



## *La femme-musulmane et la littérature*

par Hayatte Lakraâ

La femme musulmane, malgré elle, a servi le discours orientaliste et les aspirations islamistes tout au long de l'Histoire. Femme orientale nue, enfermée dans son harem, elle incite au désir pour les orientalistes du 18<sup>ème</sup> et du 19<sup>ème</sup> siècle, elle sert les causes nationalistes en Algérie et en Tunisie au 20<sup>ème</sup> siècle, et elle forme, après les attentats du 11 septembre 2001, une collectivité, celle de la femme-musulmane. Sous les projecteurs depuis ces attaques, les femmes-musulmanes ont su profiter de cet attrait médiatique pour partager leur quotidien et faire leur entrée en littérature. Quelles conséquences a eu le 11 septembre sur la création artistique en général et littéraire en particulier? Pourquoi cet engouement soudain des lecteurs euro-américains et arabes pour la littérature musulmane écrite par les femmes? Que nous disent-elles? De quelles manières?

### 1) *MUSLIMWOMAN OU FEMME-MUSULMANE*

Comment le voile et le harem, thèmes chers aux orientalistes, ont-ils été reconfigurés après le 11 septembre pour justifier la guerre contre le terrorisme et pour servir le discours islamiste? Est ce que la femme-musulmane, silencieuse du temps des orientalistes et des islamismes iraniens et afghans ose enfin prendre la parole pour déconstruire les stéréotypes et pour s'affirmer?



Suite à la tragédie du 11 septembre George Bush déclare la guerre au “régime Taliban qui est un régime en guerre avec les femmes”<sup>1</sup>. “L’homme blanc, civilisé”, va une fois de plus au secours de la “femme brune”, afghane, aux prises à “des hommes bruns”<sup>2</sup>, islamistes aux pratiques rétrogrades. La burqa - comme le voile pendant la période orientaliste - est le marqueur visible d’une culture inférieure réduisant les femmes au silence et à la soumission. Bien avant le 11 septembre des voix se sont élevées pour dénoncer les pratiques des Talibans. Pour preuve le documentaire de Saira Shah *Beneath the Veil* tourné avant le 11 septembre, qui a connu un véritable succès seulement après les attaques; ou encore les dénonciations incessantes d’intellectuelles et d’organisations comme RAWA<sup>4</sup> (Revolutionary Association of the Women of Afghanistan), dont les témoignages ne furent hyper-médiatisés qu’après le 11 septembre.

L’homme euro-américain impose, comme sous l’ère coloniale, à la femme musulmane de se dévoiler au nom des valeurs occidentales de liberté. Cependant, après le 11 septembre, les filles nées, élevées et éduquées en occident adoptent le voile contre la montée croissante de l’islamophobie. Le voile devient marque d’identité et de liberté. Le voile, signe visible, étouffe parfois les voix des femmes musulmanes non voilées. Dans son pamphlet *I killed Scheherazade confessions of an Angry Arab Woman* (2010), Joumana Haddad dénonce le “voile réactionnaire” post 11 septembre qui conforte les idées fausses sur l’Islam comme religion de soumission et de violence, non ouverte au dialogue. Elle ajoute que ce signe religieux cache ‘l’autre’ femme arabe vivant dans l’ouest, la femme non voilée, qui se confond avec la femme occidentale. “Comme résultat, le seul modèle restant apparent, le seul modèle ‘évident’ de la femme arabe, devient celui de la femme voilée, avec toutes les connotations négatives que ce modèle porte” (Haddad 2010: 30). Ainsi la guerre

---

<sup>1</sup> Discours donné par George Bush le 12 décembre 2001 lors de la signature de l’Acte pour la Délivrance des Femmes Afghanes et des Enfants connu sous le nom “The Afghan Women and Children Relief Act”. <<http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/12/20011212-9.html>> (Septembre 2011)

<sup>2</sup> Propos de Spivak G.C.: “White are saving the brown women from brown men”, “Les hommes blancs sont en train de sauver les femmes marrons des hommes marrons” (296) dans *Id.*, “Can the Subaltern Speak?” dans Cary Nelson et Lawrence Grossberg Eds, 1988, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago, p.271-313. Spivak utilise cette phrase pour expliquer l’abolition du rite hindou du Sati par les Britanniques.

<sup>3</sup> *Beneath the Veil* a été filmé pendant le printemps 2001 pour la chaîne britannique Channel 4. Diffusé en juin 2001 par Channel 4 et en août 2001 par CNN, ce documentaire attire très peu de spectateurs jusqu’à ce qu’il soit rediffusé les 22 et 23 septembre 2001 sur CNN. Il attira alors 5 millions et demi de spectateurs. <<http://www.trincoll.edu/depts/csrpl/rinvol5no1/Bush%20burqa.htm>> (Septembre 2011)

<sup>4</sup> Créée en 1977, RAWA (Revolutionary Association of the Women of Afghanistan) est l’organisation politique et sociale afghane la plus ancienne qui lutte pour les droits des femmes afghanes.



contre le terrorisme avec mission de dévoiler les afghanes, n'a-t-elle pas au contraire engendré une accélération chez les femmes-musulmanes occidentales à se voiler? Voile qui suscite d'interminables débats en Europe, voile qu'on légifère en France, voile que l'on retire en Tunisie en 1956, voile que l'on oblige à porter en Iran depuis 1979, le voile est le marqueur visible de la femme-musulmane, d'où le néologisme inventé par Miriam Cooke (2007): *Muslimwoman*, *Femmemusulmane*. Miriam Cooke reprend l'idée de *Blackamerican* liant la race à la citoyenneté développée par Sherman Jackson (2005), et le terme de *Blackwoman* par la théologienne Joan Martin (2000) qui connecte "la race" au genre. Le voile, réel ou imaginaire, explique Miriam Cooke, est la marque d'une différence essentielle à laquelle les femmes musulmanes ne peuvent pas échapper. Cette identification, créée par les forces extérieures, qu'elles soient islamistes ou non musulmanes, lie intrinsèquement le genre à la religion:

Depuis les événements du 11/09 les musulmans sont devenus l'Autre et les femmes musulmanes voilées sont devenues leur représentant visible. Remplaçantes de leur communauté, elles ont attirés l'attention des médias internationaux. Si lié sont genre et religion qu'ils sont devenus un. J'ai forgé le terme *Muslimwoman* pour décrire cet effacement de la diversité. (Cooke 2007: 139-140)

Ainsi je choisis de traduire *Muslimwoman* par *femme-musulmane*, le tiret marquant ce rapport étroit entre genre et religion. D'un point de vue sémantique, le rapport entre les éléments femme et musulmane est attributif, la femme est musulmane, caractéristique du sujet. Employés seuls, le nom femme et l'adjectif musulmane fonctionnent comme des éléments ayant une existence autonome. Cependant ces deux éléments réunis dans un mot composé forment une unité de sens nouvelle, dont la signification dépasse celle de ses éléments pris isolément (Riegel, Pellat, Rioul: 1994, 547-548), une femme-musulmane est une identité religieuse singulière et une identification féminine qui recouvre la diversité nationale, ethnique, culturelle, historique, voire même philosophique. Ensemble, femmes voilées et non voilées, au-delà de leurs différences, participent à un cosmopolitisme marqué à la fois par la religion et par le genre, et cela grâce aux moyens modernes de télécommunication. Le cosmopolitisme, explique Miriam Cooke, "à la fois unifie" les femmes-musulmanes qui partagent des situations similaires, et "diversifie" (Cooke: 2007, 141) car la femme-musulmane se reconnaît dans différents groupes. La notion d'hybridité prend alors tout son sens et devient un thème central dans la *littérature musulmane*.

Le 11 septembre a été un moment clé dans la formation de la femme-musulmane. Cette création s'est opérée "grâce à la politique, grâce à la culture mondiale et grâce à l'islamophobie grimpeante et à un monde interconnecté" (Cooke: 2008, 97). Devenues représentantes de la communauté musulmane à la fois de



l'intérieur et de l'extérieur, les femmes-musulmanes sont en train de négocier les rôles culturels extérieurs/intérieurs dans les sociétés non musulmanes. Elles ont su tirer profit de cette obsession médiatique post 11 septembre pour faire avancer leur statut. Pour preuve, la création du Conseil Scientifique International des Femmes Musulmanes en 2003, ou la rectification de la Moudawana, le Code de la Famille au Maroc en 2004. Les femmes-musulmanes ont également pris la plume pour inaugurer la littérature musulmane, preuve de leur combat pour sortir des stéréotypes dont elles sont victimes et s'affirmer ENFIN.

## 2) QU'EST-CE QUE LA LITTÉRATURE MUSULMANE?

Après le 11 septembre un engouement soudain pour la littérature musulmane voit le jour. Le terme de musulman lié à la littérature a été utilisé pour la première fois peu après les attentats du 11 septembre lorsque le Professeur Andrea Kempf écrivit un article intitulé *The rich world of Islam: Muslim Fiction* (réf. à Kempf 2001). Dans l'interview qu'Andrea Kempf donne à Karine Ancellin, elle affirme:

Instinctivement, j'ai reconnu que les auteurs n'étaient pas nécessairement arabes ou écrivaient en arabe. Comme je l'ai dit dans l'article, les auteurs viennent de plusieurs endroits: Sénégal, Bosnie, Turquie, Albanie, Pakistan, Iran, Indonésie, et Maroc, etc. aussi bien que du moyen-orient. Beaucoup d'entre eux n'écrivent pas en arabe, mais ils partagent un lien commun en tant que musulmans (Ancellin 2009: 2).

Ces propos reprennent l'idée de cosmopolitisme. D'un point de vue théorique, Amin Malek dans sa recherche sur *Muslim Narratives and the Discourse of English* (2005) définit la littérature musulmane d'expression anglaise comme

une diversité de voix et de visions [...] Géographiquement diverse [...] le concert cumulatif de ces voix émane univoquement pour un engagement avec le monde et les valeurs de l'Islam. Cet engagement, attachement, ou allégeance à l'Islam a été une dimension qui vaut la peine d'être poussé et d'être déconstruit. (Malak: 2005, 151).

Les femmes-musulmanes partagent donc ce cosmopolitisme dans leur vie quotidienne mais également dans les médias et dans le domaine artistique. Journalistes, actrices, productrices et artistes, les femmes-musulmanes font une apparition très remarquée dans l'ère post 11 septembre. Les exemples ne manquent pas. La journaliste anglo-canadienne Zarqa Nawaz plus connue pour être la productrice du sitcom *The Little Mosque on the Prairie* dont le titre rappelle sans



aucun doute celui de *La Petite Maison dans la Prairie*, ou encore l'iranienne Shirin Ebadi, Prix Nobel de la Paix en 2003 ou encore les sœurs Alem, saoudiennes, dont l'une, Shadia, est une artiste reconnue et l'autre, Raja, est célèbre pour ses écrits en tout genre. Cette production artistique trouve son corollaire en littérature. Dans l'ère post 11 septembre, la notion de "musulman" est courante en littérature. Le nom de l'auteur est devenu un 'critère de qualité'. Toute une génération de musulmans, née en occident, confrontée au problème d'être musulman aujourd'hui, choisit la plume pour débattre de ces questions, d'où la grande production littéraire d'auteurs non musulmans ayant un ancêtre musulman. Cette frénésie soudaine se traduit par une vente de livres d'auteurs "musulmans" et surtout musulmanes, en pleine explosion. Les femmes-musulmanes peuvent donc s'exprimer en ayant de fortes chances d'être publiées (surtout en occident) et d'être lues par les lecteurs occidentaux et arabes. Certaines d'entre elles adoptent l'étiquette de femme-musulmane et l'exploitent comme la saoudienne Raja Alsanae qui publie son roman *Filles de Riyad* (2005), véritable succès, tout comme *Lolita in Tehran* (2003) de l'iranienne Azar Nafisi. Les femmes-musulmanes exploitent ce label puisque en tant que musulmanes elles sont les mieux placées pour en parler. Un lien de confiance se crée entre la romancière et le lecteur friand de vérité. Ces femmes-musulmanes ont su mobiliser cette étiquette comme un outil marketing qui marche. Pour preuve l'anthologie éditée par Sarah Husain *Voices of Resistance Muslim Women on War, Faith & Sexuality* dans lequel l'éditrice explique que

La raison pour laquelle ce projet cherche à regrouper en anthologie les femmes "musulmanes" c'est que nous sommes en mesure d'écrire nos propres histoires, nos problèmes, et nos résistances contre les guerres que les Etats-Unis sont en train de mener à travers le globe. Nous sommes conscientes que le marché a très faim pour de telles histoires, mais il n'y a pas manqué d'écrits et de points de vue des femmes "musulmanes". (Husein: 2006, 4).

Cette anthologie avec celles de Nouria-Simone *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era* (2005) et celle d'Afza Khan *Shattering the Stereotypes* (2005) accentuent les points communs des femmes-musulmanes dans la singularité de leurs vies individuelles.

Cependant, certaines femmes-musulmanes rejettent violemment cette étiquette comme Joumana Haddad dont le pamphlet *I killed Scheherazade Confessions of an Angry Arab Woman* (2010) met en scène le meurtre de Schéhérazade, personnage mythique en orient et en occident, avec comme but suprême la libération de toutes les étiquettes pour être soi-même.

La question de l'identité est centrale dans les romans écrits par les femmes-musulmanes. Dans ce monde interconnecté, la religion est ce que Manuel Castells appelle "l'identité primaire" (Castells: 1997, 13); elle unit les femmes-musulmanes du



monde entier et c'est autour de la religion que les autres identités vont se constituer. C'est ce que nous retrouvons dans *Minaret* (2005) roman écrit par Leila Aboulela, soudanaise vivant aux Emirats-Arabes-Unis et dans le roman *My Name is Salma* (2007) de Fadia Faqir, jordanienne habitant aux Etats-Unis. Ces deux romancières, originaires de culture islamique, mettent en scène des narratrices, Najwa chez Leila Aboulela et Salma chez Fadia Faqir. Tirillées entre culture d'origine et culture occidentale les identités de Najwa et de Salma sont en pleine (re)construction dans l'ère post 11 septembre. Comment ces deux romans réinventent-ils les identités hybrides? Comment ces personnages, très fluctuants, sont en pleine ré-invention de leur être?

### 3) VERS LA CONSTRUCTION D'UNE IDENTITE FEMININE-MUSULMANE

Pourquoi avoir choisi de rapprocher ces deux romans? Quels critères permettent de les qualifier de musulmans? Mon choix s'est basé sur des romans d'expression anglaise, écrits après le 11 septembre par des femmes issues de la culture islamique qui expriment donc l'identité musulmane de leurs personnages dans la langue du "colonisateur". Ces deux romancières font partie de la diaspora et voyagent constamment entre leur pays d'origine, l'orient et l'occident. Ces deux romans suivent la construction identitaire des personnages, identités hybrides en prise à un monde occidental contemporain, méfiant du musulman et de sa représentante visible: la femme voilée. Fait rare que de voir un personnage féminin, musulman de surcroît, ne pas être représenté comme inférieur mais bien comme le narrateur de sa propre histoire. Pour contrer "la mauvaise publicité" post 11 septembre dans les médias, la femme-musulmane se présente dans sa vie de tous les jours et non plus à travers les perceptions néo-coloniales et islamistes. Il y a clairement une césure avant et après le 11 septembre pour les femmes-musulmanes. Comment cette fracture se transcrit-elle dans nos romans et chez nos personnages? Le roman de Fadia Faqir est divisé en deux: d'un côté la vie de Salma, paysanne bédouine d'un village jordanien et de l'autre sa vie à Exeter. Les souvenirs d'enfance de Salma s'entremêlent avec sa vie quotidienne. Tout comme Salma, la vie de Najwa est divisée entre sa vie de luxe à Khartoum et sa fuite à Londres. Le voile marque cette rupture entre les deux vies. En effet, Najwa, issue d'une riche famille khartoumienne mène une vie prospère jusqu'au jour où son père est victime d'un coup et se fait pendre pour corruption. Najwa est alors obligée de fuir Khartoum pour Londres, avec sa mère qui meurt d'un cancer et son frère est jeté en prison pour trafic de drogue. Seule, Najwa devient femme de ménage pour des familles aisées du moyen-orient. Najwa est hantée par l'idée que l'on découvre sa réelle identité: fille d'un père corrompu, pendu. Elle se cache derrière son voile. "Le hijab est un uniforme, l'officiel, la version de nous à l'extérieur. Sans lui, notre nature est exposée" (Aboulela: 2005, 186) explique-t-elle. La vie de Najwa bascule une fois son



arrivée à Londres. Loin de son enfance occidentalisée à Khartoum, elle suit une voie musulmane en occident. Le minaret, titre du roman, est le premier lieu évoqué par Najwa (Aboulela: 2005, 1). Le roman s'ouvre sur les mots du Coran "Bism Allahi, Ar-rahman, Ar-raheem" (Aboulela: 2005, 1). La question de l'identité est d'emblée posée

Je pense qu'être Musulman est mon identité. "Et toi?"  
Je parle doucement. "Je me sens soudanaise mais les choses ont changé pour moi quand j'ai quitté Khartoum. Depuis même mon arrivée à Londres, j'ai changé. Et maintenant, comme toi, je pense juste à moi-même comme Musulmane".  
(Aboulela: 2005, 110).

En se confrontant à l'occident, à l'autre, l'identité de Najwa se dessine. La délocalisation joue un rôle déterminant dans le processus de création identitaire des femmes-musulmanes. Fadia Faqir et Leila Aboulela comme de nombreuses romancières-musulmanes (Mohja Kahf, Azar Nafisi...) ont quitté leur terre natale. La notion de maison est alors pertinente et soulève les questions d'appartenances: appartenance à une terre et appartenance à une filiation. En effet, les personnages féminins sont femmes et musulmanes, notions premières de leurs identités (qui elles sont). Par contre où se situe leur maison? difficile d'y répondre. Pour comprendre les notions d'identité et de maison, nous devons nous référer aux concepts de "mémoire" et de "diaspora". Les écrivains de la diaspora sont ces personnes qui ne résident plus dans leur terre-mère mais beaucoup d'entre eux y retournent dans leurs écrits. Pour preuve, Najwa évoque constamment sa maison à Khartoum, et Salma la maison de son enfance. Salma et Najwa ont quitté leur foyer familial contre leur gré. Cependant, elles y retournent mentalement. Cette maison réelle dont Salma et Najwa se souviennent, et la maison physique qu'elles habitent à présent mettent en avant l'utilisation de la mémoire pour les écrivains exilés. En se rappelant de leurs souvenirs passés, les écrivains se souviennent des événements d'un point de vue extérieur. En se focalisant sur les souvenirs, réels ou fictifs, qu'ont les personnages de leur "maison" - au sens large de leur "pays" - se profilent les luttes auxquelles ces romancières sont en proie alors même qu'elles sont en train d'écrire. Salma négocie avec cette délocalisation pour défragmenter son identité. Le personnage de Salma est tellement pris entre la culture de son pays natal et la culture britannique qu'il est impossible de dire si elle est dans l'une ou dans l'autre. De plus, la structure fracturée du texte avec ces flashbacks incessants reflète la perplexité de Salma, alternant entre le désir d'appartenir et le désespoir de prendre le dessus sur les exclusions, que ce soit à Hima ou à Exeter. Le passé de Salma, trop présent, l'handicape.

Comment se réalise le passage de l'identité musulmane à celle britannique chez Salma? Liz, la propriétaire, dans un délire alcoolique confond Salma avec une des servantes de sa vie passée et blesse Salma d'un coup de cravache. Cette blessure rappelle celle de Hamdan, violeur de Salma. Liz et Hamdan, à l'origine des coupures



profondes de Salma sont également ceux par qui la transition de l'identité musulmane à l'identité britannique s'opère. Les deux identités sont victimes et violentes. Salma ne peut pas prendre le dessus sur sa vie quotidienne. Il n'y a aucun moyen pour Salma de dépasser son passé; il y a juste une négociation qui prend place et qui inclue l'affect et le social. Comme Salma l'affirme "Je suis devenue ni Salma, ni Sal ni Sally, ni arabe ni anglaise" (Faqir: 2007, 191). Salma et Sally sont des 'sentiments' en constante rivalité dans le même être, et qui n'arrivent pas à fusionner.

Comment se construit l'identité de Najwa? Najwa est un personnage fluctuant tout comme le voile qu'elle porte, elle a constamment peur que son identité soit révélée:

Mon cœur commence à battre comme toujours quand il y a une menace que quelqu'un sache qui je suis, qui j'étais, ce que je suis devenue. Combien de fois ai-je menti et dit que je suis érythréenne ou somalienne? [...] Même si je devais révéler mon nom, ils ne sauraient pas qui je suis. Ils ne se souviendraient pas de mon père. (Aboulela: 2005, 71).

La relation complexe entre le nom et le soi se déploie dans ces deux romans dont le titre *My name is Salma* pose le problème d'emblée. Salma est obsédée par son nom. Le nom identifie la personne en tant qu'être singulier dans la collectivité et c'est cette reconnaissance de soi dans la multitude que Salma ne cesse de rappeler

Chaque matin, mon aliénéte m'était rappelée. Chaque matin, [...], Jack, le postier, me saluait et m'appelait, 'Salut, fille!' j'étais contrariée. [...] Bien que je l'ai corrigé à plusieurs reprises, 'Salma, Jack, Salma s'il te plaît', il l'oubliait le jour d'après et il m'appelait 'fille' encore. Mais Jack n'avait jamais quoi que ce soit pour s'en souvenir car je n'ai jamais reçu de lettres avec mon nom arabe, Salma Ibrahim El-Musa, écrits dessus. (Faqir: 2007, 37).

Le nom fait partie intégrante de l'identité. Elle inscrit dans la filiation Layla Ibrahim El-Musa, fille de Salma née d'un viol par un jeune villageois. Salma fuit Hima pour Exeter en Angleterre où elle réussit à vivre une vie dans les normes: travail, mari et un bébé garçon. Salma construit une vie sociale stable mais son Soi n'arrive pas à trouver un équilibre entre une mère arabe et un mari anglais. Même si elle réussit brillamment en tant que Sally, elle choisit de retourner dans son village natal et de mourir en tant que Salma. La transition d'une identité à l'autre est un échec pour Salma qui n'arrive pas à créer une identité où les deux cultures cohabiteraient. Salma est sans cesse obnubilée par les souvenirs de son enfance et les cris de Layla qui lui rappellent son identité d'origine et non celle qu'on lui donne.

Les romancières-musulmanes créent un lieu commun où elles partagent les mêmes luttes dans la singularité de leur vie. Najwa crée également cet espace





cosmopolite en rencontrant d'autres femmes dans les mosquées, surtout pendant le ramadan et en partageant la douleur des femmes palestiniennes, comparable à la sienne. A la différence de Najwa, Salma n'a pas ou peu de contact avec les femmes-musulmanes. Elle vire d'une culture à l'autre sans intermédiaire possible, ce qui peut expliquer l'échec dans la construction de sa personnalité. Cependant Salma meurt libre car elle va au bout de ses choix contrairement à Najwa qui, malgré son désir, ne retourne pas à Khartoum et est rongée par son envie.

#### CONCLUSION

Ces deux romans décrivent un monde réaliste où il est difficile de s'adapter dans un nouvel endroit. Le nouvel être occidental est hybride, il aide à enrichir le pays.

Ces deux romans partagent un espace de création commun où les femmes-musulmanes luttent contre les mêmes problèmes mais dans des situations différentes. Les souvenirs constants des personnages attestent de la négociation toujours en cours chez les romancières-musulmanes pour affirmer leur présence dans cette nouvelle terre. Profitant à la fois de l'attrait médiatique post 11 septembre et de la connaissance de leur pays pour y avoir vécu, les romancières-musulmanes sont les plus aptes à critiquer leur culture en la voyant de l'extérieur et à y apporter des avancées, d'où l'exclamation de Najwa: "Les pays musulmans ont rejeté la grandeur des rois et voulaient des révolutions à la place" (Aboulela: 2005, 178). Quoi de plus proche que cette affirmation dans le monde arabe d'aujourd'hui?

#### BIBLIOGRAPHIE

Riegel M., Pellat J.-C., Rioul R. "Les mécanismes de la composition lexicale" dans Riegel M., Pellat J.-C., Rioul R., 1994, *Grammaire méthodique du français*, Presses Universitaires de France, Paris.

Aboulela L., 2005, *Minaret*, Bloomsbury, London.



Ancellin K., 2009, "Hybrid Identities of Characters in Muslim Women Fiction post 9-11", *Trans-revue de littérature générale et comparée*, n°11 Trahisons, p.2.

Castells M., 1997, *The Power of Identity*, Blackwell, Oxford.

Cooke M., 2007, "The Muslimwoman", *Contemporary Islam, Dynamics of Muslim Life*, vol.1,n°2, p.139-154.

Cooke M., 2008, "Deploying the Muslimwoman", *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24.1, p.91-119.

Faqir F., 2007, *My Name is Salma*, Black Swan, UK.

Haddad J., 2010, *I Killed Scheherazade Confessions of an Angry Arab Woman*, Saqi, London.

Husein S., 2006, *Voices of Resistance Muslim Women on War, Faith & Sexuality*, Seal Press, CA.

Jackson S., 2005, *Islam and the Blackamerican: Looking toward the Third Resurrection*, Oxford University Press, New-York.

Kempf A., 15 novembre 2001, "The rich world of Islam: Muslim Fiction", *Library Journal*, 126, Issue 19.

Martin J., 2000, *More than Chains and Toil: A Christian Work Ethic of Enslaved Women*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY.

Malak A., 2005, *Muslim Narratives and the Discourse of English*, State University of New York Press, Albany, New York.

Shah Saira 2001, *Beneath The Veil*, 49mm, 49min 36sec.

Spivak G.C., "Can the Subaltern Speak?" dans Nelson C. et Grossberg L. Eds, 1988, *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana & Chicago, p.271-313.

---

Sous la direction du Professeur Chantal Zabus, **Hayatte Lakraâ** est en train de préparer une thèse sur "Les romancières-musulmanes dans le monde arabe après le 11 septembre 2001". Hayatte Lakraâ s'intéresse plus particulièrement aux romans anglophones et francophones.

[hayatte@live.fr](mailto:hayatte@live.fr)