr/a-t-on-le-droit-de-parler-dun-patriarcat-arabo-musulman/2/> (consulté le 14/07/2021)

France24. (2020). [Vidéo]. « Présentes », l'essai de Lauren Bastide sur l'invisibilité des femmes dans l'espace public. Disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=nxcODUHEDbQ>

Hanot, C. (2018). L'invisibilisation des femmes, c'est quoi et pourquoi il faut en parler ? <https://www.flair.be/fr/lifestyle/linvisibilisation-des-femmes-cest-quoi-et-pourquoi-il-faut-en-parler/> (consulté le 29/04/2021)

Van Enis, N. (2021). Le patriarcat, une idéologie socialement et historiquement construite. *Salut & Fraternité*, <https://www.calliege.be/salut-fraternite/109/le-patriarcat-une-ideologie-socialement-et-historiquement-construite/> (consulté le 14/07/2021)

2.5. Définitions et dictionnaires

Académie française (2021). Définition : auteur – Dictionnaire de l'Académie française (9e édition), <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9A3205> (consulté le 01/08/2021)

Develey, A. (2018). « Auteure », « autrice », « écrivaine » : quelle orthographe employer ? *Le Figaro*, <https://www.lefigaro.fr/langue-francaise/actu-des-mots/2018/03/07/37002-20180307ARTFIG00093-auteure-autrice-ecrivaine-quelle-orthographe-employer.php> (consulté le 01/08/2021)

La langue française (2021). « Auteure » ou « autrice » : quel est le féminin d'auteur ? <https://www.lalanguefrancaise.com/orthographe/auteure-ou-autrice> (consulté le 01/08/2021)

Larousse (2021). Définition : auteur – Dictionnaire de français Larousse, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/auteur/6555> (consulté le 01/08/2021)

Larousse (2021). Définition : hadith – Dictionnaire de français Larousse, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/hadith/38819> (consulté le 01/08/2021)

Le Robert (2021). Définition : auteur – Dictionnaire de français Le Robert. <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/auteur> (consulté le 01/08/2021)

Manhes, J. (2021). Allégorie – Figure de style [définition et exemples]. <https://www.lalanguefrancaise.com/linguistique/allegorie-definition-exemples>, (consulté le 01/08/2021)

2.6. Inclassables

Laroche-Signorile, V. (2017). 100 ans après, ce qu'il faut savoir de la Déclaration Balfour. *Le Figaro*, <https://www.lefigaro.fr/histoire/2017/10/31/26001-20171031ARTFIG00283-100-ans-apres-ce-qu-il-faut-savoir-de-la-declaration-balfour.php> (consulté le 04/08/2021)

Steiner, S. (2002). Islam : Sharia Law. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2002/aug/20/qanda.islam> (consulté le 04/08/2021)

Mots-clés : roman, Moyen-Orient, femmes, invisibilisation, condition féminine, patriarcat, Islam, monde arabo-musulman

Le roman n'existe pas uniquement pour divertir mais peut revêtir d'autres rôles. *L'impasse de Bab Essaha* (2015) de Sahar Khalifa, *Le livre des reines* (2019) de Joumana Haddad, *Mariée à Paris Répudiée à Beyrouth* (2009) de Ezza Agha Malak et, enfin, *Un parfum de cannelle* (2013) de Samar Yazbek sont quatre romans qui, à leur manière, dressent un tableau de la condition des femmes au Moyen-Orient. Par des histoires fictives, bien que largement inspirées du réel, ils visent à informer, dénoncer et émouvoir sur cette même condition des femmes. A travers l'analyse de ce corpus, ce mémoire vise à démontrer de quelle manière un roman peut devenir une porte d'entrée pour le lecteur afin qu'il appréhende un problème socio-politico-culturel. Via des extraits soigneusement sélectionnés, ou en abordant la trame plus générale, l'analyse démontre que les autrices arabes tentent effectivement d'apporter une compréhension inédite de la condition actuelle des femmes au Moyen-Orient à travers leur œuvre de fiction.