

Swarthmore College

Works

French & Francophone Studies Faculty Works

French & Francophone Studies

Summer 2017

Des Féminismes Du Sud Dans "Bilqiss" De Saphia Azzeddine

C. Calargé

Alexandra Gueydan-Turek
Swarthmore College, agueyda1@swarthmore.edu

Follow this and additional works at: <https://works.swarthmore.edu/fac-french>



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

C. Calargé and Alexandra Gueydan-Turek. (2017). "Des Féminismes Du Sud Dans "Bilqiss" De Saphia Azzeddine". *Expressions Maghrébines*. Volume 16, Issue 1. 219-235. DOI: 10.1353/exp.2017.0013
<https://works.swarthmore.edu/fac-french/62>

This work is brought to you for free by Swarthmore College Libraries' Works. It has been accepted for inclusion in French & Francophone Studies Faculty Works by an authorized administrator of Works. For more information, please contact myworks@swarthmore.edu.

Des féminismes du Sud dans Bilqiss de Saphia Azzeddine

Carla Calargé
Florida Atlantic University

Alexandra Gueydan-Turek
Swarthmore College

À l'occasion de la Journée Internationale des Femmes, Saadia Toor publie en 2013 un essai intitulé « Imperialist feminism redux » où elle déconstruit les visées qui sous-tendent souvent les discours bienpensants produits en Europe et en Amérique du Nord sur *la* condition de *la* femme musulmane.¹ Dans un climat général caractérisé par une islamophobie de plus en plus normalisée – non seulement dans les milieux de droite, mais aussi chez de nombreux intellectuels et militants de gauche –, la condition de *la* femme musulmane représente, en effet, le matériau idéal qui permet de justifier les interventions militaires occidentales, lesquelles sont censées sauver *cette pauvre* femme de l'emprise oppressante de *l'homme* musulman.² Appréhender la question de l'oppression féminine à travers un tel dispositif idéologique n'est certes pas chose nouvelle et

¹ L'emploi du singulier se veut ironique dans la mesure où les féministes musulmanes répètent, depuis des années, que les femmes musulmanes ne constituent pas un groupe homogène mais que leurs conditions varient selon de nombreux facteurs dont le pays d'origine, la classe, le niveau d'éducation et la race ne sont que les plus évidents. Ceci est aussi valable pour leurs homologues masculins.

² Concernant l'instrumentalisation de la cause féministe dans les luttes politiques, consulter Benelli, Delphy *et al.* dans « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste » (2006 : 7-8) et Delphy « Une guerre pour les femmes afghanes ? » (2002).

l'on peut facilement faire remonter ses débuts au dix-neuvième siècle à travers ce que l'on nomme « l'Orientalisme genré ». Toor écrit à ce sujet :

In the 19th and early 20th century, the civilising mission through which colonialism was justified was supported by western feminists who spoke in the name of a « global sisterhood of women » and aimed to « save » their brown sisters from the shackles of tradition and barbarity. Today, this imperialist feminism has re-emerged in a new form, but its function remains much the same – to justify war and occupation in the name of « women's rights ». Unlike before, this imperialist feminist project includes feminists from the « Global South ».

(2013)

Deux aspects sont ici à souligner. Le premier est en rapport avec la complicité de certaines féministes occidentales dans le projet impérialiste. Deepa Kumar avance qu'une telle connivence résulte d'une attitude raciste selon laquelle les normes sociales des pays développés sont considérées comme absolues, et fournissent l'étalon à partir duquel se mesure le degré d'émancipation de toute population. Pour s'émanciper, il s'agit donc pour les femmes de couleur d'adopter ces normes sociales, même si cela implique pour elles de renier leurs cultures, leurs langues, leurs religions, voire de se renier elles-mêmes.³ Or, c'est précisément ce que récusent les féministes postcoloniales qui, telle Houria Boutelja, n'ont de cesse de montrer la nécessité d'adopter une posture basée sur un enchevêtrement dynamique [*intersectionality*] de facteurs relatifs au genre, à la race et à l'ethnie, ainsi qu'aux pratiques impérialistes et/ou néocoloniales :

On doit se battre contre deux dominations. On doit aussi se battre contre le racisme, donc on doit se libérer deux fois. Notre féminisme est un féminisme bricolé. Ce n'est pas le féminisme idéal, mais c'est un féminisme pragmatique. Le féminisme idéal, on ne peut pas se le permettre, c'est un luxe de Blanches !

(in Hamel et Delphy 2006 : 133)⁴

³ C'est précisément une telle attitude que dénonce Mohanty dans son article « Under Western Eyes » (1998).

⁴ Il est vrai que les propos de Boutelja concernent les Françaises issues de l'immigration nord-africaine. Il n'en demeure pas moins que son analyse reste correcte dans d'autres contextes, notamment celui du Moyen-Orient.

Si le refus de reconnaître et d'endosser un agenda féministe qui lui serait étranger est loin d'indiquer une aporie idéologique de la part de ces femmes venues du Sud, il n'en court pas moins le risque d'être reçu comme tel : « As several Third World Feminists have argued, a historical weakness of liberal feminism in the West has been its racist, patronizing attitude towards women of color who have been seen less as allies/agents and more as victims in need of rescue » (Kumar 2014) ; d'où l'attrait que continue d'exercer le fantasme de la victime impuissante qu'il s'agit de sauver.

Le second aspect à considérer dans les propos de Toor est celui en rapport avec la complicité de certaines féministes des pays du Sud dans les projets impérialistes. Or, la position de ces intellectuelles, majoritairement issues de milieux nantis et laïcs, peut provenir « from a legitimate anxiety over the increasing hegemony of the religious right wing » (Toor 2012 : 149). En outre, et comme le signalait Gloria Anzaldúa dès les années 80, il arrive que certaines parmi ces féministes soient tentées d'épouser, sans aucun examen critique, le discours hégémonique produit (à leur sujet) dans les pays du Nord :

For the Third World woman, who has, at best, one foot in the feminist literary world, the temptation is great to adopt the current feeling-fads and theory fads, the latest half-truths in political thought, the half-digested new age psychological axioms that are preached by the white feminist establishment. Its followers are notorious for « adopting » women of color as their « cause » while still expecting us to adapt to *their* expectations and *their* language.
(1983 : 167)

D'ailleurs, même lorsqu'elles sont animées par les meilleures intentions, les féministes musulmanes risquent de se trouver, de par leur biculture, dans une situation de double contrainte où elles réinscrivent les binarités qu'elles dénoncent en résistant, sans pour autant cesser de reproduire les discours traditionnels de la religion et ceux orientalistes qui les critiquent.

La question qui se pose, dès lors, est celle de savoir comment générer un discours féministe, radical et militant, qui conteste à la fois les structures patriarcales et misogynes d'une société – musulmane en l'occurrence – sans tomber dans le piège de la surdétermination, voire de la fixation du signifiant « femme musulmane » dans sa différence (ou son infériorité) vis-à-vis de cet autre signifiant qu'est « la femme blanche ».

Cet essai postule que le dernier livre de Saphia Azzeddine tient un tel pari.

Paru en mars 2015 chez Stock, *Bilqiss* est le sixième roman de l'écrivaine franco-marocaine. Racontée par trois narrateurs successifs, l'histoire se passe dans une contrée musulmane innommée où les femmes sont tenues de porter le voile intégral et où de nombreux « dommages collatéraux » sont causés par l'armée américaine qui, sous prétexte de libérer la population, a envahi le pays et parfait l'art de « maquiller le meurtre en accident » (Azzeddine 2015 : 37). Les burqas bleues et safran (34) portées par les femmes font naturellement penser à l'Afghanistan, mais d'autres détails comme l'arak (boisson alcoolisée du Proche-Orient) ou les chanteurs célèbres tels Fairouz, Abdel Halim (61), Oum Kalsoum et Nancy Ajram (176) font plutôt songer à un pays arabe. En fait, l'imprécision est voulue, sinon cultivée par l'écrivaine pour qui le réalisme et la vraisemblance sont loin d'être les préoccupations majeures dans ce roman. En outre, la qualité hyperbolique du récit, dans lequel certaines positions adoptées par les personnages frôlent parfois la caricature, permet de rejeter toute interprétation morale facile et toute lecture surdéterminée d'une situation qui nous serait contemporaine.

L'histoire commence par un procès dont l'issue est connue d'avance. Arrêtée par une foule masculine aussi ignare que violente et perverse, Bilqiss attend le verdict du procès fantoche qui, elle le sait pertinemment, la condamnera à la lapidation. Le crime dont on l'accuse est d'avoir chanté *l'adhan* (l'appel à la prière), un matin que le muezzin n'arrivait pas à sortir des vapeurs alcoolisées dans lesquelles il avait sombré la veille. Mais en réalité, le véritable délit de Bilqiss est d'être veuve et de vivre seule dans un pays qui « ne [sait] pas quoi faire d'une femme » (78). Confinée à sa cellule, elle voit donc défiler son passé : orpheline et sans famille, elle est mariée à treize ans à un homme de plus de vingt ans son aîné qui la maltraite et qu'elle finit par tuer, un jour, à coups de poêle (36). Le verbe haut et la langue bien acérée, Bilqiss doit sa culture et son éducation à Nafisa, son amie et mentor, qui a aiguisé son esprit critique et affiné son appréciation de la beauté, dans un pays où les autorités brûlent les bibliothèques publiques et ferment les échoppes qui vendent de la musique sous prétexte que « la musique et la poésie détourn[ent] de Dieu le cœur du croyant » (18). Aussi, tout au long d'un procès au bout duquel elle se sait condamnée, Bilqiss refuse de céder ou de s'excuser. Volontaire et pleine de morgue, elle tient tête à ses détracteurs, les raillant, les bafouant et exposant leur bouffonnerie. Elle ne craint même

pas de malmené le juge Hasan qui, ébloui par sa verve, lui rend quotidiennement visite en prison, d'abord pour essayer de comprendre ses motivations, ensuite pour tenter de la convaincre de s'excuser pour avoir la vie sauve, et enfin pour savourer quelques minutes avec celle qui occupe désormais toutes ses pensées.

Dès le début *in medias res*, le roman ridiculise l'instrumentalisation misogyne de la religion et son interprétation tendancieuse à des fins douteuses par des ignorants avides de pouvoir. Ces hommes sont ainsi tour à tour qualifiés de « vauriens à l'affût, de [...] racaille avariée, [de] frustrés sexuels » (13), de « gredins » (11), d'« ignares » (14), d'« idiots » (18), de « charognards » (17,33), de « désaxés » (19), de « nigauds » (42), de « fumisterie » (19), ou d'« abominable faune » (13) pour ne citer qu'une partie des expressions utilisées à leur égard.

L'ouverture du roman donne d'ailleurs le ton à la suite de l'œuvre en accordant la parole à Bilqiss qui, aucunement intimidée par les cris haineux de l'audience, fustige la religiosité hypocrite des marchands du divin : « Contrairement à vous, je ne parlerai pas en Son nom. Mais j'ai une intuition. Vous adorez Dieu mais, Lui, Il vous déteste » (11). Dès la première phrase, Bilqiss se positionne donc en opposition à une tradition religieuse misogyne qui accorde aux hommes l'exclusivité du pouvoir d'interpréter la volonté divine. Toutefois, sa démarche ne consiste pas à remplacer une exégèse par une autre qui n'en serait pas moins contraignante. Autrement dit, Bilqiss ne cherche pas à substituer la Loi de la Mère à la Loi du Père. Bien au contraire, face à ses détracteurs, elle se contente de citer des sourates du Coran et, à coup de questions rhétoriques, de souligner l'inanité des propos des mollahs et la bêtise de leur pensée.

Monsieur le juge, puis-je vous rappeler la sourate 88, verset 21. Dieu a dit : « Tu n'es qu'un messenger. Et tu n'as point d'autorité sur eux. C'est à Nous de les juger et de les rétribuer sans rien omettre de leurs actions. » Alors, je vous le demande, vous prenez-vous pour Dieu ? Vous vous octroyez une tâche divine. Dieu vous a-t-il donné une procuration pour me juger ? Puis-je la voir ?

(20)⁵

⁵ Lorsqu'on lui déclare qu'elle n'a pas le droit d'interpréter les mots du Prophète, Bilqiss s'insurge : « –Et vous, l'avez-vous ? [...] Qui vous a octroyé ce droit et m'en a dénuée ? Le Coran vous appartient-il ? Le nom d'Allah a-t-il été déposé ? Vous avez volé Sa parole et L'avez pris en otage pour faire de Lui la marionnette dont vous êtes le ventriloque, Lui faire dire des abominations et vous réfugier derrière Sa grandeur » (Azzeddine 2015 : 143). De même, lorsqu'elle chante *l'adhan*, Bilqiss amende « ici et là

Loin de se soustraire à l’Islam pour faire de la religion un instrument d’iniquité et d’oppression, Bilqiss ancre son discours et sa pratique subversive au sein d’une interprétation théologique éclairée qui affirmerait le Coran comme un instrument d’émancipation (féminine).

En outre, tout au long de l’histoire, Bilqiss ne se départit jamais de son humour et de son ironie. Il est possible d’arguer que c’est parce que l’ironie est l’arme des plus faibles dans la mesure où elle permet de ne jamais attaquer de front un adversaire plus puissant qui impose les limites du champ discursif. Parce qu’elle fait appel à l’intelligence et à la raison, l’ironie permet donc un renversement symbolique d’une situation inégale de pouvoir. Il n’empêche que ce renversement n’est que temporaire puisqu’en fin de compte, et comme le constate la protagoniste : « après mille révolutions, l’ordre ne s’était toujours pas inversé : une femme était intelligente, un homme était puissant » (45).

Il est important de noter que cette affirmation de Bilqiss, même si elle résulte d’une situation ponctuelle, se veut universelle. Autrement dit, la constatation que la domination masculine ne découle pas d’une quelconque supériorité intellectuelle ou morale reste vraie même lorsque le contexte change. D’ailleurs Azzeddine prend soin d’établir de constants parallèles entre la misogynie qui règne dans le pays de Bilqiss et celle de la société américaine, soulignant de ce fait l’hypocrisie de ceux qui se proclament champions de la libération féminine alors que chez eux, les femmes sont souvent exploitées, insultées ou violentées.⁶ Bien plus, en prenant soin de dresser des portraits d’hommes musulmans aimants et ouverts comme celui du père de Zuleikha, Azzeddine montre indirectement que la bêtise humaine n’est pas le monopole d’une culture ou d’une civilisation.

Il n’empêche que, jusqu’au milieu du roman, le personnage de Bilqiss demeure assez unidimensionnel dans son insurrection contre la domination masculine et sa dénonciation du ridicule des dictats religieux.

les passages un peu trop doctrinaux pour les enrichir de nuances, de miséricorde et de quotidien » (30) de sorte que son chant s’élève comme une poésie qui remue les croyants ; d’où la gravité de son geste aux yeux de ses accusateurs (142).

⁶ Lire, par exemple, la description du film pornographique que visionnent les soldats américains, lequel réifie la femme et glamourise le viol. Ce passage permet à la protagoniste de comparer les soldats américains à son mari décédé, et de construire un pont entre la violence symbolique faite au corps féminin consommable dans la pornographie, et la réification de la femme réduite, dans le discours religieux traditionnel, au rang de possession sur laquelle s’exercent dominations symbolique et physique.

C'est sa rencontre avec deux autres personnages féminins qui permet d'éclairer la complexité de sa position : il s'agit d'abord de Leandra, une journaliste juive new yorkaise venue rencontrer Bilqiss dans sa prison pour écrire un article sur elle et ensuite de Séniz, la seconde femme du juge Hasan.

Lorsque Leandra prend la parole (elle est la troisième narratrice de l'histoire), son récit permet de mesurer le décalage qui existe entre ses propres conditions de vie et celles de Bilqiss. Journaliste dans un magazine select, ses commentaires sur son travail sont autant d'occasions de condamner une profession qui cherche, désormais, à flatter les instincts des lecteurs au lieu de les informer et d'ouvrir leurs horizons. Toutefois, il est à spéculer que son intérêt pour l'histoire de Bilqiss provient en grande partie de son désir d'écrire le prochain scoop, de s'établir comme une journaliste sérieuse et de gravir les échelons du métier. Pourtant, malgré les défauts de Leandra, c'est grâce à ce personnage qu'il devient possible pour Azzeddine de nuancer ses propos. Le fait que Leandra reconnaisse la photo de la jeune femme imprimée sur son mug comme celle de Bilqiss permet ainsi à l'auteure d'entamer une réflexion sur la marchandisation, en Occident, de la misère humaine : en achetant le mug au sortir d'une conférence sur les violences domestiques, la mère de Leandra avait rassuré sa conscience en affirmant son pouvoir d'achat (95). Cela n'avait pas coûté grand-chose mais lui avait donné la satisfaction de (se) prouver sa compassion et sa solidarité avec les femmes opprimées de par le monde.⁷ De même, le vol que prend Leandra de New York au pays de Bilqiss permet à l'auteure de critiquer les « humanitaires » qui voyagent en première classe où on leur sert du champagne et des amuse-bouches (101-102).

Ces passages permettent ainsi à l'écrivaine de montrer que souvent, dans les pays dits développés, le principe qui préside à l'action

⁷ Dans un entretien accordé à Perrin, Azzeddine explique : « Sortir une heure dans la rue avec un tee-shirt, ça ne coûte pas grand-chose, ça rassure surtout sur sa propre humanité et son illusion d'être concernée par ce qui nous est étranger. Qu'est-ce que ça a changé de faire ça ? Ça n'a fait qu'obéir à l'obsession médiatique du moment » (Perrin 2015). Ces propos ne sont pas sans rappeler ceux d'Abu-Lughod lorsqu'elle se demande si les féministes souhaitant sauver les Afghanes des Taliban seraient tout aussi prêtes à souscrire à un projet mondial de redistribution des richesses qui assurerait à ces mêmes femmes « the right to freedom from the structural violence of global inequality and from the ravages of war, the everyday rights of having enough to eat, having homes for their families etc. » (2002 : 787).

humanitaire répond moins à la défense de la dignité et des droits de l'homme qu'à une logique consumériste qui flatte le narcissisme des clients en leur renvoyant une image méliorative d'eux-mêmes. Comme l'explique Bilqiss, la logique de la production d'objets de consommation par les organismes d'aide humanitaire est obscène puisqu'elle réduit les êtres qu'on prétend aider à des marchandises dérivées, destinées à la consommation des pays riches :

Voilà ce qu'on faisait de nous quand on se confiait à des gens comme ça, bien intentionnés, émotifs et indignés, à des gens d'ailleurs pour qui l'humanitaire était un secteur d'activités comme un autre. Je n'avais pas envie de me retrouver sur des autocollants, des posters, des sacs et des tee-shirts.

(148)

Bien plus, non contente de dénoncer la violence symbolique de telles entreprises caritatives, l'auteure relie celles-ci à la violence physique des conflits militaires qui fréquemment, sont à l'origine de ces mêmes crises humanitaires que les pays riches prétendent ensuite soulager :

- [...] Ce que ce photographe a fait, c'est une sorte de viol au final, déplora l'Américaine, l'air compatissant.
- Non, c'est seulement du vol, la corrigeai-je. Le viol, c'est quand des mercenaires de votre pays viennent défoncer les portes de nos maisons, terroriser nos familles et qu'ils violent nos pucelles parce que leur trou est aussi serré que le chas d'une aiguille.

(149)

Cette réplique souligne l'aspect complémentaire, bien qu'en apparence contradictoire, que recouvrent l'intervention militaire et l'action humanitaire. Elle dénonce aussi la collusion du projet impérialiste avec les violences faites aux femmes et contredit d'emblée tout discours proto-féministe et civilisateur dont se targueraient les impérialismes occidentaux.

Déployant des idées qui rappellent le concept de « globalized humanitarianism » de Jane Mummery et Debbie Rodon (2003), Azzeddine établit implicitement la co-dépendance, à l'ère néo-libérale, de « l'ingérence » occidentale et d'un « tourisme solidaire » (2015 : 150) cher aux générations contemporaines mais qui ne serait en fait que le dernier masque des impérialismes de certaines puissances du Nord – celui des Etats-Unis étant le plus évident. Le lecteur se rappellera à cet effet l'alibi de la « libération des femmes afghanes » qui avait servi à

justifier, *a posteriori*, l'intervention des forces armées américaines en Afghanistan en 2001 en conférant à l'occupation militaire une dimension « altruiste » et désintéressée.⁸

À cette dénonciation de l'action humanitaire répond la critique de l'intervention militaire. Dans le roman, le motif « moral » de la guerre se voit remis en question à travers l'impuissance des forces d'occupation américaines devant la mise à mort de la protagoniste car « les Américains n'intervenaient pas dans les questions religieuses » (192), soulignant par là l'hypocrisie sur laquelle repose le principe même de l'ingérence militaire dans les pays musulmans. En outre, le choix du personnage de Dick – soldat homosexuel, issu d'un milieu pauvre et souffrant d'instabilité mentale – pour incarner l'occupation américaine n'est pas fortuit. L'orientation sexuelle de ce personnage, sa classe sociale, ainsi que le fait qu'on le suspecte d'être atteint de stress post-traumatique, sont autant de facteurs qui permettent d'illustrer l'intersection de différents systèmes d'oppression et de domination ; ceux-ci sont moins apparents mais n'en demeurent pas moins présents chez les groupes dominants.

Mais la critique la plus véhémente demeure celle qu'Azzeddine place dans la bouche de Bilqiss et de Zouleikha (113) qui, à travers des raisonnements implacables, montrent que les bonnes intentions de Leandra et de ses consœurs cachent mal leur désir d'exotisme, leur condescendance vis-à-vis des moins chanceuses qu'elles ainsi que leur immense narcissisme. Considéré sous cet angle, le projet humanitaire et féministe des Leandra du monde, projet qui se veut inclusif et universel s'avère, en réalité, l'objet d'une instrumentalisation raciste dont Bilqiss est consciente :

–Ah, vous les aimez les femmes musulmanes opprimées, hein, vous raffolez de cette espèce. [...] Et vos voisines, vous vous indignez pour elles ? Vous organisez des processions pour ces millions d'anonymes blanches qui meurent sous les coups d'un homme ou vous préférez qu'elles restent en masse informe

⁸ Dans « Do Muslim Women Really Need Saving ? », Lila Abu-Lughod déconstruit les discours médiatiques sur la condition de la femme afghane et dénonce les enjeux orientalistes sous-jacents qui continuent à diviser le monde « into separate spheres – recreating an imaginative geography of West versus East, us versus Muslims, cultures in which First Ladies give speeches versus others where women shuffle around silently in burqas » (2002 : 787). Delphy (2002) souligne aussi que, si la question de la femme sert à justifier l'entreprise néocoloniale en Afghanistan, le silence concernant l'absence d'amélioration de la condition féminine à la « libération » du pays signale le dévoiement de cette cause.

murées dans des statistiques à virgules ? Je vais mourir, exactement comme elles, mais de manière spectaculaire.

(163)

Bilqiss remet ainsi en question le bienfondé de la focalisation de l'Occident sur le seul statut des femmes musulmanes. Si toutes ces campagnes de solidarité sont légitimes, leur « sélectivité » apparente donne « l'impression que l'oppression des femmes dans les pays non occidentaux est liée à l'islam et uniquement à l'islam » (Delphy 2006 : 66-67). En plaidant pour une perspective en surplomb, Azzeddine signale combien la praxis féministe de Leandra court le risque de tomber dans un discours racialisé qui persiste à opposer de façon réductrice et grossière, d'un côté la civilisation occidentale, émancipée et libérale, et de l'autre, un islam régressif et violent. La médiatisation et la stigmatisation des seules violences faites aux femmes étrangères – musulmanes en l'occurrence – au détriment des violences domestiques pratiquées chez soi, voire au sein de sa propre communauté petite-bourgeoise participent ainsi de la fabrication de cet « Autre » radical qu'est l'homme musulman (Guénif-Souilamas).⁹ La construction du portrait déformé de ce dernier, représenté toujours comme violent, irrationnel et oppressif, sert alors un objectif double : d'une part, il permet de positionner les femmes issues de groupes dominants en sauveurs tout en dédouanant les sociétés occidentales dont celles-ci sont issues de leur propre sexisme structurel et, d'autre part, il promeut la domination masculine et l'oppression genrée qui sévissent « ailleurs » (qu'en Occident) au rang de marqueur d'une différence culturelle irréductible.¹⁰

Or, selon Delphy, ces aspects correspondent aux marqueurs privilégiés d'un discours féministe subalterne :

le sexisme et le racisme constituent ensemble et de façon indissociable leur oppression de femmes « de couleur » (ou « du tiers-monde » ou « racisées ») ; elles [les féministes appartenant à des groupes racisés] refusent de renier les solidarités objectives et subjectives qui les lient aux hommes de leur groupe, racisés eux aussi ; elles contestent l'idée que « leur culture » est nécessairement

⁹ De nouveau, l'emploi du singulier se veut ironique, cf. note 1.

¹⁰ Le féminisme postcolonial souligne comment les comportements considérés comme « déviants » dans les groupes dominants sont relégués au rang de pathologie, alors que dans les communautés minorisées, ces dysfonctionnements seraient attribués à leur culture allogène, leur race ou leur ethnie. Consulter à cet effet, les articles de Leti Volpp (2006) et de Patricia Roux *et al* (2007).

plus sexiste que celle du groupe dominant, et qu'elles sont nécessairement « plus opprimées » que les femmes appartenant à ce groupe.

(2006 : 73)

Azzeddine met ainsi en œuvre une approche féministe que l'on pourrait qualifier de postcoloniale en entreprenant une critique radicale non seulement du sexisme, mais aussi des discours « féministes » qui risquent d'être instrumentalisés à des fins racistes.

Si le contexte international de l'intrigue et l'opération militaire américaine dans la région informent une lecture critique de la mobilisation croissante, sur la scène internationale, d'un nouveau féminisme colonial aux prétentions universelles, le contexte immédiat de lecture invite, en intertexte, à l'analyse de la rhétorique républicaine à l'encontre des femmes issues de l'immigration musulmane. Sur la scène nationale française – le lectorat d'Azzeddine se situant, pour des raisons d'édition et de dissémination, principalement dans l'Hexagone –, une telle critique fait écho à ce que bon nombre de féministes (Boutelja, Delphy, Guénif-Souilamas, Tissot) dénoncent comme un modèle « féministe » émancipatoire unique, dont l'injonction républicaine et laïque sert de prétexte aux politiques discriminatoires à l'encontre de populations minoritaires. Comme le souligne Sylvie Tissot,

le féminisme est devenu une des « métaphores du racisme » : il alimente des représentations et des pratiques racistes, mais sur un mode euphémisé et par conséquent « respectable ». Il est devenu légitime en effet, paré de la caution féministe, de stigmatiser « l'islam », désigné comme religion sexiste, de renvoyer les femmes musulmanes, *a fortiori* voilées, à leur aliénation.

(2007)

Toutefois, cette double critique des dysfonctionnements d'un certain féminisme occidental ne se veut pas caricaturale puisque Bilqiss elle-même est forcée d'admettre les limites de ses propres positions et de reconnaître ses erreurs de jugement vis-à-vis de Séniz, la femme du juge. La confrontation des deux femmes va mettre à mal deux autres stéréotypes qui semblaient s'offrir à nous à travers ces deux personnages : celui de la femme « moderne », rebelle et séduisante car intelligente et instruite, et celui de la femme au foyer opprimée et fade car n'ayant d'autre ambition que de plaire à son époux.

Animée par un sentiment de supériorité, la protagoniste qui, tout au long de son procès avait parlé de la femme du juge avec beaucoup de

condescendance, se découvre, en effet, face à une interlocutrice de taille. Digne héritière de l'héroïne des *Mille et une nuits*, Séniz est loin de se conformer au portrait caricatural de la femme au foyer, obligée d'obéir aux moindres désirs de son époux. Non dépourvue de ruse et d'intelligence, elle s'insurge :

[J]e raconte chaque fois une histoire différente à mon mari. Quand il goûte à un nouveau plat, il ferme les yeux pour que rien ne vienne le distraire. Bien manger, satisfaire tous les sens et faire son devoir, c'est ma ligne de conduite [...] Si vous avez échoué avec votre tête, ne sous-estimez pas mes mains et, par pitié, ne me réduisez pas à celle qui fait sourire.

(Azzedine 2015 : 178-179)

Au féminisme « d'en haut » que pratique Bilqiss à l'encontre de Séniz, celle-ci oppose donc une logique de résistance détachée des seuls privilèges socio-économiques et intellectuels pour s'inscrire dans une praxis culturelle du quotidien.¹¹ Et Bilqiss de conclure effarée : « [j]'étais devenue sa Leandra et cette simple idée m'horrifia » (178).

Une telle stratégie d'ambiguation permet à l'auteure de déjouer toute bipolarisation géo-culturelle. Elle atteste également de l'inanité du signifiant « femme musulmane » comme référent d'un groupe homogène, unifié et solidaire, et invite à l'appréhender toujours de manière plurielle et nuancée. En outre, par le biais de cette multiplicité, Azzeddine illustre l'entrecroisement de différents systèmes d'oppression à l'œuvre : religieux certes, mais aussi ethniques, culturels et économiques. Au final, il ne s'agit pas pour Azzeddine de faire le procès de l'islam, mais de participer au questionnement des discours féministes dans la société globale, comme elle le déclare dans un entretien :

J'ai choisi de raconter... enfin c'est à l'extrême, c'est une femme qui va se faire lapider. Dans tous les pays musulmans, on ne se fait pas lapider tous les

¹¹ Par ailleurs, si Azzeddine prend soin d'accorder une place, dans son roman, à des femmes célèbres de la tradition musulmane, – telles Bilqiss la reine de Saba, et Schéhérazade la reine des *Mille et une Nuits*, elle n'oublie pas non plus de mentionner les nombreux actes de résistance contre l'oppression, accomplis tous les jours par des femmes et des hommes ordinaires : cacher des livres dans les bacs à fleurs (2015 : 112), éduquer les filles et les garçons (133), broder l'image d'une « odalisque camouflant un sabre sous son corps alangui » (133), décolorer les burqas, endormir son mari avec du chloroforme pour lire des poèmes (112), voire, se ronger les veines pour échapper à un mariage qui horripile. Considéré sous cet angle, le refus de Bilqiss d'avoir la vie sauve représente l'ultime acte de dénonciation et d'opposition à l'ordre masculin.

jours, ça arrive très peu. Il n'y a pas que dans les pays musulmans que les femmes souffrent ; il y a différentes manières de souffrir... À la burqa répondent les femmes auxquelles on impose d'être des « accessoires désirables ».

(in Dierickx 2015)

C'est d'ailleurs ce qui explique que, malgré son insurrection contre les dictats des religieux, à aucun moment de l'histoire, Bilqiss ne renie l'islam. Bien plus, Azzeddine prend soin de montrer que certaines pratiques « barbares » comme la lapidation proviennent, en réalité, d'autres religions monothéistes – le judaïsme en l'occurrence (2015 : 121). Autrement dit, tout en critiquant l'interprétation misogyne des textes musulmans, le roman d'Azzeddine refuse de les encoder dans leur altérité. La lectrice occidentale est alors invitée à admettre non seulement les limites de sa démarche et le caractère douteux de ses bonnes intentions, mais aussi à reconnaître l'altérité comme partie intégrante de sa propre tradition.

Parallèlement, l'épisode final de la lapidation, censé apporter une résolution au procès de la protagoniste, demeure inexorablement ouvert. Alors que Bilqiss s'apprête à être lapidée, barbus et contestataires s'affrontent, les premiers voulant lui ôter la vie, les seconds la lui sauver. Au milieu du désordre, Leandra qui se voit prise de panique, lance la première pierre alors que le juge, voulant protéger Bilqiss de son corps, reçoit ce premier jet et meurt. En soustrayant Bilqiss – ne serait-ce que temporairement – à son sort, le juge atteint une certaine rédemption : celui qui, au début du roman, symbolisait la loi et son imposition asymétrique aux femmes, déclare, au seuil de la mort, l'inanité des dogmes qui s'opposent à une foi bâtie sur l'amour (209). Par opposition, Leandra-l'humaniste, qui souhaitait sauver la vie de Bilqiss et dénonçait la pratique barbare de la lapidation, devient la principale participante au cérémonial macabre. S'il est vrai que ses agissements s'expliquent par le souhait d'abrèger les souffrances de Bilqiss et lui épargner le supplice d'une lapidation trop longue en la tuant dès la première pierre, il n'en reste pas moins que la narration laisse la scène en suspens. Nul ne saura si la journaliste constitue ou non le seul bourreau de l'assemblée ce jour-là.

Ce double retournement final – qui fait de la jeune new yorkaise un bourreau malgré elle, et du juge Hasan à la fois une victime et un sauveur – nie toute possibilité de lire, dans l'histoire de Bilqiss, une condamnation facile et réconfortante. La posture éthique du roman se

situé *a contrario* dans l'impossibilité dans laquelle se trouve le lecteur de porter un jugement définitif et univoque à l'encontre des personnages quels qu'ils soient : d'une part, il est obligé de faire l'expérience de l'aporie – soit une mise en suspens de toute épistémè – et d'autre part, il est invité à revisiter ses propres certitudes et positionnements.

De ce point de vue, *Bilqiss* adopte un ton radicalement opposé à celui d'autres œuvres francophones produites à la suite des attentats du 11 septembre, sinon de la guerre civile algérienne dans les années 1990. S'interrogeant sur l'intérêt croissant porté à la littérature maghrébine, Farid Laroussi explique comment celle-ci rentre – parfois involontairement – dans une logique de consommation :

Il y a toujours eu une cohérence dans la loi de l'offre et de la demande, [...] des Noirs et des Arabes écrivent en français pour un public français, comme jadis les colonisés faisaient suivre en métropole le café, les oranges, ou le caoutchouc. [...] Ainsi le romancier algérien Yasmina Khadra a-t-il eu tôt fait de transformer sa démarche littéraire en prête-nom d'un courant d'islamophobie en Occident, suite aux attentats de septembre 2001 aux États-Unis.

(2009 : 422)

Selon Laroussi, la structure éditoriale dans laquelle se trouve enchâssée la plupart des productions littéraires francophones reproduit les rapports de force qui opposaient jadis le centre colonial à sa périphérie colonisée. Les auteurs issus du Maghreb (ou du reste de la francophonie du sud) y feraient figure de « nègres » réticents, produisant pour la seule consommation de lecteurs privilégiés, en mal d'exotisme. Outre ce premier risque, s'ajouterait le fait que les auteurs courent le danger de voir leurs œuvres décontextualisées et utilisées à rebours contre leurs cultures d'origine. Cette possibilité, comme le souligne Laroussi, s'avère d'autant plus problématique qu'au lendemain des attentats du 11 septembre (et auparavant dans les années 90, pendant la guerre civile algérienne), les récits de ces nouveaux « informateurs indigènes » s'inspirent des peurs que font naître certaines factions radicales qui se revendiquent de l'Islam, et courent le risque d'une récupération idéologique qui joue sur les préjugés islamophobes du public, et ce, quelle que soit la charge poétique et esthétique de leur récit.¹²

¹² On mentionnera, parmi d'autres, *Tuez-les tous* (2006) et *Moi, Khaled Kelkal* (2012) de Salim Bachi, la trilogie de Yasmina Khadra (2002-2006) ou encore *Le Village de l'Allemand* (2008) de Boualem Sansal.

S'appuyant sur le commentaire de Laroussi, Karl Agerup s'attèle, par exemple, à l'analyse de la trilogie romanesque du Grand Malentendu de Khadra, et démontre en quoi celle-ci recourt à une intrigue parfois stéréotypée et des motifs quelque peu orientalistes. S'intéressant à la pertinence de la réception de cette œuvre en Europe vis-à-vis de l'horizon d'attente qu'elle établit, Agerup postule que si la trilogie

conteste les préjugés sur l'Islam, l'Arabité et l'Orient en général, ce n'est pas pour accuser le lecteur [...]. Le texte littéraire [de Khadra] n'est guère, sur le niveau pragmatique, *hostile* à son lecteur, bien qu'il puisse s'exprimer sur un ton sérieux. La littérature est de nature bienveillante, car l'écriture cherche un lecteur complice.

(2011 : 79)

Autrement dit, le didactisme de la trilogie khadrine inviterait ses lecteurs à adopter une position empathique qui ne leur permettrait pas de comprendre leurs responsabilités éthiques dans la réalité évoquée. Nulle distance critique n'est permise face à la supériorité présumée de l'Occident (dont la majorité du lectorat serait issue).

À l'opposé, notre étude a démontré que la stratégie romanesque et l'intrigue du dernier roman d'Azzeddine n'adopte aucunement une visée didactique et refuse de plaire, *a priori*, à son lecteur. Par le biais du personnage de Leandra et de l'affrontement de Bilqiss avec Séniz, nous sommes en effet appelés à remettre en question nos attentes, nos préjugés, voire nos certitudes relatives au monde musulman, à ses hommes aussi bien qu'à ses femmes. L'auteure tente, en cela, de poursuivre une conversation avec son lecteur sur la confrontation contemporaine des soi-disant sociétés occidentales et orientales, tout en le forçant à s'affranchir du sensationnel et de la fascination malsaine que suscite l'Islam.

C'est à la lumière d'un tel renouvellement éthique du projet d'écriture dans l'après-11 septembre que les « remerciements » sur lesquels se ferme le roman prennent toute leur importance. L'auteure y évoque son père, Boualem Azzeddine, qui a inspiré chez elle

une curiosité jusque-là inassouvie, [et le remercie] de [l'] avoir karchérisée de culture avec ses moyens à lui, de [lui] avoir écrit des poèmes avec des fautes d'orthographe [...], de [lui] avoir transmis sa religion plutôt que de [lui] imposer bêtement et d'avoir eu une foi incommensurable en sa femme, ses filles et ses fils.

(Azzeddine 2015 : n.p.)

Une telle déclaration replace la question du traitement des femmes au sein de l’Islam dans le contexte de l’immigration en France où l’on conçoit les cités, et par extension la population (musulmane) qui y réside, comme une souillure qu’il faudrait nettoyer au Karcher – selon les propos de Nicolas Sarkozy lors de sa visite à Argenteuil le 25 octobre 2005, alors qu’il était encore ministre de l’Intérieur. Reprenant à son compte cette insulte, Azzeddine en fait un verbe transitif aux connotations positives ; la culture, la religion musulmane et le soutien du père auprès de sa femme et sa fille (mentionnée d’ailleurs avant le fils) rompent avec les clichés d’une religion intolérante, voire misogyne, et d’une population musulmane française qui n’a pas sa place au sein de la République (des Lettres).

Références bibliographiques

- Abu-Lughod, Lila (2002) « Do Muslim Women Really Need Saving ? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others », in *American Anthropologist*, vol. 104, n° 3, pp.783-90.
- Agerup, Karl (2011) *L’Esthétique didactique de Yasmina Khadra*, Stockholm : Stockholm University.
- Anzaldúa, Gloria (1983) « Speaking in Tongues: A Letter to Third World Women Writers » in Gloria Anzaldúa et Cherrie Moraga (eds.), *This Bridge Called My Back*, New York : Kitchen Table, pp. 165-174. [Première édition: 1981]
- Azzeddine, Saphia (2015) *Bilqiss*, Paris : Stock.
- Benelli, Natalie, Christine Delphy, Jules Falquet, Christelle Hamel, Ellen Hertz et Patricia Roux (2006) « Les approches postcoloniales : apports pour un féminisme antiraciste », in *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 3, pp. 4-12.
- Delphy, Christine (2002) « Une guerre pour les femmes afghanes ? », in *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 21, n° 1, pp. 98-109.
- Delpy, Christine (2006) « Antisexisme ou antiracisme ? Un Faux dilemme », in *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, pp. 59-83.
- Dierickx, Ariane (2015) « Entretien avec Saphia Azzeddine – Best Of : le féminisme contre l’islamisme », in *Livrés à domicile* : <http://www.rtbf.be/tv/emission/detail_livres-a-domicile/sommaires/article_livres-a-domicile-2015-10-saphia-azzeddine?id=8967218&emissionId=4143>.
- Guénif-Souilamas, Nacira et Éric Macé (2004), *Les Féministes et le garçon arabe*, La Tour d’Aigues: Aube.
- Hamel, Christine et Christine Delphy (2006) « On vous a tant aimé.e.s ! Entretien avec Houria Boutelja : Initiatrice du mouvement des Indigènes de la République et de l’association féministe Les Blédardes », in *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 1, pp. 122-35.

- Kumar, Deepa (2014) « Imperialist Feminism and Liberalism », in *OpenDemocracy* : <<https://www.opendemocracy.net/deepa-kumar/imperialist-feminism-and-liberalism>>.
- Laroussi, Farid (2009) « La littérature-monde en français : mélancolie ou illusion ? », in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 12, n° 2-3, pp. 417-424.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003) « 'Under Western Eyes' Revisited : Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. », in *Signs*, vol. 28, n° 2, pp. 499-535.
- Mummary, Jane et Debbie Rodon (2003) « Discourses of Democracy in the aftermath of 9/11 and other events: Protectionism versus Humanitarianism », in *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, vol. 17, n° 4, pp. 433-443.
- Perrin, Ludovic (2015) « Saphia Azzeddine : 'Dans ce Monde, je préfère être mince et jolie' », in *LeJDD.fr* : <<http://www.lejdd.fr/Culture/Livres/Saphia-Azzeddine-Pour-moi-le-feminisme-se-situe-dans-le-porte-monnaie-727342>>.
- Roux, Patricia, Lavinia Gianettoni, et Céline Perrin (2007) « L'instrumentalisation du genre: une nouvelle forme de racisme et de sexisme », in *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 26, n° 2, pp. 92-108.
- Tissot, Sylvie (2007) « Bilan d'un féminisme d'État », in *Plein droit*, n° 75 : <<http://www.gisti.org/spip.php?article1072>>.
- Toor, Saadia (2012) « Imperialist feminism redux », in *Dialectical Anthropology*, vol. 36, n° 3-4, pp. 147-160.
- Toor, Saadia (2013) « Imperialist feminism redux », in *The News International, Pakistan* : <<http://www.thenews.com.pk/Todays-News-9-164104-Imperialist-feminism-redux>>.
- Volpp, Leti (2006) « Quand on rend la culture responsable de la mauvaise conduite », in *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 25, n° 3, pp. 14-31.