



HAL
open science

Port du voile : représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes

Khaoula Matri

► **To cite this version:**

Khaoula Matri. Port du voile: représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes. Sociologie. Université René Descartes - Paris V; Université de Tunis I, 2014. Français. NNT : 2014PA05H005 . tel-01196004

HAL Id: tel-01196004

<https://theses.hal.science/tel-01196004v1>

Submitted on 8 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE TUNIS I, Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis

UNIVERSITE DESCARTES PARIS V, Ecole Doctorale : Sciences Humaines et Sociales (Cultures, individus, sociétés)

Thèse en Sociologie

Titre

**Port du voile : Représentations et pratiques du corps chez
les femmes tunisiennes**

Présentée par **Khaoula Matri**

Sous la direction de

Mr. Kerrou Mohamed

et

Mr. Denieuil Pierre-Noël

Soutenue en Avril 2014

Membres de jury

Dominique Desjeux : Professeur d'anthropologie sociale et culturelle à l'Université Descartes Paris V – CERLIS.

Mohamed-Chérif Ferjani: Professeur de science politique à l'Université Lumière-Lyon2, GREMMO.

Imed Melliti : Maître de conférences (HDR) en sociologie Université de Tunis El Manar, chercheur détaché à l'IRMC.

Pierre-Noël Denieuil : Directeur de recherche en anthropologie au CNRS.

Mohamed Kerrou : Professeur de socio-anthropologie, Université de Tunis.

A YASMINE,

La fleur de ma vie et ma raison d'être, en espérant qu'elle me pardonnera mes absences et tout le temps que je lui ai volé pour réaliser ce travail ! J'espère qu'elle pourra un jour y puiser des repères pour une vie plus épanouie et plus libre que la mienne.

A ma famille.

A Charrouf, la personne la plus généreuse qu'il m'a été donné de rencontrer.

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait pas pu être mené à terme sans l'aide d'institutions et de personnes que je tiens à remercier du fond de mon cœur.

Mes remerciements vont d'abord à mes directeurs, Mohamed Kerrou et Pierre-Noël Denieuil qui m'ont soutenue et accompagnée depuis plus de cinq ; qu'ils trouvent ici toute ma reconnaissance et ma profonde gratitude.

Je remercie particulièrement Mohamed-Chérif Ferjani qui m'a consacré beaucoup de temps, depuis son arrivée à l'IRMC en délégation CNRS en 2011, pour m'orienter, me suivre et corriger mon travail ; je remercie aussi son épouse Claudette et sa belle-sœur Suzon pour leur patience compréhensive et pour leur participation à la relecture et à la correction de ma thèse.

Mes remerciements vont aussi à ma chère Kmar Bendana qui fut la première à m'entourer de son affection et de ses conseils précieux et qui a eu la gentillesse de relire la dernière version de mon travail, ainsi qu'aux autres chercheurs et au personnel de l'IRMC qui m'ont apporté leur soutien, chacun à sa manière et dans son domaine : Pierre-Robert Baduel, Anne-Marie-Planel, Imed Melliti, Hayet Naccache, Christiane Saddam, Raja, Khaled, Sawsen, Basma, Jalel, Latifa, Taoufik, Romain, etc.

Je salue particulièrement Sihem Najjar, Kmar Bendana, Pierre-Noël Denieuil et tous les chercheurs engagés dans l'encadrement de deux sessions d'atelier d'écriture au sein de l'IRMC, dont j'ai pleinement profité. Je les remercie vivement pour leurs qualités humaines, les efforts et l'énergie qu'ils ont déployés pour amener les jeunes chercheurs à croire en leurs compétences.

D'autres personnes m'ont également apporté leur aide et je souhaite les remercier : Farida Belkacem, Mouldi Lahmer, Mohamed Machat, Taoufik Aloui, Mohamed Khnissi, mes collègues à l'ISSHT, etc.

Je tiens à remercier mes ami (e)s qui m'ont encouragée en supportant mon stress : Ikram, Hajer, Houaïda, Hayet, Razan, Imen (ainsi que leurs conjoints), Khalifa, Kaïs, Mohamed, Hassan, Younes, Jean-Pierre; Awatef, ainsi que mes ami (e)s doctorant (e)s avec qui j'ai partagé les joies et les difficultés de la recherche doctorale : Hend, Shirine, Amel,

Ines, Hamida, Makrem, Jihen, Mohamed, Hafedh, Raoudha ; j'espère qu'ils soutiendront avec succès et dans les meilleurs délais leurs thèses.

Parmi les institutions que je tiens à remercier, je pense particulièrement à l'IRMC, à la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis, à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis, et au CREDIF qui m'ont donné l'occasion de travailler comme contractuelle pour gagner ma vie, subvenir aux besoins de ma famille et avoir une expérience dans le domaine de l'enseignement supérieur et de la recherche. Je pense aussi aux centres de documentations et de recherche qui m'ont ouvert leurs portes : l'AFTURD, le Laboratoire *Dirasset*-Etudes Magrébines, la Bibliothèque Nationale de Tunis.

Je ne peux oublier les femmes que j'ai enquêtées et que je remercie énormément pour leur patience, leur confiance et l'aide précieuse qu'elles m'ont apportée en me consacrant beaucoup de temps pour répondre à mes questions ; j'espère qu'elles trouveront dans mon travail une restitution fidèle de ce qu'elles ont voulu me transmettre et une reconnaissance de la dette que je leur dois.

Je tiens enfin à remercier les membres de ma famille (ma mère, mon père, Imen, Ines, Hela, Amani, Marwa, Sonia, Mohamed, Béchir) qui m'ont soutenue et qui m'ont surtout aidée en s'occupant de Yasmine pendant que je menais mes enquêtes, mes recherches et mes activités professionnelles ; j'espère qu'ils seront fier(e)s de moi.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	4
TABLE DES MATIERES.....	6
Système de transcription adopté :.....	12
Introduction	14
PREMIERE PARTIE : DU PASSE AU PRESENT, REPRESENTATIONS ET PRATIQUES DU CORPS FEMININ VOILE EN TUNISIE	32
CHAPITRE I: Les représentations du corps chez les femmes voilées : le contexte tunisien.....	34
I Le corps comme objet de recherche : de la sociologie à l’anthropologie interprétative	36
1. Changement de l’approche du corps en sciences sociales	40
2. Les représentations culturelles du corps féminin : « jeune » et « beau ».....	46
2.1. Le corps et le statut social ?.....	47
2.2. Être une jeune fille en Tunisie : un corps sexuellement tabou	47
II Significations du corps dans le discours des acteurs.....	49
1. Le corps : une « création divine »	50
2. Le dialectique corps/ esprit dans le discours des acteurs	51
3. Le corps féminin : normes physiques et enjeu moral.....	51
4. Du corps à l’estime de soi	55
4.1. Présentation de soi.....	57
4.2. Regard de l’autre	57
4.3. Corps intime/ corps social.....	58
CHAPITRE II : Le voile et son historicité : Interprétation du texte coranique, sécularisation, modernisation post coloniale, et nouvelle modernité religieuse	61
I. La question du voile dans le débat théologique : les textes et leurs interprétations.....	61

II.	Politiques tunisiennes du corps de la femme entre sacralisation et désacralisation.....	66
III.	Les enjeux du voile dans le projet de modernisation post coloniale : une question identitaire ?.....	71
1.	Voile (s) « islamique(s) » et voiles traditionnels ?	74
2.	Les voiles traditionnels comme signes de distinction régionale	75
3.	Voiles « religieux » : mémoire identitaire entre rupture et continuité.....	78
IV.	Le retour du religieux et la nouvelle question de l’Islam dans la sphère publique contemporaine	86
1.	Les représentations du voile : du global au local, changement de paradigme. ..	86
2.	De la « différence » islamique à la nouvelle modernité religieuse.	91
CHAPITRE III : Le voile entre conformité sociale et affirmation de la différence....		102
I.	Echelles d’évaluation et significations du voile « religieux »	102
1.	Le voile comme obligation religieuse	102
2.	Le voile comme prescription sociale et matrice de l’ordre moral.....	107
3.	Voile et images de soi selon les âges et périodes de la vie.....	116
4.	La culture de la <i>sutra</i> et les codes du regard	120
II.	Le voile, un vêtement à esthétique variable	125
1.	Quel voile ?!	129
1.1.	Tenue(s) et significations	130
1.2.	Le voile / le foulard ?	135
2.	Le voile entre conformisme et individualisme.....	135
2.1.	Le prestige de la personne	135
2.2.	Habit adéquat au statut ?	136
2.3.	Voiles et empreinte(s) personnelle(s)	138

DEUXIEME PARTIE : LES NOUVELLES PRATIQUES INDIVIDUELLES ET COLLECTIVES DU PORT DU VOILE FACE AU RETABLISSEMENT DE LA NORME.....177

Chapitre I : Le processus du rétablissement de la pratique du port voile en Tunisie : (Début du XXI^{ème} siècle)..... 178

I. Le port du voile : une norme religieuse ou une pratique de mode ? 179

1. Le voile comme norme de conduite en société : le contexte actuel de la réinvention de la pratique 184
2. Le voile entre modèle de costume et modèle de conduite..... 187
3. La société tunisienne et son rapport avec la question du voile 189
4. La réinstallation de la norme 191

II. Les nouvelles logiques de la pratique du port du voile 192

1. « Contre tout le monde » 193
2. « Changement de parcours » 194
3. « La deuxième fois, c'est mieux » ! 196
4. Banalisation du passage à l'acte et socialisation conservatrice..... 198

Chapitre II : Les expériences individuelles et collectives entre rupture et continuité 199

I. La période de préparation à l'adoption du voile..... 200

1. La recherche d'informations 200
 - 1.1 Discussions et interactions entre groupes..... 200
 - 1.2 Le recours aux sources : le Coran et les hadiths 203
 - 1.3 L'impact des chaînes satellitaires et des nouvelles technologies de communication.....206
2. La ritualisation des pratiques religieuses : dressage du corps et force de l'entraînement 214
 - 2.1 -Le rapport à la prière 215
 - 2.2 Le pèlerinage 218
 - 2.3-La fréquentation des mosquées 219

3.	La pression de l'entourage	220
3.1	-L'encouragement	220
3.2	-L'imitation.....	227
4.	Le changement du comportement : la force de « l'échauffement »	234
4.1	-Le style d'habit	234
4.2	-L'affaiblissement de l'entretien du corps.....	237
II.	Le passage à l'acte : l'adoption du voile	239
1.	L'émotion de la première période.....	240
1.1	-Le ressenti positif : la joie	243
1.2	-Le ressenti négatif : les sentiments désagréables	248
1.3	-Passer inaperçue.....	250
1.	La confrontation sociale : le regard d'autrui.....	250
2.1	-Les réactions positives : la bonne réception de la pratique.....	251
2.2	-Les réactions négatives	256
2.3	S'habituer à la nouvelle situation.....	261
2.4	Ce qui devient interdit : la résistance	264
3	La stabilisation : normalisation de la pratique.....	267
3.1	La recherche du modèle adéquat	268
3.2	Le rythme des pratiques religieuses : entre renforcement et relâchement	273
3.3	Modèles de voiles : modèles de pensée.....	275
TROISIEME PARTIE : VISIBILITE COMPORTEMENTS ET CONDUITES		
SOCIALES DANS LES ESPACES PUBLICS DE LOISIRS		280
Chapitre I : L'image de la femme tunisienne évoluant dans les espaces publics et les espaces privés.....		
282		282
I.	Les situations de mise en jeu du corps de la femme voilée : l'espace de corporéité	290
1.	La gestion du corps dans l'espace public.....	292

2.	Pourquoi le choix de l'espace de loisirs ?	293
3.	La visibilité des femmes voilées dans les espaces formels : le travail	294
II.	Perceptions de l'espace public de loisirs.....	296
1.	La conception du loisir chez les femmes voilées	296
1.	Femmes voilée jugeant l'espace de loisirs illicite.....	298
2.	Femmes voilées et mixité : le voile comme régulateur des tensions	307
3.	Femmes voilées ayant un usage libéré de l'espace public de loisirs.....	312
Chapitre II : Messages communiqués selon les espaces de loisir et les types des voiles portés.....		313
I	Espaces clos et réservés.....	314
1.	Les salles de fête	315
1.1	L'espace de sociabilité familial : le cas de figure des salles de fêtes	315
1.2	L'aménagement de l'espace entre ouvert et clos	317
1.3	L'avènement de la mixité	319
1.4	Transformer l'espace : de la mixité au féminin.....	321
1.5	La mise en scène de la mariée voilée	323
2.	Les cafés mixtes : lieux de sociabilité « modernes »	325
3.	Les bars-restaurants : la transgression de la norme ?	330
II	Les espaces ouverts.....	336
1.	Les espaces sportifs entre partage et changement d'usage	336
1.1	Fréquentation des stades.....	337
1.2	Les parcours de santé	338
2.	La fréquentation du jardin public du Belvédère	342
3.	Les espaces de loisirs balnéaires	347
3.1	Stratégies adoptées et images recherchées	347
3.2	Plages populaires.....	351

3.3	Espaces liés aux hôtels (plages et piscines)	353
Conclusion Générale		371
Bibliographie		392
Annexes		407
La grille d’entretien		407
Fiches biographiques des interviewées.....		416

Système de transcription adopté :

Nous avons opté pour le système de transcription des termes arabes simplifié suivant :

Les voyelles :

- i (i) la *kasra* et î pour la voyelle longue lui correspondant ي : *silîmî* = ي
- a pour la *fatha* et â pour la voyelle longue lui correspondant (a): *najjâr* نَجَّار, *najât* نَجَاة
- u pour la *dhamma* et û pour la voyelle longue qui lui correspond (u) : *surûr* سرور, *‘uḡfûr* عصفور

Les consonnes :

- h pour (ه) et (ح)
- t pour (ت) et (ط)
- d pour (د)
- dh pour (ذ) et (ض)
- ḡ pour (ص)
- zh pour (ظ)
- th pour (ث)
- q pour (ق)
- k pour (ك)
- ‘ pour (ع)
- gh pour (غ)
- ’ pour (ؤ, ئ, أ, إ, ء)
- F pour (ف)
- Y pour la consonne (ي)
- W pour la consonne (و)

Remarque : ce système de transcription n'est pas adopté pour les citations où nous avons respecté la transcription des auteurs, ni pour les mots rentrés dans l'usage en français comme *habous*, Bourguiba, etc.

Introduction

Notre projet de thèse est un prolongement d'une recherche réalisée dans le cadre d'un mémoire de DEA¹ portant sur la question de la construction sociale de la virginité des jeunes filles à Tunis. Les perceptions du corps féminin avant le mariage et les symboliques relatives à la chair féminine, la charge morale qui s'y rapporte, ont fait l'objet de la première partie de ce travail. Nous nous sommes intéressée, particulièrement, au processus de socialisation par lequel les familles tunisiennes, partagées entre plusieurs références normatives, cherchent à « construire une fille vierge ». La dernière partie porte sur les stratégies de compromis que les jeunes filles adoptent dans leurs efforts d'adaptation pour satisfaire l'exigence des tabous sexuels avant le mariage. Nous avons constaté que les normes concernant le corps féminin sont négociables, et les traditions auxquelles elles sont référées font l'objet de reconstruction et de refondation permanente. Plusieurs facteurs, individuels et institutionnels sont à l'origine des changements qui les affectent.

Au terme de cette première recherche, nous avons ressenti le besoin de poursuivre notre investigation pour approfondir quelques questions:

- les modes de construction des normes sociales,
- les relations entre perceptions du corps féminin et rapports de pouvoir,
- les stratégies d'adaptation et de contournement de l'acteur social selon le contexte socio-culturel

Le besoin d'approfondir ces questions a été stimulé, en outre, par l'observation de l'évolution des habitudes vestimentaires féminines dans mon milieu familial comme dans l'ensemble de la société.

En effet, en observant les photos de ma mère et de celles des femmes de sa génération,- à l'époque de leur jeunesse, dans les années 1970 -, je me suis aperçue qu'elles avaient l'apparence et l'allure plus « libérées » et décontractées que les Tunisiennes de nos jours. Elles portaient des jupes courtes, avaient des coupes de cheveux assez modernes, des lunettes à la mode de cette époque, (et qui sont même encore très à la mode actuellement), des chaussures à talons, etc. Or ma mère nous a interdit de porter des mini jupes, en nous disant que nous devons respecter la

¹ Mémoire de DEA en sociologie soutenu en 2006 à l'Université de Tunis, sous la direction du Professeur Mouldi Lahmer, intitulé : *Représentations et usages sociaux du corps féminin vierge : la virginité comme norme sociale en Tunisie.*

société dans laquelle nous vivons et que la mode de sa jeunesse ne correspond plus aux normes sociales de nos jours. Quand j'étais adolescente, je n'ai pas pu accepter cette règle en pensant que c'était une régression du point de vue d'une conception linéaire du progrès.

L'attitude de ma mère et ma réaction peuvent témoigner, en premier lieu, des cycles de changement et de leur impact sur l'image de la femme en rapport avec les circonstances sociopolitiques. Elles peuvent également relever d'un problème de conflit générationnel, qui s'étend à la dimension morale et aux modes d'identification liés à ces circonstances. Nous sommes en effet face à la question du normatif par rapport à la mode et à la standardisation des schémas des pratiques corporelles, en termes d'aisance, de bien être, de représentations, de postures et de gestuelle. Pour situer cet épisode de mon histoire familiale dans son contexte général, il est important de rappeler que, dans les années 1970, le féminisme mondial était en plein essor, et la société tunisienne n'était pas fermée aux influences de ce phénomène. La montée du féminisme dans les années 1970 s'est accompagnée de l'avènement d'une nouvelle perception du corps. Les revendications des féministes portaient sur la libération de la femme par le biais de la libération du corps de toutes les contraintes socioculturelles. Avec le slogan « nos corps nous appartiennent », la libération de la femme et la reconnaissance de son être en tant qu'acteur social semblaient ériger le corps comme indice d'autonomie sociale et individuelle.

Ces réflexions relatives à mon entourage familial peuvent être généralisées à l'ensemble de la société, notamment dans le contexte des évolutions intervenues à partir des années 1980, sous l'effet, entre autres, de la montée de l'islam politique après l'avènement de la République islamique d'Iran. C'est dans ce contexte qu'une circulaire est venue interdire le port du voile en tant que « tenue confessionnelle » (*zayy tâ'ifi*) ; cette circulaire fut appliquée avec plus au moins de rigueur selon le contexte. Dans les années 1990, avec le bras de fer engagé par le pouvoir contre le mouvement Ennahdha, l'interdiction a pris des formes violentes. J'étais à cette époque lycéenne et je fus particulièrement frappée par l'usage de la force contre les femmes portant le voile. Deux épisodes ont particulièrement marqué ma mémoire et sont en rapport avec le port du voile en Tunisie :

- Le premier concerne la deuxième guerre du Golfe lorsque lycéens et étudiants ont manifesté contre l'intervention des Etats-Unis et de leurs alliés contre l'Irak. Beaucoup ont crié leur colère au nom de l'islam.

- Le deuxième est relatif au courant islamiste qui a pu, pour quelque temps, se manifester sur la scène politique, même d'une manière illégale, et rassembler autour de son idéologie assez de sympathisants de différentes catégories et surtout des lycéens et des étudiants. Interdit par le

pouvoir, le voile a disparu de la scène publique pour se réfugier dans l'espace privé. Beaucoup de femmes ont gardé leur voile, tout en restant chez elles. Il ne concernait alors que des femmes âgées et des femmes au foyer. Il était même défendu à celles-ci de le porter dans les endroits publics les plus ordinaires comme le souk et/ou la rue ; la police n'hésitait pas à recourir à la force pour le leur interdire. Cependant, dans les années 2000, nous avons assisté à un « retour » de la pratique du port du voile, bien qu'il soit différent de l'habit dit islamique des années 1990.

C'est dans ce contexte que le nombre de femmes voilées est devenu de plus en plus important. Deux nouveautés ont particulièrement attiré notre attention : l'adoption du port du voile par une population juvénile qui s'y adonne d'une manière innovante et théâtralisée, et la visibilité remarquable et intensive dans les différents lieux festifs comme les endroits publics réservés auparavant à la gent masculine et considérés comme « infréquentables » pour les femmes, surtout quand celles-ci se réclament d'une certaine piété. En effet la présentation du corps féminin voilé ainsi que sa représentation semblent changer de sens. La mise en scène du corps féminin voilé dans l'espace public semble relever d'une construction sociale innovante du voile comme du statut de la femme voilée. Cela voudrait-il dire que le « voile-vêtement »² change de fonction, de code, de signification et de langage ? Outre la diversité des voiles actuels, l'innovation se repère également au niveau du discours et du comportement des nouvelles voilées.

Les normes esthétiques du corps dans les années 1960-1970, en Tunisie comme ailleurs, y compris dans plusieurs pays arabes et musulmans, s'identifient explicitement au registre du mouvement féministe international. En revanche, la justification de la normalisation du comportement vestimentaire actuel ne semble pas procéder du même registre. D'autres arrières plans idéologiques entrent en ligne. Actuellement, la distance entre le local et le global, et entre les registres d'identification, semble s'élargir, faisant du comportement vestimentaire un paramètre identitaire (prenant parfois l'allure d'une rage ou d'une fièvre identitaire). Face à ces évolutions, l'inquiétude des féministes tunisiennes quant au statut de la femme et à son comportement vestimentaire telle qu'elle se manifeste dans les expressions artistiques (expositions, pièces de théâtre, films) ou dans les rencontres scientifiques, les incite à accorder une importance de plus en plus grande aux configurations de l'islam contemporain, aussi bien dans ses formes dites « modérées », que dans ses expressions radicales. La peur du retour au voile, essentiellement par la voie politique, se traduit par l'usage d'un lexique où se mêlent les

² Ce terme est employé par DEPAULE Jean-Charles, « le vêtement comme métaphore », in *Egypte / Monde arabe*, N°3, 3^{ème} trimestre 1990.

termes d'«intégrisme religieux », de « repli », d' « oppression de la femme », d' « échec du projet de modernisation », etc. Cette peur de l'élite tunisienne concerne également l'évolution des mentalités et des valeurs culturelles. Ainsi, l'instrumentalisation politique du comportement vestimentaire et de la moralisation de la gestuelle de la femme oriente la question du genre vers d'autres volets ; elle fait du corps féminin un objet de conflit entre les courants de la pensée « modernistes » et « islamistes ».

Ces évolutions, qui rejoignent les interrogations nées en rapport avec notre travail de recherche réalisée dans le cadre du DEA, ont déterminé le choix de l'objet de mon projet de thèse : **Le port du voile, représentations et pratiques du corps chez les femmes tunisiennes.**

Le corps voilé sera abordé comme indice significatif des mutations sociétales et culturelles et s'inscrit dans le champ conceptuel du changement social. L'objectif de la recherche est de comprendre le système normatif qui présente le port du voile comme un prétexte religieux et social. L'analyse du changement social, sous l'angle que nous avons choisi, concerne les mutations affectant le système de valeurs, et plus précisément les mutations au niveau de la manière de percevoir le corps en termes d'esthétique (parure et entretien) et du point de vue du registre normatif (la conduite sociale).

Problématique

Le port du voile, quelles que soient ses formes et ses modèles, n'est pas un phénomène nouveau ni dans la société tunisienne, ni dans d'autres aires géographiques ou périodes historiques. En revanche, chaque type de voile est le vecteur d'un langage, d'une fonction et de significations en perpétuel renouvellement. Dans son histoire contemporaine, la société tunisienne a été marquée, lors de son processus de modernisation, par une idéologisation du voile féminin traditionnel (*safsârî*) comme le voile porté au nom des principes religieux (*le hijâb*). Ces deux types de voile ont quasiment disparu de l'espace public tunisien durant plus d'une décennie, suite à des circonstances politiques et sociales liées à la modernisation par le nouvel Etat-Nation puis aux revendications du mouvement féministe. La modernisation du statut de la femme semblait être une facette fondamentale de la modernisation de la société à bâtir au lendemain de l'indépendance.

Néanmoins, l'usage quotidien du voile, en tant que vêtement, n'a pas disparu, car le foulard faisait partie des codes vestimentaires, indépendamment de la charge politique ou idéologique. Ces dernières années, le voile religieux, (*hijâb* et autres tenues dites islamiques), a émergé de nouveau dans la sphère publique, bien qu'il soit interdit par la loi depuis les années

1980³. La réapparition du voile est marquée par des modalités multiples qui prennent en compte la visibilité et la théâtralisation d'un *corps-spectacle*. Cependant, après le 14 Janvier 2011, cette question est devenue un sujet « brûlant » qui préoccupe toutes les catégories d'âges et de milieux sociaux ; elle interpelle les acteurs politiques de toutes les tendances. Le voile porté au nom de la religion se transforme en sujet d'opinion publique occupant les premières pages des journaux et magazines locaux et internationaux, repris sur les sites internet et sur les pages des réseaux sociaux. Il suscite de violentes controverses entre ceux qui le défendent et ceux qui le contestent. Le voilement de la femme tunisienne se transforme de plus en plus en symbole identitaire dans les débats idéologiques et politiques ; la polémique s'élargit aux droits des femmes, à leur statut, au rapport avec la religion et la *charia*, amenant ainsi les acteurs politiques et les intellectuels à défendre des modèles culturels inspirés d'autres univers culturels, passés ou présents, ou insistant sur la spécificité de la société tunisienne.

Même si l'acte de couvrir la chevelure et le corps n'est pas lié à la femme, à une culture, à une religion, à une époque ou à une civilisation particulière, le voile de la femme musulmane semble poser plus de « problèmes » : il serait le signe religieux le plus visible, que ce soit dans sa dimension locale ou dans sa dimension globale. On insiste sur son caractère sexué. Avec l'idéologie féministe des années dix-neuf cent soixante-dix (1970), le corps de la femme semble être un sujet qui préoccupe toutes les politiques modernistes, un axe central dans la lutte pour les droits de la femme et les relations entre les genres. « **Pour les féministes des années 1970, l'émancipation de la femme passait par le corps, un corps libéré des chaînes de la différence biologique** »⁴. C'est ainsi que le courant féministe dans des pays arabes, tels que l'Égypte, la Syrie, l'Algérie et la Tunisie, a consacré ses actions militantes à la question du *foulard*, en le considérant comme un symbole du mépris et de l'oppression de la femme.

En effet, les voiles portés au nom de la norme islamique s'imposent comme un sujet d'actualité, impliquant des dimensions politiques, théologiques, sociales et suscitant des débats scientifiques. Ce phénomène est polysémique ; il suscite des controverses entre les tenants de différentes approches et interprétations qui opposent tradition et modernité, habitudes sociales « authentiques » et étrangeté, islam et Occident, laïcité et liberté d'expression, local et global, etc.

³ Le voile a été interdit jusqu'à la fin de l'année 2010, malgré sa pratique durant les années qui précèdent.

⁴ GÖLE, Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Sciences humaines, 2007, p. 425.

Notre attention s'est concentrée sur le voile dit islamique,⁵ ou plus précisément sur les nouvelles modalités du port du voile considéré comme religieux, dans un contexte tunisien où le « voile confessionnel », interdit par la loi, a pris la tonalité d'une réaction de citoyenneté et de volonté de « revalorisation » politique et sociétale.

Dans l'histoire contemporaine de la société tunisienne, l'émancipation de la femme est passée par plusieurs épisodes : l'abandon du voile traditionnel, ensuite l'interdiction du voile dit « confessionnel », puis son retour selon de nouvelles formes. C'est au nom de la modernisation de la société et du caractère allogène de ce type de voile, par rapport aux traditions culturelles locales, que l'interdiction a été justifiée. Cependant, les voiles portés au nom de la religion ont émergé de nouveau dans l'espace public tunisien, avec une visibilité et des mises en scènes inédites induisant de nouvelles significations et de nouveaux usages.

En effet, les hypothèses interprétant le port du voile comme une oppression de la femme, une forme de domination masculine ou un retour aux traditions islamiques de la société concernant le statut de la femme, nous semblent relativement dépassées ou du moins limitées. Nous essayons de comprendre le phénomène du port du voile, au nom de la religion,⁶ chez les musulmanes à partir de la construction de la réalité sociale des individus, en nous appuyant sur le vécu du port du voile chez la jeunesse féminine tunisienne, et en nous focalisant sur le corps de la femme.

Quelles sont les significations que les jeunes filles et femmes tunisiennes véhiculent à travers le port du voile ?

Ayant fait le choix d'aborder notre objet, le corps voilé, à travers l'observation, ou, comme dirait C. Geertz, « **en regardant par-dessus l'épaule** » des acteurs (les jeunes femmes et les jeunes filles portant le voile) dans leur vie quotidienne, l'analyse de la gestion de leur corps dans l'espace public, l'étude de leur manière d'être et de se présenter, notre objectif est de saisir

⁵ Le concept du voile, et le terme islamique pose problème et mérite d'être défini et bien articulé pour éviter le sens idéologique du terme. Pour le voile, porté au nom de l'islam nous pouvons trouver plusieurs typologies telles que : le foulard, la *burqa*, le *tchador*, le '*âbâya*, le *turban*, *hijab*, *khimâr*, *m'harma* qui diffèrent d'un pays à l'autre, d'une culture à l'autre et selon les idéologies politiques et religieuses.

⁶ Nous considérons que l'expression « voile religieux » est équivoque. Il peut être signe de piété : l'habit qui représente les symboles religieux et qui communique le langage de la morale. Cet habit recouvre une variété de manières d'être, de se vêtir, d'exprimer son estime de soi ; etc. Il renvoie à tout couvre-chef représentant, selon les acteurs sociaux, une signification et une fonction religieuse. Chez certaines femmes tunisiennes, il fonctionne comme un symbole de la religion islamique. Il renvoie, également, à d'autres types de voiles comme ceux adoptés par les « sœurs », les chrétiennes catholiques des églises en Tunisie, essentiellement dans la Capitale. Cette précision nous semble importante pour nous démarquer, du moins à ce stade, de la terminologie de l'objet et de la connotation politique, idéologique et théologique du voile, afin de définir ce terme dans l'analyse des entretiens et de décortiquer la polysémie du voile en tant qu'objet, langage, fonction, signe et symbole.

les sens qu'ils donnent à leurs conduites et à leurs interactions avec autrui. Nous partons en cela de l'hypothèse considérant que la parure du corps, en tant que vecteur identitaire, prend des significations liées au contexte et aux usages.

Notre recherche s'articule autour de deux volets :

Dans un premier volet, portant sur l'*expérience vécue*, nous essayerons de questionner le phénomène du voile : pourquoi et comment les jeunes filles et femmes portent-elles le voile ? Le but est de mieux comprendre l'état de rupture et de continuité, « l'avant et l'après du port du voile » au niveau de leur comportements et de leurs rapports au corps. En d'autres termes, nous essayerons de comprendre la relation entre l'engagement personnel et la distanciation par rapport aux normes collectives.⁷ Est-ce que l'acteur social peut accomplir le rôle auquel il s'engage dans son rapport avec autrui, dans son interaction en public?⁸

La démarche se focalise sur l'observation et la description de la conduite corporelle, et sur le choix vestimentaire de ces « nouvelles voilées » en mettant l'accent sur la gestuelle et l'interaction sociale dans l'espace public de loisir.

Le deuxième volet, concernant le *sujet face au corps social*, questionne le corps féminin comme objet de manipulation, servant à afficher des marques identitaires dépassant la volonté individuelle, sans assumer toujours son rôle. Nous partirons de l'hypothèse que le corps féminin peut être considéré comme support de sens et d'identité (langage et message transmis) suivant les circonstances et les situations dans lesquelles il se trouve, et selon les modes de pensée et les valeurs incorporées. Dans cette optique, nous interrogerons la marge « de manœuvre » de l'individu,⁹ les contraintes et les opportunités auxquelles ce dernier fait face dans son effort pour

⁷ En référence à la définition de Goffman sur la représentation de soi, et la mise en scène théâtrale de l'individu dans son interaction sociale ; l'auteur marque et détermine la différence entre le moi, le personnage et l'acteur. Cf. *La mise en scène de la vie quotidienne, 1 les présentations de soi*, Les Editions de Minuit, Paris, 1973.

⁸ Le concept *rôle* dans cette première partie de la problématique est inspiré, également, de la définition de Goffman : celui-ci considère que « quand un acteur joue un rôle, il demande implicitement à ses partenaires de prendre au sérieux l'impression qu'il produit. Il leur demande de croire que le personnage qu'ils voient possède réellement les attributs qu'il donne l'apparence de posséder ; que l'activité qu'il exerce aura effectivement les conséquences qu'elle est implicitement censée entraîner, et que, d'une façon générale, les choses sont bien ce qu'elles ont l'apparence d'être ». *La mise en scène de la vie quotidienne, 1 les présentations de soi*, op.cit, p. 25.

⁹ Nous nous référons à la définition donnée par François DE SINGLY, dans son article « La place du sujet » où il considère que « la seconde modernité déstabilise le primat de la première socialisation par la concurrence d'autres types de validation personnelle. Les modes de validation des individus changent de deux façons : avec un poids plus grand accordé aux socialisations verticales (y compris de la socialisation parentale) ; et aussi avec l'habitude d'avoir plusieurs sources de validation, elles autorisent un plus grand pouvoir sur soi dans la mesure où augmente ainsi la marge de manœuvre de l'individu » (DE SINGLY François, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Poche, 2005, p. 69.)

devenir *sujet* dans les sociétés contemporaines. Ces dernières se caractérisent par la divergence et /ou l'interpénétration¹⁰ entre une culture locale et une culture de globalisation.

Les questions, à élucider, en arrière plan, sont les suivantes : **Quelles sont les significations et les identités sociales attribuées au corps voilé de nos jours ? Comment l'usage profane de la religion peut-il connaître une mutation du voile de la femme au niveau de ses représentations et de ses pratiques ? En un mot comment le voile peut-il être autre chose que ce qu'il est en religion et en politique ?**

Hypothèse et concepts clés

Dans sa définition des hypothèses, J.C. Kaufmann propose un modèle d'analyse qui dépasse la simple accumulation des idées, disant à ce propos : « **Chaque hypothèse nouvelle doit être mise à sa place exacte dans le modèle, articulée à d'autres, créant des enchaînements ; car l'interprétation compréhensive est fondée sur la mise en évidence "des enchaînements et des régularités" (Weber, 1992, p 303). C'est pour cela qu'il faut froter les concepts entre eux, sans cesse, dans tous les sens, qu'ils soient modeste catégorie indigène ou grand paradigme légitime pour les ajuster avec précision et les situer dans un ensemble.** »¹¹

La première idée que nous essayons de vérifier est celle qui consiste à voir dans le port du voile un moment de l'histoire individuelle de la personne, ou de la mémoire du corps telle que nous pouvons la lire à travers les habitudes et les postures héritées du long dressage qu'il a subi. En effet, le port du voile peut être lu comme un épisode de l'expérience de l'acteur social collectif (voilement, dévoilement, re-voilement) et non seulement comme un indicateur d'une conviction religieuse. Le changement du comportement vestimentaire peut s'interpréter en termes de mode et de changement reflétant la mise en place de nouvelles idées ou idéologies. Montrer les signes de religiosité revient à affirmer et à afficher une identité plus « complexe » où se croisent le souci de distinction et le besoin d'appartenance. Le *couvre-chef*, le *niqâb*, le *jilbâb* renvoient à une redéfinition des représentations liées au corps de la femme selon la manière de le vivre, tout en se prêtant à des interprétations multiples sollicitant l'imaginaire collectif des musulmans.

¹⁰ Le terme a été employé par Nilüfer Göle, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Golaade Editions, 2005.

¹¹ KAUFMMAN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004, 2^{ème} édition, p. 95.

Le voile est un phénomène total et complexe, qui touche plusieurs domaines tels que la politique, la religion, la vie sociale et culturelle ainsi que la psychologie des personnes et des groupes. Le voile a aussi plusieurs formes. Il identifie l'appartenance religieuse, politique, nationale, sociale ou autre, à un groupe d'âge, à une catégorie sociale, ou à un milieu déterminé. Son usage est multiple. Ses pratiques peuvent renseigner sur l'évolution de l'esthétique du corps de la femme, de son statut ainsi que de son identité sexuelle, sociale et culturelle, sur différentes échelles.

Le système patriarcal se reproduit mais dans des configurations renouvelées et dynamiques. C'est la raison pour laquelle la « propagande » relative à la tenue dite islamique, n'est qu'une forme de domination masculine implicite, soit dans une dimension globale, par l'influence des chaînes satellitaires qui propagent des stéréotypes concernant la femme musulmane, à travers les prêches des *imams* et des *cheikhs*, soit par le rétablissement des règles normatives liées au corps dans sa vie quotidienne et sociale. En effet, la recherche permanente de la fille dite « *bint 'âyla* » (fille de bonne famille) et de la femme respectueuse relève de conventions sociales qui se confirment quotidiennement à travers les rapports entre les genres. Ceci se traduit par la négociation de l'image et du statut de la femme dans l'espace public, en fonction de sa visibilité et de sa conduite. Les stratégies de contournement, pour les femmes, et les stratégies d'autorité et de possession implicites, du côté des hommes, se conjuguent dans le jeu du rapport de pouvoir qui passe par le corps féminin. Le corps, caché ou exhibé, semble être un objet d'enjeu et de conflit entre genres, entre l'autonomie sociale et symbolique de la femme et le pouvoir symbolique et culturel des hommes. Cela produit une autre forme de voile qui met autrement le corps en valeur, jouant ainsi sur les dimensions de la séduction « autorisée », comme un compromis social entre les stratégies masculines et féminines.

Articulations entre hypothèses et mots clefs

- Voile, représentation de soi et rapport au corps :

L'importance du corps et sa mise en valeur à travers la dimension esthétique du voile porté témoignent d'une vision contemporaine de l'islam et de la question identitaire. Si la génération juvénile voilée accorde une importance considérable à la manière d'être et de paraître, sa conduite s'inscrit dans un jeu de regard et des enjeux d'apparence permettant de montrer le corps comme un moyen de séduction « autorisée » socialement (entre le dissimulé et l'exhibé), tout en mettant l'accent sur les représentations individuelles du corps et la présentation de soi.

-Les négociations identitaires et les logiques des acteurs :

Si le voile a plusieurs fonctions (religieuse, politique, sociale, culturelle), le nouveau voilement révèle une stratégie identitaire qui le transfère de la sphère privée à la sphère publique. Ce voile, même s'il est affiché comme un signe référant à l'univers normatif de la religion, exprime une tendance d'individualité, tout en ayant une dimension « sociale » reliant les deux. En effet, la conciliation entre les deux termes, d'une contradiction ou la combinaison de deux tendances qui semblent contradictoires (l'importance accordée au corps et à son apparence, et le registre « normatif »¹² prêté à la religion qui impose la dissimulation du corps féminin au regard masculin) procède d'une logique propre aux acteurs sociaux.

-Voile, stratégie et contournement :

Le contournement des interdits par les femmes et les stratégies de l'homme se déclinent de plusieurs façons

- La domination masculine cherche à travers le voile un retour à la norme et à l'image de la femme « respectueuse et respectable », comme modèle, dans l'espace public. Le voile comme langage est un moyen de rappeler les rôles sociaux et les normes culturelles traditionnelles.
- La « ruse » féminine consiste à contourner le contrôle social dans la sphère publique et à « gagner » plus de liberté ; il s'agirait d'un voile émancipateur et/ou de transgression prenant en compte, du moins en apparence, les normes de l'ordre social traditionnel.

Méthodologie

La conception du changement est loin d'être envisagée dans une perspective linéaire du progrès. A l'opposé de cette perspective, notre compréhension du changement procède d'une vision « spirale » des transformations sociales et culturelles. La prise en compte de l'intensification et de l'accélération des processus de mondialisation qui modifient les cadres des changements en question, montre l'inanité de la vision linéaire du progrès. Par ailleurs, notre approche ne néglige ni les facteurs exogènes ni les facteurs endogènes ; mais elle s'inscrit plutôt dans une perspective conjuguant le local et le global et prenant en considération leurs

¹² La notion du normatif est relative à l'usage des acteurs sociaux. Le normatif est d'après eux ce qui doit être et ce qui est acceptable et admis. En effet, le registre normatif des acteurs sociaux dépend de leur propre interprétation, explication et usage du texte religieux que ce soit le Coran, la tradition prophétique, des valeurs morales sacrées au nom de la religion ou des codes sociaux.

interconnexions permanentes. L'optique est de repérer les mutations sociétales d'en bas dans les pratiques les plus minuscules. Par une visée microsociologique, nous tenons à repérer les changements du rapport au corps vécus et racontés par les acteurs eux-mêmes. Autrement dit, notre recherche aborde le changement social relatif au corps féminin, à partir des parcours individuels des femmes converties au port du voile. Nous appréhendons les moments de rupture et de continuité vécus par les femmes, tels qu'ils sont restitués par le récit des acteurs. Ces moments sont envisagés comme une participation à la construction de la réalité sociale en Tunisie, en rapport avec le phénomène du voile.

Notre approche du corps voilé se fonde sur la compréhension des logiques des acteurs, de leurs représentations, de leurs pratiques et du sens qu'ils donnent à leurs actions dans leur rapport au corps et en relation avec le contexte social et culturel actuel de la société tunisienne.

Dans un premier temps, nous abordons le processus du changement vestimentaire et comportemental par le biais de l'esthétique du corps voilé et sa mise en scène théâtralisée, en portant l'attention sur les techniques d'entretien du corps, les manières de paraître, et les représentations de soi (le regard porté sur soi, sur les autres), ainsi que le regard de l'autre : femme voilée, femme non voilée, et homme tel que le racontent les voilées.

Dans un deuxième temps, nous focalisons l'attention sur l'interaction sociale en public, en visant l'aspect ludique du corps voilé. Ainsi, nous nous intéressons à son affichage dans l'espace public et les situations de mise en jeu du corps voilé dans les différents espaces de loisirs dans les zones urbaines du grand Tunis. Les pratiques sociales en public, la mise en avant de l'apparence physique, la manière de s'afficher, constituent la perspective du changement du comportement social de la femme voilée dans l'espace public. La mise en scène théâtralisée, sous les différentes formes d'actions et d'interactions des acteurs, est un indice pour repérer les transformations, les usages et les pratiques de la femme tunisienne, par le biais des signes de religiosité. En effet, le vécu du changement comportemental et esthétique du corps voilé, dans sa dimension locale, trouve des intersections et des connexions du même phénomène dans d'autres sociétés et s'inscrit dans la scène publique internationale.

Nous tenons à saisir, à comprendre et à analyser les conceptions esthétiques du corps à l'œuvre dans les différents modèles de voile adoptés par les femmes. L'approche interprétative constitue le support théorique pour appréhender le sens que donne la femme à son comportement

vestimentaire et gestuel. Nous adoptons les modèles d'analyse proposés par Berthelot¹³ pour traiter le corps comme *outil* et *signe* de la culture. Le premier modèle d'analyse va permettre de comprendre le processus de la « fabrication » du corps de la femme tunisienne dans son contexte actuel. À partir d'une approche historique et anthropologique du corps féminin, en Tunisie, nous traitons le *corps-produit* ou plus précisément le *corps-outil*, et les circonstances de sa production, autrement dit, la manière par laquelle le corps féminin a été « reproduit » par la politique de l'Etat-Nation. Ce niveau d'analyse se consacre à toutes les interventions et aux changements exercés sur le corps tels que les volets démographique, sanitaire, politique, juridique qui définissent l'*espace de corporéité* de la femme tunisienne. Cela vise à identifier la « part » des institutions dans la production d'une certaine image de la femme. En effet, le corps de la femme faisait partie des projets de développement et de modernisation de la société tunisienne, essentiellement au lendemain de l'indépendance.

Dans la deuxième phase d'analyse, nous traitons le corps voilé dans sa diversité de représentations et de pratiques individuelles et collectives. Nous nous intéressons à la dimension esthétique du corps voilé et la manière par laquelle il se présente en public, plus précisément, à la parure et l'habit qui nous permettent de définir le *corps-spectacle*. C'est ainsi que nous essayons d'aborder la dimension corporelle dans le paraître, et simultanément, de définir les différents modèles du voile comme signe et langage communicatifs de la culture. Le mode de ritualisation, l'ensemble des pratiques de *marquage* qui produisent l'apparence corporelle comme signe, constituent le point central de ce processus du changement. Nous voulons dire par là que la production sociale du corps voilé, en tant que *signe* et *spectacle*, se repère dans la diversité des comportements vestimentaires, comme dans sa visibilité et son occupation de l'espace public.

Il s'agit de montrer comment le voile peut être un signe de similitude et de distinction ; comment il constitue une interface de l'appartenance au groupe et de l'appropriation individuelle du corps, et il signale par là-même les divergences intergroupes. Il sert à marquer l'identité collective dans un univers d'appartenance souple et mouvant et, en même temps, ôte à la communauté le pouvoir de possession sur l'individualité des personnes.

Dans la troisième phase, nous aborderons la question du corps voilé dans ses pratiques de perpétuation en tant qu'être social ou, plus précisément, la préservation des qualités et des traits valorisés socialement (comme la jeunesse, la propreté, la beauté, le bien-être, etc.) Ce niveau, **« mobilise des représentations déterminées des qualités physiques à perpétuer, de la santé,**

¹³ BERTHELOT Jean-Michel, « Corps et société (problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps) », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol LXXIV, 1983.

de la propreté, du bien-être ; ces représentations elles-mêmes s'articulent sur des conceptions plus larges de la vie, de la mort, du plaisir, du devoir dessinant en creux l'espace du libre jeu du corps, du corps ludique, du corps hédonique»¹⁴.

Les pratiques de perpétuation sont liées aux représentations individuelles et collectives et en rapport avec le type de socialisation des acteurs. Dans cette étape d'analyse, nous nous intéresserons aux manières d'entretenir le corps quotidiennement et/ ou occasionnellement, pour comprendre les logiques des acteurs sociaux : nous considérons que la façon d'entretenir son corps par la femme voilée pour mettre en valeur sa féminité, sa jeunesse, sa beauté physique et son bien-être, peut renvoyer à une vision plus générale de la culture et au sens accordé au voile (en tant que symbole de piété) et à la femme (en tant qu'acteur social). La manière d'entretenir le corps inclut la dimension morale dans les pratiques profanes de la religion, intériorisée par les groupes et les individus.

Notre objet de recherche se trouve à l'intersection de trois questions théoriques :

- celle qui concerne le port du voile et les effets de la mondialisation sur les phénomènes de « re-traditionalisation »,
- celle qui concerne la problématique du corps en général, et du corps féminin voilé en particulier, du point de vue de la sociologie du corps, comme nouveau champ des études sociologiques,
- celle qui concerne la construction des normes sociales.

Les sources théoriques mobilisées ne traitent pas de la totalité de ces angles d'attaque. En effet, notre problématique articule ces trois aspects théoriques et thématiques pour aborder la question de la construction sociale du corps voilé des femmes, dans un contexte tunisien, supposé en prenant en compte l'interférence du local et du global à l'ère de l'intensification et de l'extension des processus de mondialisation.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p.127.

¹⁵ Contrairement à ce qu'on peut lire dans la littérature concernant la mondialisation celle-ci ne date pas de la fin du XXème siècle. On peut distinguer plusieurs vagues de mondialisation depuis les grandes migrations qui ont suivi les glaciations de l'Asie centrale jusqu'aux empires coloniaux des temps modernes en passant par les empires grecs, romains, arabo-musulmans, portugais, espagnol, néerlandais. Ce que nous vivons depuis la fin du XXème siècle n'est qu'une extension et intensification des processus de mondialisation. Voir à ce propos les précision de M.C. Ferjani dans différents travaux dont, en particulier, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, « Qui a intérêt à agiter le spectre de la guerre des cultures ? », in *Paix et guerre entre les cultures, entre Europe et Méditerranée*, Actes Sud/MMSH, 2005, pp. 49- 62.

Pour étayer notre recherche, nous nous sommes appuyés sur des références théoriques et des sources empiriques. Les sources théoriques mobilisées sont en rapport avec les différents aspects de notre objet tel que nous l'avons explicité plus haut :

1/ Par rapport à la question du port du voile envisagé sous l'angle des oppositions islam/ Occident, tradition/ modernité, en relation ou non avec la mondialisation, nous nous sommes référée principalement aux travaux de N. Göle, M. Kerrou, R. Boukrâa qui insistent sur l'impact des effets de la mondialisation sur la question de la femme et son statut social. L'interpénétration de l'islam et l'Europe constitue la thèse principale de N. Göle qui considère le phénomène du voile comme plus complexe que la simple oppression de la femme musulmane.

Alors que certains auteurs ont négligé l'impact de la mondialisation sur cette question, reproduisant ainsi la thèse de la soumission de la femme à l'ordre social patriarcal et l'historique du phénomène tel que le présente Emna Ben Miled¹⁶ et Faouzia Zouari¹⁷, d'autres ont mis en valeur les nouvelles significations du port du voile irréductibles à celles qu'il avait dans les sociétés traditionnelles ou dans le cadre de la modernité des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles.

2/ Concernant la question du corps en général, et du corps féminin voilé en particulier, nous nous sommes appuyée sur les travaux de M. Chebel, D. Le Breton, G. Vigarello et d'Andrieu. M. Chebel nous a été utile pour identifier les significations accordées aux différents membres du corps en islam et les symboles corporels. En outre, G. Vigarello considère que l'identité est un nouveau paradigme dans l'approche du corps, comme objet des sciences sociales. B. Andrieu, quant à lui, voit dans le corps un paradigme de l'explication des changements sociaux.

3/ Les processus de la re-construction de la norme et de la réactivation des habitudes culturelles relatives au voilement du corps féminin, peuvent être traités de la même manière que la pratique de la nudité telle que l'a étudiée J.-C. Kaufmann. En effet, nous nous sommes inspirées de son étude consacrée à la pratique des seins nus sur les plages dans l'approche de la construction de la norme. Nous avons, également, fait appel à la sociologie de la connaissance, et plus précisément aux études de T. Luckmann et J. Berger relatives à la construction sociale de la réalité.

¹⁶ BEN MILED Emna, *Les racines bibliques du voile islamique ou le voile en Occident avant la naissance de la laïcité*, Tunis, Simfact, 2010.

¹⁷ ZOUARI Faouzia, *Le voile islamique : histoire et actualité, du coran à l'affaire du foulard*, Paris, Favre, 2002.

Du point de vue de l'approche empirique, nous avons opté pour l'étude qualitative qui répond mieux à notre objectif, et qui correspond à notre cadre théorique, à savoir comprendre le sens du port du voile tel que le revendiquent les acteurs eux-mêmes. Pour cela, nous avons privilégié l'entretien semi-directif comme technique principale d'investigation. L'étude des représentations et des pratiques du corps voilé et du rapport personnel au corps exige la connaissance de la vie intime et privée des individus. Pour cette raison, nous sommes orientées vers l'enquête qualitative basée sur le choix de *bons informateurs*,¹⁸ selon l'expression de J.-C. Kaufmann, plutôt que sur une approche quantitative mobilisant un grand échantillon.

Outre l'entretien semi-directif et, plus particulièrement, l'entretien compréhensif, tel que le définit J.-C. Kaufmann,¹⁹ nous avons eu recours à l'observation directe comme technique complémentaire pour confronter le discours et les pratiques des acteurs sociaux, et pour repérer les modes de conduite des femmes voilées dans l'espace public ; l'observation directe sert aussi à cerner le processus du changement à travers le comportement de la femme voilée, sa manière de gérer son corps en public dans certains lieux de loisirs situés dans les zones urbaines du Grand Tunis.

Notre étude porte sur la catégorie des jeunes filles et des femmes tunisiennes, dont l'âge est compris entre 15 et 45 ans ; réparties sur les trois catégories d'âge : l'adolescence, la jeunesse et l'âge adulte. La population ciblée concerne la catégorie des *jeunes filles*²⁰ et des *jeunes femmes*²¹, celles qui représentent la jeune génération des voilées. Ce choix est déterminé par l'importance accordée par les jeunes filles à leur corps en tant que « support » et « socle » du capital symbolique et culturel qu'est l'honneur. Par ailleurs, le corps de la femme connaît une stratification de codes et de signes sociaux liant la féminité à la sexualité à partir d'une conduite normative déterminée de l'institution matrimoniale. Les jeunes filles et les jeunes femmes enquêtées résident dans le Grand Tunis et sont originaires de différentes régions du pays ; ce choix est basé sur l'hypothèse que chaque région a ses propres traditions reproduites par les familles installées dans la capitale et sa banlieue.

L'enquête porte sur les représentations et sur les pratiques des femmes dans les différents espaces de loisir avec l'objectif de repérer les représentations qu'elles ont du corps féminin, du

¹⁸ KAUFMANN Jean-Claude, *Op.cit.*, pp. 43-44.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ La détermination de « jeune fille » est une classification sociale de la femme célibataire, et connaît une saturation de sens et de codes sociaux liées au registre normatif traditionnel. La jeune fille est l'équivalent de la fille vierge.

²¹ La représentation sociale du statut de la femme signifie qu'elle est mariée, divorcée ou veuve. Cette nomination sociale se base sur son initiation supposée à la sexualité indépendamment de son âge.

voile, de la femme voilée, de l'image idéale de la beauté féminine. Notre objectif est de cerner les images et les significations liées au corps et au voile. Nous avons distingué trois niveaux :

- le rapport au corps, à travers l'esthétique du corps (les manières et les outils d'entretien) et le comportement vestimentaire, en d'autres termes, la manière d'être et l'estime de soi, l'image que la femme veut transmettre ou l'identité qu'elle affiche ; ce niveau concerne le comportement vestimentaire et corporel ;
- l'interaction sociale à travers la relation avec la famille, avec les hommes et les groupes sociaux plus larges ainsi qu'à travers les modes de fréquentation des espaces publics ;
- le niveau culturel et social des acteurs, pour mesurer son impact sur les rapports entre pratiques religieuses et loisirs que s'autorisent ou non les acteurs sociaux ; ce niveau prend en compte le rapport à la religion et à la culture générale, qu'elles soient locales ou globales, ou relevant de l'intersection des deux.

Nous reviendrons dans la première partie à notre approche théorique et empirique, afin d'explicitier les outils et la méthode qui guident l'approche de nos objets. Les débats scientifiques, les thèses développées au sujet des thèmes qui sont en rapport avec notre objet, seront rappelés pour en souligner l'intérêt et leurs apports à notre propre recherche.

Notre problématique porte sur les rapports entre les conceptions du corps voilé, ou corps/voile en islam, et le vécu des femmes qui l'adoptent. Le voile est présenté comme un outil et un moyen de purification du corps voire, une sorte de « sacralisation » de la chaire féminine qui serait un trait spécifique de la religion islamique. La question de la sacralisation du corps féminin se réalise sur fond de normes sociales et de règles de conduites distinguant les schèmes de la masculinité et de la féminité en opposant deux modes d'être aussi bien dans la vie familiale que dans la vie publique. Cependant, les perceptions et les pratiques du port du voile sont multiples, voire contradictoires. Pour surmonter les difficultés théoriques et méthodologiques quant à l'approche de cet objet, nous avons opté pour sa subdivision en thématiques portant sur les différents aspects du corps voilé prenant en compte les dimensions profanes dont en particulier l'esthétique vestimentaire et les pratiques dans les espaces publics de loisir.

La première partie concerne le cadre théorique et empirique de la recherche (les différentes approches et les débats scientifiques concernant notre objet), d'une part, et les images concernant le corps féminin, le voile et les perceptions de l'esthétique du vêtement telles que les donne le récit des acteurs sociaux, d'autre part. C'est autour de deux conceptions liées au corps voilé que nous avons essayé d'appréhender le retour du voile en Tunisie. La première concerne

la question de la **séduction** et le rapport entre les genres. Etant donné que le voilement est conçu comme un retour à la « bonne conduite » de la femme musulmane, qui serait antinomique avec tout type de séduction dans les rapports hommes/ femmes. La seconde conception concerne la question de la **reconnaissance sociale**. Le rôle de la femme dans la vie publique procède des normes sociales définissant les interactions sociales avec les hommes, sa manière de paraître et sa conduite en public. Notre approche s'effectue sur plusieurs niveaux et selon un enchaînement qui recouvre : le rapport de la femme voilée à son corps, les significations du voile dit religieux et les perceptions esthétiques de la tenue de la femme convertie au voile.

La deuxième partie est consacrée au processus de la réinstallation de la pratique du port du voile dans la société tunisienne. Elle s'intéresse aux expériences individuelles et collectives, tout en mettant la focale sur les facteurs subjectifs et objectifs de la « reproduction » des normes sociales liées au corps et au statut de la femme. L'analyse de ce processus prend en considération les facteurs objectifs et subjectifs intervenant dans le passage à l'adoption de la pratique du voile. De ce point de vue, un intérêt particulier sera accordé à la perception subjective que chaque femme a de son expérience, ainsi qu'à son souci d'appartenance au groupe, et à sa volonté de s'affirmer en tant qu'individu refusant de s'effacer ou se laisser écraser par la communauté. Ce dilemme vécu par la majorité des acteurs sociaux nous semble important pour une meilleure approche de notre objet. Le changement de l'image de soi, d'un modèle de femme non voilée au modèle de femme voilée, passe par un processus de trois phases. La première consiste en période de réflexion, d'élaboration de l'idée, de recherche d'informations, de ritualisation des pratiques religieuses et de quête d'un modèle rassurant. La deuxième phase est le passage à l'acte, ce qui veut dire la conversion au voile dit religieux ; elle est marquée par une charge émotionnelle importante. La femme se trouve face à sa nouvelle image sociale. La nouvelle convertie se trouve en confrontation avec son ancienne image ainsi qu'avec son entourage social divisé entre ceux qui l'encouragent et la félicitent et ceux qui contestent son choix et le critiquent. La troisième phase est caractérisée par une certaine stabilisation de la nouvelle image recherchée par la femme ; mais elle n'est pas la même chez toutes les femmes et diffère, parfois jusqu'à l'opposition, d'une catégorie à l'autre.

La troisième partie porte sur la visibilité des femmes voilées, sur leurs comportements et conduites sociales dans les espaces publics de loisirs ; il y est question des situations de mise en scène du corps voilé dans différents espaces de loisirs, et des divers usages de ces espaces. Dans cette partie, nous allons essayer de déconstruire les contradictions liées au port du voile dit religieux, afin de comprendre les raisons profondes de l'attitude de l'acteur social, ses intérêts et

ses objectifs. La pratique de l'espace public de loisir révèle des contradictions entre le message que le port du voile est censé transmettre et les comportements adoptés par les acteurs.

**PREMIERE PARTIE : DU PASSE AU PRESENT,
REPRESENTATIONS ET PRATIQUES DU CORPS FEMININ
VOILE EN TUNISIE**

Dans les sociétés musulmanes, le port du voile est souvent présenté comme une pratique religieuse ; ce serait un moyen par lequel la convertie est appelée à dissimuler son corps pour le dérober au regard concupiscent des hommes. Dans sa perception de « base », comme au niveau des idées et des images véhiculées, l'objet voile n'est qu'un signe de culte affiché. Il est supposé être un symbole de piété obligatoire pour la femme musulmane. L'imaginaire collectif attribué aux sociétés musulmanes accorde au corps voilé des attributs sociaux et culturels renvoyant aux notions de pureté, de piété, voire de vertu. Le regard porté sur la femme voilée, en tant que femme soumise aux normes religieuses et respectant l'ordre social concernant la différence entre les sexes, se trouve contredit par l'évolution des mœurs et des sociétés ; il ne va plus de soi. Les tenues des femmes voilées manifestent des expressions multiples ouvrant sur des significations nouvelles et contradictoires. D'une part, le voile, à l'ère de l'accélération et de l'intensification des processus de mondialisation, diffère de l'habit traditionnel ; et, d'autre part, il ne constitue pas un habillement uniforme pour toutes les femmes voilées. L'objectif du voile comme outil/moyen de neutralisation du rapport de séduction et du regard concupiscent porté sur le corps féminin, met en jeu d'autres significations. Par ailleurs le rapport de la femme voilée à son corps et la manière de le vivre et de le percevoir procèdent de plusieurs registres : le religieux, le social, l'individuel, etc. Ces registres coexistent et contribuent à la définition de l'estime de soi, du rapport à l'autre, de l'image recherchée/ transmise dans le regard d'autrui, avec des nuances significatives. Le corps de la femme, en tant que signe de marquage et support identitaire, reflète les contradictions entre les spécificités culturelles exacerbées par la nouvelle donne de la globalisation.

Pour comprendre la production culturelle du corps féminin, il serait important de mobiliser, en plus de la littérature sociologique et anthropologique, les perceptions liées aux statuts sociaux, dont le statut matrimonial, de la femme. Les critères de chaque statut social définissent, du moins en partie, les perceptions de soi et l'image sociale recherchée en société.

C'est ce que nous allons voir à travers les échelles de significations concernant le corps, le voile et l'esthétique vestimentaire, telles qu'elles sont repérables dans les réponses des acteurs interviewés.

CHAPITRE I: Les représentations du corps chez les femmes voilées : le contexte tunisien

La représentation sociale est définie par J.-C. Abric comme « **un ensemble organisé d'informations, d'opinions, d'attitudes et de croyances à propos d'un objet donné. Socialement produite, elle est fortement marquée par les valeurs correspondant au système socio-idéologique et à l'histoire du groupe qui la véhicule et pour lequel elle constitue un élément essentiel de sa vision du monde. [Ainsi] toute représentation a donc deux composantes : un contenu et une structure** »²². Dans sa démonstration relative à la théorie du « noyau central », J.-C. Abric affirme que tous les éléments de la représentation n'ont pas le même impact. Dès lors, la représentation s'organise selon un ordre hiérarchique d'éléments, des plus importants aux plus secondaires. En effet, « **une représentation sociale est un système socio-cognitif présentant une organisation spécifique : elle est organisée autour et par un noyau central - constitué d'un nombre très limité d'éléments - qui lui donne sa signification (fonction génératrice) et détermine les relations entre ses éléments constitutifs (fonction organisatrice)** »²³.

L'étude de la représentation sociale, à travers cette théorie, exige, en premier lieu, la recherche des constituants du noyau central²⁴. Mais, « **la connaissance du contenu ne suffit pas, c'est l'organisation de ce contenu qui donne le sens** »²⁵ ; en conséquence, « **deux contenus identiques peuvent correspondre à deux représentations sociales différentes** »²⁶. La théorie du noyau central se base, essentiellement, sur la classification et l'organisation des constituants, favorisant ainsi des significations différentes selon la stratification donnée par les sujets (au sens psychologique du mot).

De son côté, D. Jodelet insiste sur l'aspect dynamique et complexe de la notion de représentation sociale : « **Les représentations sociales sont des phénomènes complexes toujours activés et agissant dans la vie sociale. Dans leur richesse phénoménale on repère**

²² ABRIC Jean-Claude « La recherche du noyau central et la zone muette des représentations », in ABRIC Jean-Claude (Dir.), *Méthodes d'étude des représentations sociales*; Ramonville, Editions érès, 2003, p. 59.

²³ *Ibid.*, pp. 59-60.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁶ *Ibid.*

des éléments divers dont certains sont parfois étudiés de manière isolée : éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, croyances, valeurs, attitudes, opinions, images, etc.»²⁷.

L'analyse des représentations ne semble pas être une tâche facile pour le chercheur, notamment lorsqu'il s'agit d'objets d'étude sensibles, touchant la vie intime et personnelle de l'individu ou à son système de croyances religieuses. Pour J.-C. Abric, **« une question cruciale se pose qui devrait profondément atteindre le moral, voire les certitudes, de nos chercheurs : les personnes que l'on interroge nous disent-elles réellement ce qu'elles pensent ? Les corpus recueillis et sur lesquels nous travaillons correspondent-ils à la réalité des pensées et des pratiques de ceux qui nous les fournissent? »**²⁸ En réponse à cette interrogation, J.-C. Abric, considère que certains thèmes plus délicats que d'autres peuvent engendrer chez les interviewés la crainte de donner une mauvaise image d'eux-mêmes. Les expressions des sujets dépendent, de ce fait, des objets sur lesquels porte l'enquête et du contexte. En effet, la représentation sociale se constitue également d'une « zone muette », pour reprendre le terme de J.-C. Abric. La zone muette est constituée **« d'éléments de la représentation qui ne sont pas verbalisés par les sujets avec les méthodes classiques de recueil (...) et qui ont un caractère contre-normatif »**²⁹.

L'analyse méthodologique de la zone muette, d'après J.-C. Abric, s'appuie sur les techniques d'investigation du terrain (entretiens supplémentaires et complémentaires, affinement et approfondissement des questionnaires, pour la méthode des psychologues) et sur une analyse capable de mieux appréhender le discours des interviewés : **« l'on sait parfaitement que, dans un discours, les choses essentielles n'apparaissent, souvent, qu'après une phase plus au moins longue “d'échauffement”, de mise en confiance ou de réduction des mécanismes de défense.»**³⁰ En effet, notre stratégie d'entretien est basée sur l'interaction entre l'interviewé et le chercheur,³¹ tout en mettant l'accent sur des questions récurrentes mobilisant des termes clés et prenant ainsi en considération aussi bien la réponse « étudiée » que la réponse « spontanée ».

²⁷ JODELET Denise, « Représentations sociales : un domaine en expansion », in JODELET Denise (Dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1991, 2^{ème} édition, p. 36.

²⁸ ABRIC Jean-Claude, *Op cit.*, p. 61.

²⁹ *Ibid.*, p.61.

³⁰ *Ibid.*, pp. 62-63.

³¹ Mon identité sexuelle de femme et mon identité nationale en tant que tunisienne ont favorisé une mise en confiance facile avec les interviewées surtout que l'interaction est basée sur cette donne. Vu qu'on partage les mêmes soucis et peut être les mêmes perceptions des choses.

Pour l'analyse des discours de notre population, nous entendons par réponses « étudiées » les premières expressions qui désignent, pour les femmes voilées, la signification du mot voile. Cependant, vers la fin de l'entretien, les mêmes questions sont reprises en rapport avec le mot corps. Ainsi, la réponse « spontanée », qui paraît latente au début, se dévoile au cours de l'entretien en la croisant avec d'autres termes. C'est essentiellement le cas lorsqu'on évoque le vécu du voile et la conduite sociale. Notre usage des deux concepts de J.-C. Abric, à savoir « noyau central » et « zone muette », nous sert à montrer la nuance portée sur la conception du voile et les images qui en dérivent dans les expressions des interrogées. Toutefois, les détails de la méthode des psychologies n'est pas entièrement adoptée dans notre démarche. Nous n'avons pas adopté toute la démarche méthodologique des psychologues parce qu'elle préconise l'utilisation des questionnaires qui se basent sur des logiciels en matière d'analyse. Or nous utilisons la méthode qualitative en nous appuyant sur l'entretien compréhensif. Le métissage entre la méthode sociologique et la méthode psychologique peut servir pour l'interprétation des discours. De même, il nous semble plus fécond de ne pas se limiter à une théorie ou à une approche disciplinaire. Pour saisir les contradictions dans le discours des informateurs, il faut croiser plusieurs méthodes théoriques et des approches interdisciplinaires répondant au souci de dévoiler les raisons latentes de l'acteur social. C'est ce que nous allons voir à travers les échelles de significations concernant le voile dans les réponses des acteurs interviewés.

Les perceptions du corps féminin se déclinent selon trois grands paramètres : l'interdit(le tabou), la sexualité et la beauté. Ces perceptions sont intégrées dans un imaginaire collectif et interfèrent à des degrés variés selon les subjectivités des groupes et individus, construisant la réalité sociale. Comme le précise D. Jodelet : « **Les représentations expriment ceux (individus ou groupes) qui les forgent et donnent de l'objet qu'elles représentent une définition spécifique. Ces définitions partagées par les membres d'un même groupe construisent une vision consensuelle de la réalité pour ce groupe. Cette vision, qui peut entrer en conflit avec d'autres groupes, est un guide pour les actions et échanges quotidiens** »³².

I Le corps comme objet de recherche : de la sociologie à l'anthropologie interprétative

Le corps, dans ses mouvements les plus ordinaires, est le produit d'un dressage. Ses actions sont codées. L'individu est préparé à se comporter socialement après un long apprentissage qui commence dès les premières années de son existence. Chaque société modélise

³² JODELET Denise, *Op cit.*, p. 35.

les mouvements du corps selon un langage codifié qui a des significations précises, distinctives et partagées entre les différents membres de la société, ou du groupe d'appartenance. En effet, chaque individu intériorise ces codes, les stocke, les schématise et les traduit dans ses pratiques.

L'importance accordée à la question du corps, comme objet sociologique à part entière, a émergé après la deuxième modernité, d'après D. Le Breton et d'autres sociologues. En effet, le corps est un « miroir » qui reflètent la société, un objet de recherche pertinent, un outil de mesure par lequel se repère, à partir des transformations vécues par et sur la chair, les mutations de la société. En sciences sociales, depuis quelques décennies, la corporéité humaine est appréhendée comme un phénomène social et culturel et comme un objet symbolique. La chair, dit D. Le Breton, **«rappelle que les actions qui tissent la trame de la vie quotidienne, des plus futiles ou des moins saisissables à celles qui se déroulent sur la scène publique, impliquent l'entremise de la corporéité. Ne serait-ce que l'activité perceptive que l'homme déploie à chaque instant et qui lui permet de voir, d'entendre, de goûter, de sentir, de toucher et donc de poser des significations précises sur le monde qui l'environne»³³.**

Les recherches abordant le corps reposent sur la compréhension des logiques sociales qui déterminent la conduite de l'être humain, les significations et les symboles culturels que l'homme affiche sur son corps, tout en s'appropriant son physique dans un temps et un espace définis.

Dans ses tentatives infinies de dominer la nature, l'homme agit en tant que maître du monde, ce qui explique qu' **«exister, signifie d'abord se mouvoir dans un espace et une durée, transformer son environnement grâce à une somme de gestes efficaces, tirer et attribuer une signification et une valeur aux *stimuli* innombrables de l'environnement grâce aux activités perceptives, livrer à l'adresse des autres acteurs une parole, mais aussi un répertoire de gestes et de mimiques, un ensemble de ritualités corporelles ayant l'adhésion des autres»³⁴.**

L'homme n'existe qu'à partir de son existence physique ; c'est là une hypothèse philosophique concernant l'origine de son angoisse existentielle, qui remet en cause la dialectique qui tranche l'être humain en corps et en âme (ou esprit). D. Le Breton dit : **«À travers sa corporéité, l'homme fait du monde la mesure de son expérience. Il le transforme en un tissu familier et cohérent, disponible à son action et perméable à sa compréhension.**

³³ LE BRETON David, *Sociologie du corps*, Paris, PUF, 5^{ème} édition, 2004, p.4.

³⁴ *Ibid.*

Emetteur ou récepteur, le corps produit continuellement du sens, il insère ainsi activement l'homme à l'intérieur d'un espace social et culturel donné»³⁵.

L'humain constitue le « centre d'inertie » de tout savoir, le premier investigateur et bénéficiaire du progrès scientifique, le point central de la littérature et des sciences humaines, dans ses différentes dimensions et facettes. En effet, « écrire » le corps ne signifie pas le décrire ou **« le réduire à une nature, ni à sa culture, ni à son intériorité, ni à son extériorité, c'est aller de la surface à la profondeur, de l'individu au collectif»³⁶.**

Les sciences sociales contemporaines focalisent, de plus en plus, l'attention sur la notion de l'être social « dynamique », innovant et créatif. Le développement des sciences sociales met en exergue la capacité d'agir de l'acteur, ses potentiels de modifier et d'apporter du sens aux choses, de commander sa réalité sociale et de s'adapter selon les circonstances. Ainsi, dans sa démarche, l'anthropologie interprétative traite les choses selon le sens que donne l'acteur à son action. **« La question du sens est d'abord une question de point de vue. Le paradigme de la relativité des points de vue se marque d'abord dans l'opération centrale : le rapport entre observateur et observé, lieu et moyen de production de nos connaissances. Il s'agit de passer de la recherche du (bon) point de vue à la prise en compte d'une multiplicité de points de vue légitimes»³⁷.**

D'après Ricœur, **« interpréter, c'est rendre proche le lointain sans abolir son objectivité, mais en l'incluant dans un monde dont le sociologue fait partie. Celui-ci ne doit donc pas suspendre ses appartenances, mais les mettre en objet : s'impliquer « soi-même comme un autre dans ses procédures de recherche»³⁸.**

Dans sa démonstration épistémologique et méthodologique, Geertz considère la culture comme une toile d'araignée. Il envisage l'analyse des sciences sociales comme sciences du sens et non pas de loi. **«Croyant, comme Max Weber, que l'homme est un animal pris dans les réseaux de signifiante qu'il a lui-même tissés, je considère la culture comme assimilable à une toile d'araignée, et par suite son analyse comme relevant non d'une science**

³⁵ *Ibid.*, p.4.

³⁶ BERNARD Andrieu et GILLES Boëtsch, « Ecrire le corps ; introduction », in *Corps*, 2006 ; N° 1, p.11.

³⁷ RICOEUR P, « *Soi-même comme un autre* », Paris, Seuil, « Points », 1997, in *Dictionnaire des Sciences Humaines*, p. 1110.

³⁸ *Ibid.*, p.1110.

expérimentale en quête de loi mais d'une science interprétative en quête de sens»³⁹. A cet égard, Geertz présente sa démarche comme une «**interprétation des expressions sociales dans leur apparence énigmatique**»⁴⁰.

En effet, l'objectif de l'anthropologie interprétative est de rendre compte de la culture des individus étudiés afin de comprendre les représentations et les pratiques des ces derniers dans un contexte culturel donné. L'approche interprétative porte donc son attention sur, «**ce que les institutions, les actions, les images, les déclarations, les événements, les usages et tous les objets habituels d'intérêt socio-scientifique, veulent dire pour ceux dont ils sont les institutions les actions, les usages etc.**»⁴¹. L'anthropologie interprétative, selon Geertz, s'intéresse aux significations des actions sociales attribuées par la population étudiée.

D'après cette visée, le but de l'anthropologie est l'élargissement de l'univers du discours humain. Ceci n'est pas, bien sûr, son but unique - l'instruction, l'amusement, le conseil pratique, le progrès moral et la découverte de l'ordre naturel dans le comportement humain en sont d'autres - et l'anthropologie n'est pas non plus la seule discipline qui le cherche. «**Mais c'est un but auquel un concept sémiotique de la culture est particulièrement bien adapté. En tant que système imbriqué de signes interprétables (ce que j'appellerai, en ignorant les usages provinciaux du terme, des symboles), la culture n'est pas un pouvoir, une chose à laquelle des événements sociaux, des comportements, des institutions ou des processus peuvent être rapportés de manière causale ; quelque chose dans le cadre duquel ces éléments peuvent être décrits avec intelligibilité, c'est-à-dire avec "densité"**»⁴².

Dans cette même perspective qui se soucie du sens et des significations culturelles, J.M. Berthelot propose une lecture cohérente et globale du corps. Il envisage l'émergence relative du corps comme objet d'étude qui dépasse sa fragmentation du point de vue épistémologique. Il affirme à ce propos que dans «**le discours contemporain des sciences de l'homme, ce corps se présente comme éclaté, segmenté, monstrueusement développé ou atrophié selon la manière dont le rencontre telle ou telle discipline.**»⁴³ Il propose ainsi une problématisation générale de l'objet, dans laquelle on prend en considération l'être social du corps dans sa totalité,

³⁹ GEERTZ Clifford, « la description dense : vers une théorie interprétative de la culture » in *Enquête*, 1998, N° 6, p.75.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁴¹ GEERTZ Clifford, *Savoir local, savoir global*, Paris, PUF, 1999, p. 30.

⁴² GEERTZ Clifford, « La description dense : vers une théorie interprétative de la culture » in *Enquête*, 1998, N° 6, p. 85.

⁴³ BERTHELOT Jean-Michel, *Op.cit.*, p. 125.

sans le fragmenter ni le morceler. L'auteur formule, en guise de piste de recherche, une interrogation: «**comment entreprendre une approche sociologique du corps et des pratiques corporelles sans le mutiler et sans isoler certaines pratiques, c'est-à-dire en respectant la multidimensionnalité et la polysémie de l'être social du corps**»⁴⁴.

Cette perspective sociologique s'intéresse à la quotidienneté⁴⁵ selon une approche qui se soucie plus de la variété et de la diversité des sens attribués par l'acteur social à ses actions, dans la dynamique de recherche visant l'accomplissement de son rôle, sans toutefois négliger la diversité et la multiplication des rôles sociaux. L'auteur parle d'une approche qui enveloppe la multidimensionnalité du corps comme objet d'étude des sciences sociales.

L'acteur, dans la recherche de son intérêt, donne un sens à ce qu'il fait, précise son objectif à partir de ce sens qu'il traduit en action, selon les cadres, les situations et les contextes. Cependant, tout objet est parlant, communicatif, significatif et symbolique. Sa présence physique est le premier médiateur entre la culture et la nature dans ce monde. C'est sa vision du monde qu'il projette et transmet sur sa peau et sur son corps. Le corps, en tant que production sociale et culturelle, communique des sens, des significations et des symboles conjugués dans ses actions et ses réactions, ses manières d'être, d'agir et de paraître dans les cultures diverses et spécifiques.

1. Changement de l'approche du corps en sciences sociales

J. M. Berthelot distingue trois niveaux d'action sur le corps ou, selon ses propres termes, trois modalités de la *production sociale du corps* à travers les *situations de sa mise en jeu*. La première modalité est la *ritualisation* du corps, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques de marquage qui produisent l'apparence corporelle comme *signe*⁴⁶. La deuxième modalité concerne les *pratiques de perpétuation*⁴⁷ ou de reproduction du corps ; celles qui visent à garantir la continuité de l'être, non seulement dans son aspect biologique, mais aussi dans sa dimension sociale la plus valorisée culturellement. La troisième modalité est celle du corps *outil*⁴⁸ qui s'inscrit dans le

⁴⁴ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Berthelot prend comme exemple de production sociale ritualisée du corps : parures du corps, masques, habits, mais également dressage, apprentissages posturaux, par exemple : G. Vigarello, *le corps redressé*, Paris, 1978, contrôle gestuel. Voir à ce sujet : N. Elias, *La civilisation des mœurs*, Paris 1973.

⁴⁷ Les pratiques de perpétuation se définissent en tant qu'entretien quotidien du corps visant non seulement à sa reproduction comme être biologique, mais à sa perpétuation comme être social concret, c'est-à-dire à la préservation de qualités socialement valorisées : santé, minceur, jeunesse, etc., Berthelot, J.-M., *Op.cit.*, p. 127.

⁴⁸ Nous dirons qu'il est celui *du structurel*, entendu comme systèmes de rapports : un corps est ici produit, non en fonction de représentations, mais en fonction des nécessités : corps formé/ déformé, épanoui/mutilé, résistant/fragile, qu'un système de contraintes modèle. La question n'est plus ici « quel corps pour quelle société? Mais "quel corps par quelle société? »

processus de production sociale. Toutefois, ces trois niveaux d'analyse ne doivent pas être isolés ni séparés l'un de l'autre ; ils doivent être appréhendés en rapport les uns avec les autres afin que l'analyse soit cohérente et rigoureuse. Cependant, sur le plan méthodologique et analytique **«Toute la difficulté des recherches en sociologie du corps consiste même peut-être à pouvoir repérer l'articulation souple, mobile, changeante, de ces trois niveaux à un moment donné pour une population donnée»⁴⁹**.

L'étude sociologique du corps nécessite un champ conceptuel ; Berthelot propose deux concepts heuristiques qui peuvent articuler ses trois niveaux d'analyse : *l'espace de corporéité*⁵⁰ et la *corporéité modale*⁵¹. La notion de corporéité est définie comme étant l'ensemble des traits concrets du corps comme être social. Ces deux concepts-clefs (l'espace de corporéité et le concept de corporéité modale) sont définis comme suit : **« le premier, matrice du corps-outil, du corps producteur et de son double, le corps consommé, le corps mutilé ; la seconde matrice du corps-signe, du corps-spectacle. Entre les deux, le corps ludique, le corps érotique, s'installe dans l'espace qu'une société donnée abandonne ou institue à la réappropriation personnelle du corps »⁵²**.

Par ailleurs, dans ce même cadre conceptuel, le corps humain est défini par plusieurs sociologues, anthropologues et historiens le décrivant comme souche forgée par le processus social et culturel, une matière identitaire et un outil d'établissement des normes sociales. Les travaux antérieurs abordent le corps en tant qu'outil qui explique la structure sociale, un objet qui subit le changement sans être au centre d'intérêt des chercheurs en tant que tel. Or, sa conceptualisation date depuis l'invention pour Marcel Mauss de la notion « des techniques du corps ». Selon la théorie de Mauss, la culture modélise le corps par des techniques appropriées qui correspondent à des spécificités culturelles⁵³. Les techniques du corps sont appropriées et incorporées par les individus communicants qui déterminent ainsi la manière d'agir et de se conduire dans les détails les plus ordinaires.

⁴⁹ BERTHELOT Jean-Michel, *Op cit.*, p. 128.

⁵⁰ Ce concept est défini en tant que nombre de possibles corporels.

⁵¹ Un ensemble déterminé de traits valorisés

⁵² BERTHELOT Jean-Michel, *Op cit.*, p 128.

⁵³ MAUSS Marcel, « Techniques du corps » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1964.

La perceptive historique de l'écriture du corps renvoie, entre autres, aux écrits de G. Vigarello qui a montré dans son étude, « la vision du corps en sciences sociales »,⁵⁴ l'historicité de l'objet dans les sciences sociales. Le corps, comme objet d'étude, était examiné par plusieurs passerelles pour émerger, « finalement », en tant que champ sociologique à part entière. Les approches scientifiques ont traité cet objet d'étude, dit l'auteur, sous des formes diverses, qui correspondent même à la manière de traiter et d'expliquer la société entière, et qui vont d'une théorisation heuristique à une approche microsociologique. Le corps abordé par le paradigme de la contrainte, se traite sous l'angle de visées du langage et se transforme en matière fondamentale dans les analyses du paradigme de l'identité, selon les travaux et la classification de G. Vigarello. L'irruption et la multiplication des travaux et des écrits scientifiques sur l'importance physique et symbolique du corps ne connaissent leur élan qu'avec l'apparition de l'individualisme. Dès lors, le corps se trouve traité en tant que paradigme identitaire par excellence.⁵⁵

De même, D. Le Breton traite le corps comme un emblème identitaire. Il montre comment le corps devient propre à soi-même, un objet approprié dans une dimension identitaire individualisée⁵⁶. D'après ses études, les marques corporelles comme le tatouage, les percings, les coupes de cheveux, semblent être, pour les adolescents, une manière de se différencier d'autrui, une façon d'affirmer une identité distincte de celle des parents, un long chemin pour affirmer quotidiennement une identité individuelle.

Dans son article « **L'histoire du corps, et la beauté féminine, beauté culturelle : l'invention de la « ligne » dans l'idéal esthétique** »⁵⁷ G. Vigarello parle d'une approche historique de l'esthétique du corps en mettant l'accent sur la relation entre la norme de la beauté, la culture et le contexte historique. En effet, l'auteur montre qu'à travers les mutations de la mode et de l'esthétique, le corps féminin est passé d'une « beauté décor » à une « beauté active ». Ce changement révèle un autre niveau plus profond qui est celui du statut de la femme et de son rôle social.

Par conséquent, la mutation d'aujourd'hui est double : elle concerne le regard sur le corps, qui est devenu comme site d'individualité, et l'approche de son étude en sciences sociales. A partir du corps, comme témoin de l'histoire de l'humanité et le premier support de l'existence,

⁵⁴ VIGARELLO George, « La vision du corps dans les sciences sociales », dans WIEVORKA Michel (Dir.) ; *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Sciences humaines Editions, 2007.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ LE BRETON David, *Op cit.*

⁵⁷ VIGARELLO G, « L'histoire du corps et la beauté féminine, beauté culturelle : l'invention de la « ligne » dans l'idéal esthétique », in *Un corps pour soi*, Paris, PUF, Pratiques physiques et société, 2005.

(car notre existence est d'abord corporelle),⁵⁸ on se réfère aux changements socioculturels des sociétés contemporaines. A travers le corps, «l'acteur étreint physiquement le monde et le fait sien, en l'humanisant et surtout en en faisant un univers familier et compréhensible, chargé de sens et de valeurs, partageable en tant qu'expérience par tout acteur inséré comme lui dans le même système de références culturelles»⁵⁹.

Les études sociologiques qui ont traité la question du corps dans le monde arabe sont relativement rares, et très peu contextualisées et conceptualisées. En outre, le corps dans la littérature sociologique arabe n'est pas considéré comme un signe identitaire d'individualisation. Il est présenté comme un objet d'aliénation au groupe d'appartenance où l'individu n'existe que dans la sphère communautaire. Dans son livre *Le corps en Islam*, Malek Chebel stratifie les significations du corps, membre par membre, en évoquant leurs définitions dans la culture islamique et les métaphores qui leur sont associées. Néanmoins, la production littéraire et poétique nous fournit un vaste répertoire culturel où le corps féminin est l'objet des fantasmes.

Le corps biologique est omniprésent dans toute action et activité où l'être use de son corps selon les modes de sa production, de reproduction et de perpétuation.⁶⁰ En revanche, le dressage du corps, à travers sa ritualisation, croise les différentes modalités du corps en tant que produit social multidimensionnel. La manière de dresser le corps renvoie aux croyances intériorisées. Ces dernières, quelles que soient leurs origines, les mythes ou les fonctions auxquelles elles sont associées, se traduisent sur la chair par des modifications, par les signes de marquage, ainsi que par la production du corps spectacle. Les modalités de sa reproduction, qu'elles soient biologiques ou sociales, renvoient à une perception de l'existence humaine et aux représentations de la vie et de la mort. C'est ainsi que le corps voilé féminin se présente en situation, dans l'espace public, comme un corps-spectacle, par une mise en scène théâtralisée de la religiosité de l'individu, des groupes ou des communautés. L'émergence du religieux et sa visibilité sur la scène publique, locale ou globale, pose des problèmes, car l'idéologie islamiste prend le devant sur la scène internationale publique et politique,⁶¹ et instrumentalise le corps de la femme comme un intervalle culturel entre les sociétés musulmanes et les autres sociétés, comme une empreinte civilisationnelle spectaculaire reflétant les mutations sociétales dans un contexte de globalisation.

⁵⁸ LE BRETON David, *Op cit.*, p. 3.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁰ Berthelot Jean-Michel, *Op.cit.*

⁶¹ GÖLE Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*. Paris, Galaade, 2005.

Le corps de la femme est un vecteur de changement et de stabilité, régulateur de conflits et de rapports de pouvoir à différentes échelles. La question est au cœur de rapports passionnels où s'articulent projections et altérité. Le corps féminin apparaît comme « enjeu d'une bataille inépuisable ». N. Göle considère que la question féminine constitue un objet central d'opposition entre « l'islam et l'Occident ». **« Les sociétés modernes se définissent et se transforment par le biais du principe de l'égalité, ce qui n'est pas sans répercussion sur les usages du corps, l'organisation des espaces intérieur et extérieur et l'agencement entre les sphères du privé et du public »**⁶². Or dans les sociétés musulmanes, d'après l'auteur, la notion de l'égalité de droits entre genres s'est manifestée à travers la visibilité de la femme dans l'espace public et l'abandon du voile. En effet, **« la valeur de la sécularisation prend un autre sens, que celui de l'Occident, par un usage différent du corps (la sécularisation se traduit par le dévoilement de la femme) et de l'espace (la séparation des sexes) »**⁶³. En outre, la femme est représentée en tant que marqueur de différenciation interculturelle. Elle est **« le maillon qui articule la différence civilisationnelle avec sa traduction à l'échelle réduite des formes concrètes de civilité »**⁶⁴.

C'est à travers cette conception du corps que nous voudrions aborder la question du corps voilé, dans une perspective qui vise à comprendre et à interpréter *les situations de mise en jeu du corps*.⁶⁵ La question du voile-vêtement, en tant que dimension esthétique du paraître, est privilégiée dans notre analyse. Nous traitons la question du voile en tant qu'outil et langage qui traduisent, transmettent, communiquent et interprètent le rapport de l'individu à la société, à la culture et à son contexte social et historique.

La dimension morale se constitue de mythes, de croyances, de préjugés, etc. **« Parce que le corps humain est l'"instrument" dont il est le plus facile de se servir pour transmettre du sens, il joue un rôle essentiel comme expression de la société dans son ensemble. Le corps**

⁶² *Ibid.*, p.91.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Le concept est analysé par BERTHELOT Jean-Michel sous forme de réponse à la question de l'objet de la sociologie du corps ; son objectif était d'aborder la question selon les situations de mise en jeu du corps. L'auteur considère que : « le corps développe ses pouvoirs sociaux, qui précisément le constituent comme support de ces pouvoirs et lieu d'inscription de ces significations. Ce sont ces situations et plus précisément leur mode d'action sur le corps qui peuvent fournir un premier cadre d'analyse : *tout travail social du corps* peut être conçu simultanément comme *travail social sur le corps*. Mais le corps n'intervient pas là seulement comme support universel des pratiques : il peut également en être l'objet et la fin ». « Corps et société (problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps) », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol LXXIV, 1983, p. 126.

possède une capacité immédiate à exprimer les valeurs sacrées, la sexualité humaine et le pouvoir social»⁶⁶.

A travers les phénomènes de mode et à travers les mouvements identitaires (féministes, religieux), le corps de la femme prend sens à la fois comme **acteur** et **récepteur**. La femme est un « **acteur d'identité ou d'altérité** », un indicateur civilisationnel. N. Göle prend l'exemple de la Turquie, qui est représentatif, selon elle, pour analyser le sens que peut prendre le corps de la femme en tant qu'acteur de changement. L'auteure focalise son attention sur la période du 19^{ème} siècle, avant l'avènement de la République et les réformes politiques et juridiques de la période kémaliste, pour montrer qu'il y avait, déjà au XIX^{ème} siècle, des idées développées sur la question de la femme. Le débat principal consiste à « mesurer » l'impact de l'occidentalisation de la société sur les mœurs et sur le statut de la femme. Les termes du débat à cette époque sont quasiment les mêmes que ceux alimentés de nos jours par les mouvements islamistes. Il était déjà question de « **modes d'interaction et des conflits de civilisation qui se cristallisent autour de la question de la femme et du voile islamique** »⁶⁷.

Le corps est riche de signification, « **il n'est ni naturel, ni culturel. Il est le résultat de l'interaction de sa matière génétique avec un environnement socioculturel qu'il incorpore au fur et à mesure de sa construction, de ses régulations et de son adaptation au monde extérieur et ses représentations du monde** »⁶⁸.

L'invention conceptuelle de Marcel Mauss concernant *les techniques du corps* demeure une référence théorique incontournable. Selon la thèse qu'il a développée à ce sujet, l'auteur considère que la culture modélise le corps d'après des techniques appropriées qui correspondent à la spécificité culturelle⁶⁹, non seulement par le paraître, mais aussi par le biais de la gestuelle. Or, l'irruption et la multiplication des travaux et des écrits scientifiques concernant l'importance physique et symbolique du corps sont en rapport avec l'apparition de l'individualisme. Le corps est traité en tant que paradigme identitaire par excellence.

⁶⁶ MARZANO, Michel, (Dir.) *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007, p. 813.

⁶⁷ GÖLE Nilüfer, 2005, *Op.cit.*, p. 94.

⁶⁸ ANDRIEU Bernard, *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, CNRS Éditions, Paris, 2006, p. 103.

⁶⁹ MAUSS Marcel, *Sociologie et anthropologie* Paris, PUF, 1964.

2. Les représentations culturelles du corps féminin : « jeune » et « beau »

Notre enquête vise à étudier la catégorie des jeunes filles et des jeunes femmes tunisiennes, dont l'âge oscille entre 15 ans et 45 ans tout en essayant de toucher les trois catégories d'âge, à savoir : l'adolescence, la jeunesse et l'âge adulte.

Nos informatrices sont les jeunes filles qui portent le voile. Cette catégorie **a été choisie en référence aux notions de puberté et de virginité.**⁷⁰ Le terme de « jeune fille » apparaît dans son acception moderne de « fille nubile ou de jeune femme non mariée »⁷¹. L'état de jeune fille, qui dure un temps « **allant de l'apparition des règles au mariage, est marqué par une série de rites et d'expériences au travers desquelles les filles acquièrent progressivement leur féminité.** »⁷² Durant cette période, le corps de la jeune fille connaît une « saturation » de codes et de signes. Ces codes qui lient le corps et la sexualité à une conduite normative de la femme avant le mariage. Par ailleurs, nous avons adressé nos questions aux jeunes femmes mariées, pour mieux cerner la comparaison de la conception de l'esthétique du voilement et l'impact de l'interaction normative et statutaire de la femme sur le rapport au corps et l'estime de soi. Notre objectif est de dégager les caractéristiques d'un système normatif en mutation, évaluer la distance qui sépare la femme mariée de celle qui n'est pas engagée encore dans l'institution du mariage, et « **repérer les déplacements de valeurs et détecter les nœuds de la résistance.** »⁷³ C'est ainsi qu'on va essayer de saisir l'aspect interactionnel entre mariée / célibataire, et femme/ homme.

Les femmes mariées : Ce sont celles qui sont engagées dans l'institution de mariage. Elles sont soit des jeunes mariées sans enfants, soit des femmes qui ont le statut de mère. L'important pour nous est de saisir le rapport de la femme mariée avec l'espace privé où le regard de l'homme est présent (même dans la vie intime et personnelle de la femme). Quelle est sa manière de se comporter et de se présenter en privé ? La notion du paraître prend ici un autre sens avec l'existence d'une vie sexuelle reconnue.

⁷⁰ KNIEBIEHLER Y, BERNOS M., RAVOUX-RALLO E, RICHARD E., « De la pucelle à la minette. Les jeunes filles de l'âge classique à nos jours », Paris, Messidor-Temps actuels, 1983, in *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, CNRS Éditions, Paris, 2006, pp. 275-276.

⁷¹ *Ibid.*, p 276.

⁷² FINE A., « A propos du trousseau ; une culture féminine ? », *Une histoire sans femmes est-elle possible ?* M. Perrot éd, Marseille, Rivages, 1982, pp. 156-188

⁷³ HORCHANI Malika, « Rôles féminins et identité de genre dans une société en mutation », in DORE-AUDIBERT, Andrée, KHODJA, Souâd (Dir.), *Etre Femme au Maghreb et en Méditerranée du mythe à la réalité*, Paris, Karthala, 1998, p. 116.

Le choix de la population ciblée est centré sur la catégorie de *jeunes filles*⁷⁴ et *jeunes femmes*,⁷⁵ celles qui représentent la jeune génération des voilées. Ce choix est motivé par l'importance accordée par les jeunes filles à leur corps en tant que « réservoir d'honneur ».

2.1. Le corps et le statut social ?

Les représentations sociales se conjuguent avec des images cognitives. P. Mannoni dit à ce propos : « **Situées à l'interface du psychologique et du sociologique, les représentations sociales sont enracinées au cœur du dispositif social. Tantôt objet socialement élaboré, tantôt constitutives d'un objet social, elles jouent un rôle déterminant dans la vie mentale de l'homme dont les pensées, les sentiments, les plans d'action, les référents relationnels, leur empruntent tous quelque chose** »⁷⁶. Chaque individu incarne dans son imaginaire un ensemble d'images qui lui sert à déchiffrer les codes sociaux ou à réagir dans des situations précises. Dans cette perspective s'inscrit la représentation du corps féminin en tant qu'objet socialement construit. Enveloppé par la dimension socioculturelle, le corps de la femme constitue un point d'ancrage pour saisir la conception imaginaire et réelle du statut de la femme, son interaction sociale en public, les liens sociaux qu'elle tisse à partir des rapports de pouvoir.

2.2. Être une jeune fille en Tunisie : un corps sexuellement tabou

Pour analyser les moments de rupture et de continuité, il nous a fallu écouter et relire tous les entretiens effectués auprès des jeunes filles et femmes tunisiennes. L'objectif est de comprendre le processus de changement social, qu'il soit dans une dimension individuelle ou sociétale. Nous nous intéressons au pourquoi et au comment du cheminement de chacune de ces femmes en analysant leur parcours sous l'angle de plusieurs dimensions qui se complètent : psychologique, sociale, culturelle, économique, politique. Nous prendrons en compte également les interactions entre le local et le global

Nous traitons la question du corps en tant qu'objet sociologique en rapport avec la question de la piété (représentée par le voile), de la pureté, de la chasteté (représentée par la virginité), ainsi qu'avec les techniques de séduction chez les jeunes filles et jeunes femmes tunisiennes. Nous nous intéressons au corps voilé des jeunes filles et jeunes femmes, en tant que « site » de réglementation sociale de la sexualité en rapport avec les conceptions sociales et

⁷⁴ Le nom jeune fille est une classification sociale de la femme célibataire, et connaît une saturation de sens et de codes sociaux les plus liées au registre normatif traditionnel. La jeune fille est l'équivalent de la fille vierge.

⁷⁵ La représentation sociale du statut de la femme signifie qu'elle est mariée, divorcée ou veuve. Cette nomination sociale se base sur son initiation à la sexualité indépendamment de son âge.

⁷⁶ MANNONI Pierre, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 4^{ème} Ed., 2008, p.5.

culturelles de l'honneur inhérente à l'imaginaire arabo-musulman (l'honneur s'étend à l'inviolabilité du foyer (*harîm*) et au patronyme (*nasab*).⁷⁷

La représentation du corps de la jeune fille est articulée à une multiplication d'interdits socioculturels, le mythe de la féminité et le tabou de la virginité. Ainsi, dans l'imaginaire arabo-musulman, il incombe à la femme de garantir le maintien l'ordre social et de préserver les liens sociaux de toutes atteintes. Le corps de la jeune fille ne représente pas une propriété individuelle mais plutôt une affaire familiale ou communautaire. Dans les pays du Maghreb, l'influence de la religion demeure importante ; les normes sociales continuent à s'en inspirer. Le corps, principalement celui de la femme, en subit les effets puisque la sexualité féminine est contrôlée au nom de conceptions référées à la religion ou à des traditions consacrées.

Certains, comme Malek Chebel, en concluent : **«En terre arabe, une femme n'existe jamais d'une manière autonome. Elle est toujours fille, épouse, mère ou amante d'un homme. Son individualité sociale et politique est refoulée au profit de son lien de parenté, de son engagement matrimonial ou même, à l'extrême, de sa simple proximité géographique avec ce tuteur»**⁷⁸.

Dans le cadre de ces conceptions, la **«virginité est l'un des mythes les plus rigides de l'histoire sexuelle de la femme arabe»**⁷⁹. Le symbolisme de la virginité s'étend au corps féminin qu'il faut entretenir pour qu'il reste « beau et jeune ». Le corps vierge est supposé être porteur d'une beauté spirituelle (par sa pureté) et physique (par sa jeunesse). Il est considéré comme « réservoir d'honneur » et garant de la virilité de l'autorité masculine. Nous montrerons comment la femme, à travers son corps, semble être réduite au statut d'un objet sexué destiné à satisfaire le désir masculin et non son propre désir.

En rappelant les représentations relatives au corps féminin, au corps vierge, à ce qui est attendu de la catégorie de jeunes filles dans l'imaginaire collectif, nous voulons mettre en relief une conception persistante considérant le corps de la jeune fille comme « le tabou des tabous ». Si le corps de la femme est un corps *désiré* au point qu'il en devienne un « danger » pour l'ordre social, le corps de la jeune fille est un corps *fantasmé*. Sur son corps s'érigent les fondements d'une morale excessive, construite et reconstruite au fil du temps, pour maintenir un système de

⁷⁷ D'après la définition de CHEBEL Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 204.

⁷⁸ CHEBEL Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1993, p. 342

⁷⁹ *Ibid.*, p. 322.

contraintes normatives auxquelles les jeunes filles sont tenues de se conformer pour être socialement « acceptées ».⁸⁰

Les manières traditionnelles de dressage du corps féminin, avant le mariage, ne trouvent plus leurs places dans les rituels de la société tunisienne, particulièrement dans les milieux citadins. Le rythme de vie des femmes, l'éducation et la scolarisation des mères, ainsi que les progrès dans le domaine de la santé, étaient parmi les facteurs principaux limitant le rituel de protection de la virginité féminine appelé *taçfih*.⁸¹ Cependant, le tabou de la virginité demeure important dans la considération du corps féminin avant le mariage. L'affranchissement par l'accès à l'espace public n'a pas mis fin à l'influence des conceptions liées à ce tabou et au statut de la chair féminine.

La production sociale du corps vierge se traduit à travers sa transformation en « site » à partir et autour duquel s'établit la réglementation sociale de la sexualité. C'est un corps saturé par les interdictions sociales et les tabous dont ceux qui le concernent en tant que chair et qui sont relatifs à la virginité.

II Significations du corps dans le discours des acteurs

Dans les images du corps, telles qu'elles apparaissent dans le discours de nos interviewées, comme dans la culture dont il se nourrit, se combinent trois niveaux : une vision sociale en termes de jugements, le regard de l'entourage proche, une représentation personnelle individuelle des rapports entre le physique et le moral, des mobiles utilitaires ou pragmatiques et des motivations spirituelles ou religieuses.

A la base de la conception religieuse du corps, nous trouvons la notion de *'awra* que A. Bouhdiba définit comme suit : « **Le radical *'AWR (...)* est fort riche. Il signifie d'abord la perte d'un œil. La qualification *'Awra* a fini par signifier la parole ou l'acte car, précise le *Lissan al 'Arab*, tout se passe comme si la parole ou l'acte obscène crevaient l'œil et l'empêchaient de porter le regard très loin et avec vivacité** »⁸².

⁸⁰ HORCHANI Malika, *Op.cit.*, p. 108.

⁸¹ Voir BEN DRIDI Ibtissem, *Le tasfih en Tunisie : un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, l'Harmattan, 2004. Littéralement, le terme veut dire « ferrage » au sens de « ferrer le sabot du cheval pour le protéger ».

⁸² BOUHDIBA Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, « Quadrige », 1986, p. 52.

La notion de 'awra n'est pas la même dans les discours des différentes interviewées. Certaines considèrent que le corps entier est 'awra, d'autres estiment que la notion concerne en particulier la peau.

1. Le corps : une « création divine »

Le Coran reprend la mythologie biblique concernant la création de l'humain et de son corps humain par Dieu. Mais, «**le non engendrement de Dieu indique qu'il n'y a de rapport généalogique entre l'être divin et l'homme. Le Dieu de l'islam n'est ni père ni mère, et n'a ni de fille ni fils, même pas en un sens métaphorique.**»⁸³

Dans leurs perceptions religieuses du corps, certaines femme voilées, mettent une charge émotionnelle très forte. Elles considèrent leur existence comme un fait divin reflétant un pouvoir surnaturel et indéterminable. Ces femmes perçoivent le corps comme un instrument à mettre au service de l'adoration de Dieu. Dans ce sens, une de nos interviewées dit : «**Le corps est une création de Dieu. On doit le consacrer pour l'adorer et le remercier !** »⁸⁴

La logique de cette perception tient à mettre en avant l'absence de droit de la personne sur sa chair. Le corps est, en quelque sorte, un don divin qui est parfait et harmonieux. Par sa forme, sa constitution, son fonctionnement, il est « signe » du pouvoir de Dieu, et il répond aux nécessités de l'existence humaine. Il est considéré comme un miracle illustrant la puissance et la sagesse de Dieu. Il est à son image. Dans ce sens une jeune fille affirme : «**Allah nous a offert un corps parfait ! Personne ne peut concevoir une image aussi parfaite que celle qu'offre l'être humain ! On n'est comme ça grâce à la bonté et à la générosité de Dieu !** »⁸⁵

« **C'est un chef-d'œuvre de Dieu** », dit une interviewée qui exerce la profession d'architecte, pour exprimer son admiration de la beauté du corps humain en tant que signe miraculeux de la toute puissance divine. Il est le reflet de la perfection divine. « **Nos corps sont parfaitement créés ! Dieu, dans sa générosité et sa perfection, nous a créés dans la plus belle forme (...) Porter le voile, c'est la moindre des choses pour le remercier ! (...) C'est une manière de lui manifester notre reconnaissance !** », ⁸⁶ ajoute une jeune fille portant le *niqâb*, avec une voix pleine d'émotion et de ferveur.

⁸³ *Dictionnaire du corps*, Op.cit., p.504.

⁸⁴ Jeune femme, mariée, mère de 5 enfants, âgée de 44 ans, niveau secondaire, couturière, d'une famille modeste, résidant à Sidi Thabet.

⁸⁵ Jeune fille, âgée de 30 ans, étudiante en droit, fiancée, résidant à cité El Khadra, issue d'une famille pauvre.

⁸⁶ Jeune fille, âgée de 17ans, élève, issue d'une famille modeste, résidant à Cité El Khadra.

L'image du corps ainsi décrit, s'inspire de la mythologie biblo-coranique concernant l'existence humaine développé dans des récits devenus partie intégrante de la littérature consacrée des musulmans. La chair humaine est une propriété de Dieu que toute personne est appelée à préserver du péché et de tout ce qui peut la souiller ou la dénaturer. Le physique est ce par quoi on est appelé à témoigner le jour du « jugement dernier » : « **Tout membre du corps avec lequel on a commis un péché ou un acte illicite (*harâm*) va témoigner contre nous le jour du jugement dernier** », dit une interviewée.⁸⁷

Le registre religieux constitue un référent essentiel pour les jeunes femmes et jeunes filles qui se présentent comme femmes musulmanes « engagées ». Le corps est un « **présent d'Allah** », un « don » qu'on doit reconnaître sans toutefois en abuser. Le corps-don n'est pas sans contrepartie. Le contre-don doit servir à la glorification de Dieu en tant que puissance surnaturelle ; la préservation de la chair qui le constitue est une obligation religieuse, un devoir envers Dieu qui nous a créés à son image.

2. Le dialectique corps/ esprit dans le discours des acteurs

Le rapport entre le corps comme objet palpable et l'esprit comme entité abstraite présente beaucoup d'ambiguïté dans les conceptions défendues par certaines interviewées. Contrairement à une opinion religieuse courante, elles pensent que la chair est innocente mais l'esprit peut être pervers. Commettre le mal et le péché n'est pas une faute puisque l'être humain, essentiellement le bon croyant, a la capacité de surmonter ses désirs et de résister aux tentations du diable et de son esprit (ou de son âme) : « *al-nafs al-'ammara bi'l- sū'* ». La « vraie musulmane » doit désobéir à ses désirs, ne doit pas céder aux tentations afin de pouvoir les satisfaire dans la vie éternelle. « **Dieu nous demandé de résister devant quatre ennemis ravageurs : l'esprit (ou l'âme), les désirs, le diable, ceux qui n'ont pas peur de Dieu, les mécréants** ».

Le lien entre le corps et sa représentation est inséparable de la conception que l'imaginaire collectif entretient au sujet du divin. Le croyant a l'obligation de préserver ce « don » de Dieu afin d'éviter le châtement.

3. Le corps féminin : normes physiques et enjeu moral

Selon nos interviewées, l'apparence physique est la base du charme de la femme et fait partie de son capital social. Mais elle est aussi source de troubles, de tentations et peut donc provoquer le désir. C'est pourquoi elle doit toujours être l'objet d'une surveillance et d'un

⁸⁷ Jeune femme, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieur de formation, femme au foyer, d'une famille aisée et résidant à Manar 2.

contrôle social. Une jeune femme voilée nous dit : « **En fait tu ne sais pas s'il est à toi (ton corps) (...); tu ne vis pas seule dans ce monde !** »⁸⁸

« **Le corps de la femme est un danger, un vrai danger surtout pour les hommes, je ne sais pas pourquoi (silence) ! Il séduit vraiment ! Le moindre geste, la moindre partie du corps de la femme peut séduire !** »⁸⁹ Ce propos est représentatif de ce que pensent quasiment toutes les femmes voilées, du moins celles que nous avons enquêtées. Il constitue le noyau dur de la manière dont elles se représentent le corps féminin. Le rapport du corps féminin à la séduction et au désir sexuel est au centre des conceptions communes à tous les acteurs que nous avons rencontrés. Certes, la beauté physique, qui donne au corps féminin son charme, ne concerne pas seulement les femmes voilées. Elles pensent que « toute femme est belle » et la beauté du corps est considérée comme un don précieux. Cependant, elles se considèrent comme supérieures par rapport aux non voilées, et pensent qu'elles assurent, par leur comportement vestimentaire, l'intégrité morale de la société tunisienne.

La « faveur » que Dieu leur a accordée, en leur donnant un beau corps, est à la base de la morale considérant le corps féminin comme un « régulateur » de l'ordre social. La femme est appelée à préserver son corps pour ne pas commettre de péchés. Le corps est considéré comme le jeu et l'enjeu de la séduction entre homme et femme. Non seulement par la différence physique, mais aussi par la conduite (gestuelle, mouvements du corps, manière de se présenter, paraître), le corps de la femme est un objet central dans la construction sociale du féminin et du masculin. La plupart des femmes interviewées ont une perception de la beauté physique fondée sur sa considération comme une « image de Dieu », « un don du ciel », « la création de Dieu », mais elles considèrent aussi que la bonne conduite fait partie de cette beauté. En d'autres termes, le physique ne peut paraître beau que dans la mesure où les codes sociaux concernant sa gestion sont maîtrisés et respectés : « **Le corps est une fausse évidence, il n'est pas une donnée sans équivoque, mais l'effet d'une élaboration sociale et culturelle.** »⁹⁰

La morale religieuse et la conduite sociale sont parfois unifiées et dans d'autres cas très séparées et même contradictoires. La concordance et la discordance entre règles religieuses et pratiques profanes se construisent dans une recherche combinant l'estime de soi, les liens d'appartenance, le regard de l'autre, la reconnaissance sociale, les normes sociales adoptées en

⁸⁸ Jeune fille âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

⁸⁹ Jeune fille âgée de 22 ans, étudiante en sciences sociales, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

⁹⁰ LE BRETON David, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 5^{ème} Ed., 2004, pp. 29-30.

rapport avec les attributs sociaux de chaque acteur social. Le corps voilé reste un corps tiraillé entre volonté individuelle, conditionnement collectif (des groupes d'appartenance ou d'identification) et « volonté divine » incarnée par les valeurs sacrées.

La religion est définie, selon Comte-Sponville dans son dictionnaire de la philosophie comme « **un ensemble de croyances et de pratiques qui ont Dieu, ou des dieux, pour objet.**»⁹¹ Toute religion se réfère à un système idéologique dans le sens où elle touche la foi de ses adeptes. La croyance constitue la sémiologie de l'existence humaine. Toutes les doctrines présentent des explications relatives à la vie, à la mort et à l'existence. La religion est « (...) **une réponse à l'angoisse existentielle de l'homme**»⁹².

La religion peut être présente dans tous les actes de la vie quotidienne «**Toute religion est soutenue par un mythe fondateur qui explique l'origine du monde, mais aussi celui du groupe, son ordre social et moral. Elle propose ainsi à ses adeptes une grille de lecture pour comprendre leur environnement naturel, social et humain. La religion s'érige aussi comme un système de valeurs et de règles. Elle prescrit et interdit. Elle s'institue comme cadre, comme repère, orientant les conduites sociales et individuelles. La religion se pose donc là comme un véritable référent culturel qui unit, dans une même communauté, l'ensemble des individus qui adhèrent et s'identifient au modèle de société et d'homme qu'elle valorise**»⁹³.

Pour celles qui renoncent à leur manière d'être, avant le port du voile, cette pratique constitue un moment de bien être et de soulagement. L'image « acceptée » socialement rend la femme « bien dans sa peau ». Ainsi, dans l'entourage social qui valorise la femme « respectable », le port du voile établit un rapprochement ou une conformité au modèle. Concernant la définition de la femme respectable, d'après les interviewées, c'est celle qui admet les codes sociaux du paraître en public. Ces codes se traduisent par la gestuelle du corps et l'allure adoptée. En effet, la femme, mariée ou célibataire, est appelée à contrôler son corps et ses mouvements de manière à se conformer à la norme sociale. A titre d'exemple, la femme mariée ne doit pas paraître trop maquillée, car son visage fardé peut attirer l'attention des hommes. S'embellir est un acte de séduction, et la femme est considérée comme un acteur actif dans ce jeu. Cela peut nuire à l'image de son mari. Porter des vêtements courts qui montrent la

⁹¹ *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, PUF, 2001.

⁹² GUERRAOUI Zohra, « De la socialisation à l'identité religieuse : l'exemple des personnes en situation interculturelle », in *Psychologie sociale de la religion*, (Dir). ROUSSIAU Nicolas, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 23.

⁹³ *Ibid.*, p. 23.

chair, ou un habit moulant, surtout au niveau de la partie inférieure du corps, constitue un acte provocateur pour les hommes.

L'image individuelle et collective du corps féminin a un sens hiérarchique. Cette image se constitue d'un noyau central basé sur la beauté physique. Le corps féminin porte en lui une spécificité qui le distingue, c'est la beauté. L'aspect physique de la femme, dit une interviewée, « **est quelque chose de très beau, tu ne peux pas trouver une chose plus belle que le corps d'une femme (...) Il est très sexy, c'est la beauté même !** ». ⁹⁴ Ainsi, le corps prend un sens empreint d'érotisme. Il peut être admiré et peut séduire. Son charme provient de sa morphologie et de ses formes. En outre, les traits de la féminité, comme les seins, les fesses, le pubis et la chevelure sont les parties qui symbolisent le plus cette beauté.

D. Le Breton remarque : « **Si la femme a un corps qui la définit pour le meilleur ou pour le pire, l'homme est plutôt son corps, il existe par ce qu'il fait, ou simplement du fait d'être un homme, valorisé déjà en tant tel. La femme doit faire ses preuves par sa séduction** » ⁹⁵.

Certaines interviewées considèrent le corps comme la chose la plus distinctive et la plus valorisante de la femme par rapport à l'homme. Elles définissent la beauté en termes de finesse, d'élégance, de manière d'être. Cela veut dire qu'elles confondent l'aspect biologique et l'aspect social. La structure biologique de la femme est belle, en elle-même ; la femme ne fait que l'entretenir par la mise en valeur de ses traits ainsi que par les mouvements et les gestes qui la soulignent.

Le surpoids est considéré par les interviewées comme un contre modèle du beau corps. En effet, et même pour les femmes obèses, la taille fine est un critère de beauté. Mais pour certaines, le port du voile permet de cacher les traits déformés du corps. Le premier critère de beauté est d'avoir le ventre plat. En outre, la taille mince est très évoquée comme critère qui met en valeur les formes féminines et les reliefs du corps « parfait ». En revanche, la taille fine, ne fait pas l'unanimité chez toutes les femmes enquêtées. Le statut social et matrimonial et l'âge interviennent dans l'appréciation de ce critère. Le corps de la jeune fille est considéré comme un corps plus beau. Le corps de la femme doit faire plus l'objet d'attention pour qu'il soit entretenu et pour atténuer les effets des transformations dues à l'âge et l'accouchement. Le surpoids est

⁹⁴ Jeune fille âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

⁹⁵ LE BRETON David: « Adieu le corps, multiplication des corps, biffures du corps », in GASPARD Jean-Luc, et DOUCET Caroline (Dir.) *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, Paris, Erès, 2009, p.185.

plus toléré pour les femmes qui sont initiées au rôle d'épouse et de mère. Ceci renvoie à la représentation de la chair comme enjeu de charme et de valorisation de la silhouette de la femme sur le « marché » du mariage. Parmi les réponses les plus significatives à ce propos, nous retenons ce propos d'une jeune fille soucieuse de sa ligne surtout après l'adoption du port du voile : **« Je me souviens que je n'ai pas pu fermer le bouton de mon pantalon taille 36 ! Je n'arrive pas à le croire ! (...) Dépasser la taille 36 pour moi c'est une catastrophe ! Je me laissais mourir de faim ! (...) Je ne mangeais plus le soir ! Je me suis habituée à avoir faim ; mais l'essentiel est que je ne grossisse pas ! »**⁹⁶

Pour d'autres, le corps de la femme est beau en lui-même. Il est esthétiquement admirable par les traits du visage et la longueur des cheveux, par la couleur claire de la peau qu'elles préfèrent blanche, par la rondeur et la jeunesse des seins qui ne doivent être « ni trop gros ni trop petits ». Les femmes intériorisent la perception masculine du corps féminin.

Les jeunes filles étaient plus à même de décrire les critères de la beauté physique. Elles considèrent le charme de la femme comme un capital symbolique et social. De ce fait, elles tiennent à mettre en valeur cette beauté dont elles veulent préserver les atouts. Un beau corps, pour certaines, est le fait de ne pas avoir **«un surpoids, d'avoir le ventre plat, une belle poitrine, ni trop grande ni trop petite (milyânîn), des épaules non courbées, et une taille mince»**.

4. Du corps à l'estime de soi

L'estime de soi est définie, en termes psychologiques, comme un **«trait de la personnalité en rapport avec la valeur qu'un individu attribue à sa personne. Dans la ligne des théories de l'équilibre, l'estime de soi est définie comme une fonction en rapport entre les besoins satisfaits et l'ensemble des besoins ressentis. Dans la ligne des théories de la comparaison sociale, elle est définie comme le résultat de la comparaison qu'effectue le sujet entre lui-même et d'autres individus significatifs pour lui»**⁹⁷.

L'estime de soi chez les jeunes femmes voilées dépend de la source dont elles tirent une satisfaction individuelle. D'une part la question de l'appropriation du corps, ou bien la distance par rapport à son propre corps, peut constituer un élément déterminant dans la perception du corps voilé et de l'estime de soi. D'autre part, la pratique du port du voile peut engendrer, dans un sens, un renforcement de l'estime de soi, ou au contraire un malaise psychologique dans

⁹⁶ (S) Jeune fille, âgée de 30 ans, *Op, cit.*

⁹⁷ DORAN Roland, PAROT Françoise, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, PUF, 1991, p. 263.

lequel la personne se trouve tiraillée entre l'image toujours recherchée et les obligations sociales et religieuses. Certes, après le port du voile, la femme est marquée par un changement au niveau de sa perception d'elle-même. Mais, cela varie d'une femme à une autre selon l'histoire individuelle de chacune.

Nous trouvons une tendance qui est marquée par une appropriation du corps dans son « intégralité ». La dimension physique n'est pas séparée de la personne et de son existence. Dans ce sens, une jeune femme nous dit : « **Mon corps, c'est moi ! (...) (sourire) Il n'est pas une chose qui se balade toute seule !** » La femme garde, dans ce cas, une relation harmonieuse avec sa chair et son existence. Elle est la maîtresse de son corps et tient à l'indépendance de sa volonté. L'autonomie de l'individu se conjugue avec sa responsabilité par rapport à ses actions et sa conduite. L'estime de soi se conjugue avec le mépris des préjugés et des stéréotypes. Cette maîtrise du corps ne signifie pas que la « conception religieuse » est absente ou invalide. Les croyances semblent être incorporées et assimilées dans un registre plus large que le raisonnement individuel. En d'autres termes, la présence de l'impact religieux n'est pas envisagée comme un obstacle pour avoir une perception individuelle de son propre corps. En effet, l'image individuelle du corps est partagée entre une partie rationnelle, dans laquelle le sujet fait usage de sa raison dans ses activités profanes, et une partie métaphysique où le sujet renvoie ses angoisses existentielles à ses croyances.

Dans ce sens D. Le Breton constate que dans les sociétés modernes, les sociétés occidentales : « **le corps n'est plus la souche de l'identité personnelle mais une construction personnelle, un objet transitoire, susceptible de maintes métamorphoses selon les expérimentations de l'individu. L'apparence alimente une industrie sans fin, sans cesse relancée par le marketing et les offres du marché** »⁹⁸.

Dans d'autre cas, la femme ne considère pas son corps comme un objet approprié. Il n'est qu'un outil qui transmet et reflète le pouvoir divin sur l'être humain ! « **On vit pour être de bons croyants ! (...) C'est Dieu qui nous guide ! (...) C'est Lui qui a le pouvoir sur nous !** », disait une femme voilée. C'est à travers la capacité de dresser le corps que « l'âme » sera protégée et soulagée dans la vie éternelle, précise-t-elle. Pour cela, toute activité du corps doit correspondre aux devoirs religieux. Pour atteindre une vie saine et un rapport au corps spirituel, la femme est appelée à se soumettre à toutes les contraintes, dans sa vie profane et religieuse. Dans ce sens, Z. Guerraoui insiste sur « **l'importance de la religion dans la définition de soi, particulièrement**

⁹⁸ LE BRETON David, *Op cit.*, 2009, p. 184.

quand les sujets, qui se sont structurés à partir d'une pluralité de références culturelles, rencontrent des difficultés à se situer au niveau identitaire»⁹⁹.

4.1.Présentation de soi

Le recours au voile répond à plusieurs intentions. Ce recours dépend du statut de la femme et de la situation sociale et psychologique. Le voile, comme vêtement religieux, apporte une nouvelle donne. La perception du corps change ainsi que l'image de la femme. Dans la présentation de soi, chaque femme travaille sur sa manière d'être et de se présenter. Pour certaines femmes l'aspect religieux est plus important dans la représentation de soi. Cette représentation répond à un modèle « figé » de comportement et d'allure. Il doit traduire la grammaire de la chasteté et de la pudeur de la femme musulmane. La femme doit être méfiante, discrète, prudente dans ses mouvements, ses actions et son discours. Néanmoins, les jeunes voilées, à la mode, ajoutent à cette image de femme musulmane un aspect « dynamique ». La parure reflète des subjectivités interagissant de manière hostile au conformisme. L'ornement du voile relie à l'image de la femme modèle recherchée : une femme pieuse et active. Les contradictions sont multiples : fière de son corps/ timide et pudique ; réservée/ sociable ; etc. La division entre image pour soi et image pour la société est répandue, et témoigne d'une illusion. L'espace privé se transforme en espace de latitude pour libérer le corps de toutes contraintes.

Une jeune femme dit à ce sujet : **« Pour moi, j'aimerais bien être propre et sportive. Je me trouve très à l'aise lorsque je porte un truc sport. Par contre chez moi, je veux bien être sexy, j'aime porter les mini jupes et les pulls avec bretelle. A la maison, je me défoule, tu ne trouves que la nudité et le déshabillage (*al-'râ wa'l-grâ*) ! Je chante à haute voix, je rigole comme je veux, complètement différente de ce que je suis dans la rue ! Chez moi je peux faire tout ce que je veux, je suis sexy ! Je suis quelqu'un qui se comporte avec toute liberté».**

4.2.Regard de l'autre

« Dans la modernité, la seule épaisseur de l'autre est souvent celle de son regard : ce qui reste quand les relations sociales se font plus distantes, plus mesurées»¹⁰⁰. Même si le contrôle social sur la femme n'est pas toujours évident et n'est pas une tâche facile, la société a créé des mécanismes de contrôle, indirects et efficaces. Car gérer le statut de la femme passe par la gestion de son corps. Dans le discours politique, la femme est considérée comme un support

⁹⁹ GUERRAOUI Zohra, *Op cit.*, 2008, p. 17.

¹⁰⁰ LE BRETON David, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 5^{ème} Ed., p. 99.

ou un pilier de la modernisation. Son émancipation a été un slogan et un motif de fierté nationale. En même temps, dès qu'elle se retrouve dans la maison, elle reprend son rôle « ordinaire », « classique », « naturel » dans la vie quotidienne.

La modernisation de la société tunisienne n'a pas bouleversé les structures en profondeur; les normes sociales, les rapports de genres, les mœurs ont résisté au changement. Les mentalités, bien qu'elles aient évolué, restent prisonnières d'un héritage culturel bien structuré et fondé dans l'imaginaire collectif. « Le retour à la religion », avec toutes les interprétations qu'on peut avoir du terme « retour », peut expliquer les discours et les pratiques qui ont fait l'objet de cette recherche. La religion est l'un des moyens les plus efficaces pour dresser le corps rebelle de la femme, ainsi que le corps masculin. La religion est une notion ambiguë. Il est difficile de la définir. L'être humain est incapable de saisir sa destinée sans avoir recours à des croyances métaphysiques qui le rassurent. Sur un plan individuel et personnel, la religion apaise, calme, rassure, libère de l'inquiétude et de la peur de soi, de l'entourage et de l'inconnu. La religion diminue le sentiment de solitude, quelles que soient les croyances, la divinité, les doctrines et la mythologie auxquelles elle est associée.

La religion est considérée comme un « cadre protecteur »¹⁰¹. Elle peut servir à communiquer, à partager, à imiter, à s'intégrer, à bâtir des liens solides, à attacher les uns aux autres, etc., mais elle peut aussi être un moyen de discrimination, d'exclusion, de rejet, d'invention d'ennemis. La religion peut être le socle qui renforce les fondements de la volonté de vivre ensemble. Elle s'insinue partout. Elle se conjugue dans la manière d'être et de paraître, dans la manière de vivre, dans les habitudes les plus ordinaires. Elle se traduit dans des discours, des pratiques, des représentations de tout. En un mot la croyance religieuse est intériorisée, incorporée dans les inconscients. Même ceux qui se présentent comme athées subissent le pouvoir de la religion qui les dépasse, car il est imposé par la culture et les structures de la vie en communauté. La religion joue un rôle souvent décisif dans la vie quotidienne des individus.

4.3. Corps intime/ corps social

L'une des questions importantes qui retient l'attention concerne le rapport personnel au corps à travers la relation entre les formes d'appropriation du corps et les normes sociales par lesquelles se réalise l'intégration au corps social (autrement dit, les rapports entre le corps dit « mécanique », « social », et le corps « individualisé », le rapport entre l'appartenance du corps à soi et son appartenance à la société). Cela nous permet de comprendre le degré d'appropriation

¹⁰¹ GUERRAOUÏ Zohra, *Op cit.*, p. 29.

du corps comme objet social qui se fabrique suivant le parcours individuel de la personne, son expérience personnelle, son capital symbolique, culturel, social et économique.

Le rapport au corps diffère selon la socialisation, l'estime et l'image de soi, le rapport avec l'autre, le modèle incorporé, ainsi qu'avec l'hygiène, l'esthétique, le bien-être, l'élégance, le soin et l'entretien (du visage, du corps, de la peau, de la chevelure), le paraître. Le port du voile est une expérience corporelle qui peut être durable ou momentanée : on peut le considérer comme un signe corporel et identitaire (au niveau de l'engagement) comparable au tatouage, même si le tatouage est plus difficile à supprimer. Le port du voile est une marque corporelle qui peut durer toute une vie comme il peut être abandonné à tout moment. Cette expérience peut s'accompagner de sentiments qui oscillent entre la gêne, la peur, l'insatisfaction et la frustration, d'un côté, et la fierté, la quiétude, la confiance en soi, de l'autre.

En analysant les facteurs liés à la construction sociale du corps féminin voilé, nous avons cherché à comprendre le processus de la réinstallation de la norme du port du voile en Tunisie à partir des différents types de pratiques de cette norme. Prenant en compte les dimensions locales et globales, les interactions entre modernité et tradition et la diversité des facteurs plus ou moins déterminants dans ces différents types de pratique du port du voile, nous avons cherché à voir comment les acteurs sociaux puisent dans le stock de connaissances, de normes et de symboles qui leur est offert pour choisir ou se construire un modèle de conduite auquel ils donnent un sens plus ou moins privilégié : religieux, social, esthétique, etc.

Les significations accordées à la pratique du port du voile s'ordonnent, d'après la démarche théorique interprétative, en une hiérarchisation de sens des éléments constitutifs de cet objet (pris comme un phénomène religieux, social, culturel, politique, individuel ou autre). L'analyse tient à expliciter le point de vue et le raisonnement de l'acteur social à partir des circonstances sociales et les situations de mise en jeu du corps. Cela fait que les mêmes conditions peuvent pousser certaines femmes à porter le voile et n'ont pas le même effet sur d'autres femmes. Les femmes, de toutes catégories sociales, selon différentes variables (facteurs socio-économiques, niveau d'instruction, origine sociale, profession, type de famille conservatrice ou moderne...) continuent à s'engager dans la pratique et vivent l'expérience avec une grande part de subjectivité. Les facteurs agissent en rapport avec la perception et l'usage des acteurs qui peuvent renforcer l'effet d'un facteur aux dépens d'autres, selon des logiques propres à chacun.

En d'autres termes, la perception du voile dépend d'une stratification de sens propre à chaque femme voilée. En effet, le port du voile peut concerner différentes catégories de femmes,

selon des croyances interprétées et élaborées différemment, à travers des attitudes contradictoires auxquelles l'acteur social donne un sens selon ses intérêts individuels et collectifs.

L'acteur social investit le stock de connaissances à partir d'un dispositif qui répond à son profil. Il projette sa manière d'être et adapte les données et les informations recueillies selon son estime de soi, son image sociale, ses attributs sociaux. Dans sa définition identitaire, l'acteur social est situé dans une dynamique permanente de la construction de son identité. Il est, toujours, dans une situation de filtration des informations recueillies. Ses attitudes ne sont pas figées ; au contraire, elles dépendent d'un mécanisme d'existence qui répond à la manière de se situer par rapport au monde extérieur.

Le mécanisme de fonctionnement du voile répond à deux registres : celui des idées (croyances abstraites, regard porté sur le monde et sur l'existence, manière de définir autrui) et celui des actions (manière de se présenter en public, rôle social, comportement social, manière d'agir sur les choses, interactions sociales avec autrui ...).

Berthelot pense qu'il y a une émergence relative du corps en tant qu'objet d'étude en précisant que « **dans le discours contemporain des sciences de l'homme, ce corps se présente comme éclaté, segmenté, monstrueusement développé ou atrophié selon la manière dont le rencontre telle ou telle discipline** »¹⁰².

Notre recherche s'inscrit dans une perspective sociologique compréhensive de la quotidienneté,¹⁰³ selon une approche qui s'intéresse plus à la variété et à la diversité du sens que donne l'acteur social à ses actions, dans une dynamique par laquelle il cherche à accomplir son rôle (mais aussi la diversité et la multiplication des rôles de l'acteur social). Cette perspective s'apparente à l'approche de l'anthropologie interprétative de Geertz, approche qui « **visé à rendre compte de la lecture d'une population donnée. Il ne s'agit pas de trouver des lois générales mais d'explicitier le sens que les actions sociales ont pour les acteurs** ».¹⁰⁴

Dans cette perspective, Le Breton traite le corps comme emblème identitaire. Il montre comment le corps devient propre à soi même, dans une dimension identitaire individualisée.¹⁰⁵ D'après ses recherches, les marques corporelles comme le tatouage, le piercing, les coupes de cheveux, semblent pour les adolescents une manière de se différencier d'autrui, une façon

¹⁰² BERTHELOT Jean-Michel, *Op cit.*, p. 125.

¹⁰³ BERTHELOT Jean-Michel considère l'approche de la quotidienneté comme visée d'étude du corps cohérente.

¹⁰⁴ GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.

¹⁰⁵ LE BRETON David, *Op cit.*

d'affirmer une identité distincte de celle des parents, aussi bien qu'un long chemin pour affirmer tout les jours une identité individuelle. Ce constat peut être valable pour les jeunes générations de femmes voilées, dont la manière de se présenter et les techniques de porter le voile sont marquées par la recherche d'une démarcation par rapport à leurs mères. La jeune femme se distingue par ses signes de marquage comme l'ornement du foulard et le style d'habit qu'elle porte. L'esthétique du voile révèle une nouvelle perception du corps à travers laquelle les jeunes femmes affichent une identité « personnalisée », s'éloignent des signes de marquage communautaire ou de l'uniforme religieux.

CHAPITRE II : Le voile et son historicité : Interprétation du texte coranique, sécularisation, modernisation post coloniale, et nouvelle modernité religieuse

Avant d'aborder les représentations actuelles du voile à l'ombre de l'interaction entre le local et le global, il convient de rappeler, au préalable, les termes du débat théologique concernant les énoncés coraniques à ce sujet, l'approche de cette question dans le cadre du projet de modernisation en Tunisie, notamment après l'indépendance, pour aborder ensuite les aspects identitaires en rapport avec la globalisation.

I. La question du voile dans le débat théologique : les textes et leurs interprétations

La conception théologique du voile de la femme musulmane se base sur des textes religieux, et plus particulièrement sur quelques versets coraniques :

Le verset 30-31, de la sourate 24 (*Al-nûr*, La Lumière) recommande aux femmes, lorsqu'elles sont en dehors de chez elles, de ramener leurs voiles de tête, (*khumur*), sur les ouvertures ou les échancrures (*ju'yûb*) de leurs habits : « **[Prophète] dis aux croyants de baisser les yeux [devant ce qu'il ne leur est pas permis de regarder] et de préserver leurs sexes [de tout rapport illicite]. Ils en seront plus purs et Dieu est bien informé de ce qu'ils font** »¹⁰⁶.

« Dis aux croyantes de baisser les yeux [devant ce qu'il leur est interdit de regarder], de sauvegarder leurs sexes [de tout rapport illicite], de ne pas exhiber leurs atours hormis ce qui est visible. Qu'elles rabattent leurs voiles [*khumur*] sur leurs *ju'yûb* (ouvertures ou échancrures de leurs habits que certains exégètes interprètent comme étant les ouvertures au niveau de la poitrine, entre la gorge et les seins). Qu'elles ne montrent leurs atours qu'à

¹⁰⁶ Le Coran, verset 30 de la sourate 24, nous nous sommes appuyées sur la traduction de Boubakeur Hamza en introduisant les nuances qui s'imposent par rapport aux termes qui sont susceptibles d'avoir d'autres significations que celle adoptée par le traducteur, trad., Paris, Fayard, 1985.

leurs époux, à leurs pères, à leurs beaux-pères, à leurs fils, à leurs beaux-fils, à leurs frères, à leurs neveux [fils de leurs frères et sœurs], à leurs compagnes, à leurs esclaves, aux domestiques mâles impuissants, aux garçons qui ignorent tout des parties cachées de la femme. Qu'elles ne fassent pas tinter [en marchant] les anneaux de leurs pieds pour qu'on sache ce qu'elles portent comme bijoux cachés»¹⁰⁷.

Certains théologiens interprètent le terme *juyûb* comme étant l'ouverture au niveau de la poitrine, entre la gorge et les seins laissant entrevoir ceux-ci. Les femmes ne devraient pas, selon cette interprétation, se montrer dépoitraillées, comme les prostituées dont l'activité était répandue dans les relais du commerce caravanier tels que la Mecque et Médine. À noter que le *khimâr* à rabattre sur le *juyûb* peut avoir le sens de couvre-chef qui cache les cheveux de la femme.

Le verset 60 de la même sourate 24 précise qu'après la ménopause les femmes peuvent abandonner le voile, mais qu'il est préférable qu'elles continuent à le porter.

Le verset 59 de la sourate 33 (*Al-Ahzâb*) stipule : **«Ô Prophète ! Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de ramener leurs voiles [*jâlâbîb*] sur elles. Ce sera le moyen le plus commode de se faire connaître et de ne pas être offensées [dans la rue]. Dieu est plein d'indulgence et de compassion»¹⁰⁸.**

Les femmes doivent bien s'envelopper dans leur « *jilbâb* » de façon à être reconnues et à ne pas être importunées. Le « *jilbâb* » aurait été la tenue locale des femmes des villes.

Par ailleurs, l'exégèse relative à ces versets mobilise deux termes clés résumant la perception du corps de la femme par les théologiens musulmans (imams, *fuqahâ'* et autres clercs) ; la « *'awra* » et la « *fitna* ». Ces notions constituent le socle sur lequel s'est construite l'image de la femme reproduite au fil des siècles avec plus ou moins d'adaptation selon les contextes socio-culturels.

Le recours au texte coranique constitue le point d'ancrage sur lequel s'appuient les théologiens et les différents courants islamistes. La « réactivation » de l'imaginaire collectif musulman trouve sa légitimité dans les versets où il est question de *khimâr*, *jilbâb* et *hijâb*. D'après M. Kerrou **«l'imaginaire musulman classique était et demeure en partie structuré, en ce qui concerne le voile féminin, par les deux notions coraniques de "'awra" et de "fitna". La "'awra" réfère étymologiquement aux organes sexuels avant de s'étendre, par le**

¹⁰⁷ Le Coran, verset 31 de la sourate 24, *Op.cit.*

¹⁰⁸ Le Coran, « verset 59 de la sourate 33 », *Op.cit.*

biais d'une manipulation idéologique effectuée par les juristes musulmans "(fuqaha) référant à des textes de "Hadiths" ou "Dits du Prophète", à des parties voisines allant du nombril aux genoux pour les hommes et au corps entier, voire à la voix pour les femmes. Ce tout ou ces parties seraient à cacher impérativement pour ne pas susciter la convoitise et les désirs "sataniques" générés par la "nature maléfique de la femme" qui l'institue en tant que "fitna" ou objet de discorde entre les hommes»¹⁰⁹.

Les notions de « *fitna* » et de « *'awra* » sont corrélés aux notions de désordre social et de trouble. Elles sont à la base des discriminations à l'égard des femmes. Ces termes peuvent être interprétés selon le contexte et la finalité de l'usager. Les oulémas, et même les simples musulmans, intériorisent l'idée selon laquelle **« la beauté féminine, sinon la femme elle-même associée à la discorde, est perçue comme déstabilisatrice de l'ordre social au point qu'elle doit être l'objet d'un contrôle et d'un refoulement permanents »¹¹⁰.**

La perception du corps féminin est conditionnée par la reproduction de l'imaginaire collectif fidèle aux interprétations des premiers exégètes. Cependant, **« la *'awra* d'une personne est certes objectivement définie (définitions, soit dit en passant, divergentes selon l'obéissance des légistes), mais elle n'est pas pour autant statique. La *'awra* d'un ou d'une "regardé/e" est en réalité fonction de l'intention, la *niyya*, du "regardant" ou de la "regardante". Un regard concupiscent porté sur une partie en principe non -*'awra* du corps d'une personne a pour effet de la rendre *'awra* est donc pour celui-là seul ou celle-là seule dont le regard est concupiscent. La notion de *'awra* est donc souple, dialectique, en principe toujours susceptible d'être reconsidérée puisque sa définition dépend en fin de compte de la nature du regard porté sur telle ou telle partie du corps en question (ainsi, exemple classique, le vagin d'une patiente n'est –il pas *'awra* pour le ou la gynécologue puisque son regard n'est, en principe, pas "passionnel" mais médical) »¹¹¹.**

Une interprétation distanciée de la lecture théologique « classique » du Coran considère le voile comme un objet qui ne peut se lire que dans son contexte historique. M. Talbi, par exemple, interprète le texte coranique en affirmant que le voile n'est plus une obligation ou un devoir pour les femmes musulmanes. Il traite la question du voile comme un « problème » d'application de la *charia*. Il le considère comme un point central dans l'interprétation de la

¹⁰⁹ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Tunis, CERES, 2010, p. 50.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ CHAUMONT Eric, « Responsabilité de la vue, déontologie du regard et éthique vestimentaire en islam classique », in BRION Fabienne, éd., *Féminité, minorité, islamité : Questions à propos du hijâb*, Paris, 2004, p.125.

pensée islamique. Dans son livre *L'islam n'est pas voile, il est culte*, l'auteur affirme que la question du voile n'est qu'une invention de la *charia* et qu'Allah n'a pas obligé la femme à porter le voile : **«Nulle part il n'est question de la tête de la femme. Le mot « cheveux », *sha'ar*, n'y est tout simplement pas. Allah ne s'y intéresse pas. Il ne dit ni qu'il faut les couvrir, ni les découvrir»**¹¹². Il ajoute que le comportement vestimentaire des femmes est une affaire profane et dépend du contexte : **«Apparemment, pour Allah, c'est leur affaire, et celle de la mode du temps et du moment»**¹¹³.

M. Talbi explique que le port du voile féminin est prôné par les interprétations des oulémas, ceux qui ont déterminé le sens des termes *hijâb*, *jilbâb*, *khimâr* selon des choix qui sont les leurs. L'exégèse permet un large éventail d'interprétations et certains se sont permis d'aller jusqu'à la détermination des détails relatifs aux formes, aux couleurs, et aux différents aspects du voile. M. Talbi incite à une approche fondée sur la contextualisation du texte religieux. Pour lui, « l'appel divin au port du voile » dépend de son contexte historique. En outre, dans le Coran, le *hijâb* a le sens de rideaux devant séparer les femmes du Prophète de leurs interlocuteurs (« ... **Et si vous leur demandez [aux épouses du Prophète] quelque chose, ne vous adressez à elles que derrière un *hijâb*...**», Coran, 33/53). Selon cette lecture, l'objectif des énoncés coraniques était de préserver les épouses de Muhammad, et derrière elles, le messager de Dieu. La vie sociale des Arabes de la période préislamique, comme le rappelle M. Talbi, comparant des mœurs relativement débridées au plan des relations sexuelles : **«Les mœurs sexuelles des Arabes pré-islamiques étaient, en effet, très relâchées. Les uns entraient dans les maisons, ou les tentes, des autres sans crier gare»**¹¹⁴. Pour éviter les calomnies et **« initier à respecter les règles de bienséance, et à se conduire, en tout, avec humanité, fraternité, et civilité. Il insiste en particulier sur le respect de l'intimité des domiciles, et leur inviolabilité»**¹¹⁵. Selon cette approche « contextualisée », le port du voile, en tant que comportement vestimentaire, n'a pour objectif que la distinction des femmes du Prophète, et dans un second temps, les croyantes des prostituées. Il dit à ce propos : **«(...) quelques versets vinrent fixer pour les musulmanes, dans la situation qui prévalait alors la Médine, où la prostitution fleurissait et où les calomnies allaient bon train, surtout contre les épouses du prophète, quelques règles de décence vestimentaire, pour ne pas prêter à des équivoques et à des méprises. (...) Le**

¹¹² TALBI Mohamed, *L'islam n'est pas voile il est culte rénovation de la pensée musulmane*, Tunis, Editions Cartaginoiseries, 2009, p. 31.

¹¹³ TALBI Mohamed, *Op cit.*, p. 31.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

Coran, c'est un fait, n'avait pas interdit la prostitution, et n'avait édicté aucune sanction pour lutter contre le plus vieux métier du monde»¹¹⁶.

L'interprétation du texte coranique par M. Talbi insiste sur la prise en compte des conditions socioculturelles de l'islam naissant. L'auteur explicite sa démarche en disant : « **c'est dans ce contexte qu'il faut lire les versets suivants,¹¹⁷ où Allah demande aux musulmanes de Médine, et de tous les temps, à ne pas, par leurs tenues, se laisser prendre pour ce qu'elles ne sont pas** »¹¹⁸. Le champ lexical utilisé, dans le texte coranique, ne précise pas les normes vestimentaires prescrites pour la femme musulmane. C'est la raison pour laquelle M. Talbi met en avant le libre choix et la possibilité d'interpréter le texte coranique en disant : « **Allah ne demande pas aux musulmanes de se couvrir de pied en cap. Il leur est demandé de rapprocher leurs *jalâbîb* (capes ou mantes), non en totalité, mais *une partie* uniquement, sans indication dans quelle proportion – le choix leur est laissé- *sur elles-mêmes*, sans indication sur quelle partie du corps** »¹¹⁹.

La critique de M. Talbi a porté sur la charia qu'il considère comme étant à l'origine de « falsifications » du texte coranique. Imposer le voile et instituer des règles transformant les femmes en « corbeaux », n'est pas dans le Coran, mais le fait de théologiens conservateurs. La sourate *Al-Nûr* est présentée comme « **le cheval de bataille des partisans du voile.** »¹²⁰ L'approche interprétative et contextualisée, mobilisant les apports de la linguistique et de la sémiologie, montre qu'il n'existe « **aucun texte clair et net, certain, indiscutable et décisif, en faveur du voile. Le tout est une question d'interprétation. Il n'est nulle part, dans le Coran, question de la tête, ou des cheveux** »¹²¹.

La prise de distance par rapport à l'interprétation des *oulémas* et à ce qu'il appelle la *charia*, amène M. Talbi à un rejet radical de celle-ci : « **le voile, tel que je l'ai connu, est l'instrument le plus efficace et le plus sûr inventé par la Charia pour chosifier la femme** »¹²². En défendant, les Droits de l'Homme et de la Femme, le libre choix de se convertir ou non au voile, l'auteur affirme que dans la *charia* « **en dehors de tous les verbiages qui ne sont que des**

¹¹⁶*Ibid.*, p. 35.

¹¹⁷Il s'agit du verset (Coran, 33:57-61).

¹¹⁸*Ibid.*, p. 35.

¹¹⁹*Ibid.*, p. 36.

¹²⁰*Ibid.*, p. 37.

¹²¹*Ibid.*, p. 38.

¹²²*Ibid.*, p. 41.

clauses de style qui font illusion, la femme n'est pas un sujet ; elle est un objet de jouissance sexuelle (...) Défendre le voile, c'est défendre l'instrument le plus opérant pour la chosification de la femme»¹²³. Néanmoins, l'auteur se positionne contre toute interdiction du port du voile, considérant cela comme une atteinte à la liberté des personnes. «Toute loi contre le port du voile est un attentat contre la liberté**»,¹²⁴ affirme-t-il.**

L'étude des traditions islamiques liées aux comportements vestimentaires et aux rapports entre les sexes s'est abusivement limitée, selon E. Chaumont, aux interprétations des exégètes. L'islamologie ne s'ouvrirait pas aux potentialités de débats contradictoires ignorés au profit, la plupart du temps, d'une vision unilatérale, celle des traditionnistes (*muhaddithûn*). Il précise à ce sujet : «**La déontologie du regard et l'éthique vestimentaire qui s'ensuivent se trouvent matériellement précisées dans le Coran, aux versets XXIV 30-31 et XXXIII, 59. Le plus souvent, c'est sous la forme d'une exégèse de ces versets que les classiques- exégètes du Coran (*al-mufasssirûn*) ou spécialistes de la tradition (*al-muhaddithûn*), moins souvent les légistes (*al-fuqahâ'*) – exposent ce que doivent être la déontologie du regard et l'éthique vestimentaire pour se trouver en conformité avec les *sharî'a*»¹²⁵.**

Le discours des premiers exégètes est reproduit au fil des siècles. La transmission de la *charia* se base sur les mêmes versets pour justifier les différentes tendances politiques. L'islam politique contemporain défend une conception conservatrice qu'il considère comme la voie la plus sûre pour le salut de la 'Umma. Le recours à la tradition prophétique se présente comme un moyen pour légitimer des choix politiques souvent décidés en dehors de toute référence à la religion. La question de la femme apparaît, dans cette perspective, comme un axe central du discours et des programmes de l'islam politique.

II. Politiques tunisiennes du corps de la femme entre sacralisation et désacralisation

Le voilement du corps féminin semble être un jeu de manipulation. L'acteur politique gère la question du foulard suivant les circonstances. Pour cela, il nous semble important de présenter, brièvement, l'intervention politique dans la construction identitaire de la femme tunisienne à travers l'attitude de l'Etat par rapport au voile et le sens du voilement et du dévoilement. Afin de comprendre le processus du changement de l'image de la femme, nous avons pensé qu'il serait judicieux de recourir à la théorie de la production sociale du corps

¹²³ *Ibid.*, p. 41

¹²⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹²⁵ CHAUMONT Eric, *Op cit.*, p 123.

« **outil** » attribuée par Berthelot à Marx¹²⁶. Dans ce processus, nous nous intéressons aux événements favorisant, et entre autres préparant, l'émergence nouvelle du voile dans l'espace public tunisien.

La société tunisienne a fourni, à travers un long processus de changement, un certain espace de corporéité hétérogène, c'est-à-dire une pluralité et une diversité de « possibles corporels », selon les termes de Berthelot. Le corps de la femme est un objet multidimensionnel : il est une construction sociale et une production scientifique. La conception de son bien être est inséparable du modèle de modernité et de société à promouvoir. En effet, la politique volontariste de l'Etat a travaillé sur la fabrication du corps outil dans le sens où elle a façonné une modalité du corps, de son bien être et du confort de l'être humain en général. Plusieurs institutions ont entretenu ce modèle : l'école, le planning familial, la santé.

Ainsi, le modèle du corps féminin dévoilé était, en quelque sorte, une production politique. L'Etat-Nation, dans son effort de modernisation de la société, a promulgué l'image de la femme émancipée par l'abandon de tout type de voile. D'une part, le dévoilement de la femme a pris le sens de son affranchissement de l'espace privé, du foyer conjugal ou paternel, pour investir l'espace public ; d'autre part, l'abandon de l'habit traditionnel et la conversion aux habitudes vestimentaires dites occidentalisées, a semblé, durant quelques décennies, une forme obligée d'un tel affranchissement.

Depuis le dix-neuvième siècle, le voilement de la femme était un objet de débats contradictoires au cœur de la Renaissance des sociétés musulmanes¹²⁷. Dès lors, la réflexion sur la question du genre s'est confrontée aux traditions religieuses et sociales et à leurs défenseurs. La spécificité tunisienne, par rapport à cette question, s'est affirmée dans le cadre de la construction de l'Etat-Nation. La femme est considérée comme « **un des laboratoires des changements qui affectent la configuration des rapports hommes-femmes et du pôle conflictuel "tradition-modernité"; la Tunisie pourrait constituer un cas d'étude à méditer et un terrain à sonder en vue de cerner les dynamiques et les mutations des sociétés arabes et musulmanes contemporaines** »¹²⁸, soutient M. Kerrou.

¹²⁶ Nous y reviendrons dans le chapitre concernant les représentations du corps féminin voilé en Tunisie.

¹²⁷ Voir l'article de M. Kerrou, 2005, et le livre de F. Zouari, 2002.

¹²⁸ KERROU, Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (Milieu XIX e – début XXI e siècles) », *CHRONOS, Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, N° 12, 2005, pp. 37-38

La première figure de l'Etat moderne, Habib Bourguiba, use de son « charisme », pour encourager la femme tunisienne, citadine et bédouine, à se « débarrasser » de son voile traditionnel, le *safsârî*, et le *h'râm*¹²⁹. Par un geste symbolique, Bourguiba enlève le voile de quelques femmes venues l'accueillir lors de ses visites et réunions publiques. Cette mise en scène politique du chef de l'Etat reflète la stratégie politique et idéologique de l'Etat naissant. Car, à l'aube de l'indépendance, la stratégie politique de Bourguiba change par rapport à la question du voile. Il s'est opposé à Tahar Haddad au nom de la défense de la personnalité tunisienne dans les années 1930. La préservation de l'identité tunisienne face aux colonisateurs n'est plus à l'ordre du jour après l'indépendance. Dès lors, l'instrumentalisation de l'habit féminin traditionnel comme support de nationalisme n'est plus de mise. L'abandon du voile est devenu l'une des exigences du développement et de la modernisation du pays. Le mépris du voile traditionnel est justifié au nom de la promotion d'une vision égalitaire des genres : « **il s'agit d'élever le rang de ce peuple tout entier, hommes et femmes. Ce faisant, nous assurons à la vertu et à l'honneur de la femme une protection plus efficace que celle [que lui procure un] misérable chiffon** »¹³⁰, dit désormais Bourguiba.

Dans les années 1980, le voile dit islamique est interdit par la loi dans les établissements étatiques. Il est considéré comme un habit confessionnel qui va à l'encontre des choix politiques sécularisants. La promotion d'un modèle de femme émancipée s'est effectuée par l'abandon du voile, et par l'investissement dans les institutions modernes. La scolarisation intensive et progressive des femmes et le planning familial ont connu un grand essor et contribué à renforcer l'image de la femme soucieuse du bien être de son corps, de son image et de son statut. Ces acquis, considérés comme un des socles de l'Etat bourguibien, permettent à la femme d'occuper de nouveaux rôles dans la société et dans la vie publique.

Néanmoins, la dimension religieuse, négligée dans la stratégie du développement économique et social, émerge dans le discours politique à chaque fois que les pouvoirs ressentent le besoin d'y recourir pour légitimer leurs décisions politiques. La sécularisation, comme option de l'Etat nouveau, est revendiquée comme une nécessaire adaptation à l'évolution socio-culturelle, mais elle ne va pas jusqu'à toucher le droit successoral. Les pouvoirs publics ne remettent pas en question le statut de l'islam comme religion de l'Etat ou du pays, selon l'interprétation des acteurs.

¹²⁹ Le *safsârî* est le voile traditionnel de la femme citadine, le *h'râm* est le voile traditionnel de la femme rurale ou bédouine.

¹³⁰ BOURGUIBA Habib, *Discours, Dépêche Tunisienne*, 5 décembre 1957.

La sécularisation « à la tunisienne » se limite à quelques apports : l'adoption du Code du Statut Personnel interdisant la polygamie et la répudiation, la nationalisation des biens *habous* et d'autres réformes qui ont marqué l'imaginaire collectif et ébranlé l'héritage culturel et social, notamment en ce qui concerne la famille et les rapports hommes/femmes. Les influences du « laïcisme » bourguibien ont engendré un changement de mentalité. Dans cette perspective, l'Etat, acteur du développement économique et social, légitime son intervention volontariste dans la vie privée des citoyens, dans ses aspects les plus intimes : droit à l'avortement, planning familial, promotion de la famille nucléaire ou conjugale comme image idéale de la structure familiale valorisée par les médias de l'époque. Le progrès de la société est lié au progrès de la famille, à la rationalisation relative des rapports sociaux par la volonté manifeste de stigmatiser des notions liées à la communauté tribale, et par l'unification du système de l'éducation et la promotion de l'école moderne.

L'Etat s'attaque avec prudence aux pratiques sociétales traditionnelles jugées incompatibles avec son modèle de modernité. M. Kerrou remarque à ce propos : **«le dit modèle résulterait de l'opinion officielle, prise dès l'indépendance nationale(1956), en faveur d'une société basée sur l'émancipation de la femme et l'égalité des sexes. A cette mixité et à cette modernité, les pouvoirs publics et "l'essentiel des Tunisiens et Tunisiennes" seraient, en dépit de certaines divergences, fortement attachés. Ce "modèle moderniste tunisien", construit sur un demi-siècle voire sur plus d'un siècle –si l'on prend en considération les idées réformistes des penseurs de la "Nahdha" ou "Reconnaissance arabe"- s'opposerait au "modèle conservateur oriental". Mieux, le "modèle tunisien" constituerait actuellement "une référence majeure dans le monde musulman", comme pourraient en témoigner les récentes réformes annoncées au Maroc et en Egypte en vue d'améliorer le statut personnel»**¹³¹.

L'aspect religieux est manipulé par le discours politique en fonction des circonstances, du contexte et des questions abordées. **«Dans cette optique du “modèle moderniste tunisien”, le voile est perçu négativement, non pas comme un signe et une obligation religieuse socialement intériorisés, mais comme “norme absolue” décidée par une instance conservatrice et non représentative de la société»**¹³², précise M. Kerrou.

¹³¹ KERROU Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (milieu XIXe – début XXIe siècles) », *Op. cit.*, p. 46.

¹³² *Ibid.*, p. 46.

La question du dévoilement, adopté politiquement, renvoie à l'histoire des idées du mouvement réformistes du pays : **«La Tunisie, pays culturellement homogène et politiquement centralisé, où le mouvement réformiste initié au milieu du XIX^e siècle par l'élite éclairée et incarnée, au XX^e siècle, par le Parti du Destour ("constitution") ont amené, sur la base d'une évolution sociale et intellectuelle, une promotion progressive de la condition féminine dès les années 1930»¹³³**. Les idées révolutionnaires de Tahar Haddad, pionnier du féminisme tunisien, ainsi que les réformes audacieuses de l'ère bourguibienne (1956-1987), ont promu les droits des femmes, grâce à l'adoption d'un code moderne du statut personnel et à une scolarisation renforcée par une politique de planning familial. Elles ont généré le modèle de la famille nucléaire et de la femme émancipée et non voilée. Les femmes dites bourguibistes (ou à la bourguibienne) s'affichent non voilées, prouvant ainsi le signe de leur émancipation.

Néanmoins, l'émergence du mouvement islamiste, à partir des années 1970, s'est accompagnée d'une remise en cause, morale et politique, du modèle bourguibien. Face au développement de l'islam politique, la Tunisie se distingue des autres pays arabes par la promulgation de la *Circulaire 108* datée de 1981¹³⁴ qui interdit le port du voile dans les établissements scolaires et les administrations publiques. Pour les autorités, le voile, qu'elles désignent comme « habit sectaire »¹³⁵ (traduction officielle de l'expression arabe « *al-libâs al-tâ'ifi* »), empêchant les jeunes filles et les femmes de s'intégrer dans le monde du travail.

Dans les établissements étatiques, la circulaire 102 du 29 octobre 1986, exige **« des agents administratifs et des enseignants en service une tenue vestimentaire « correcte » (hindem saouii) qui ne laisse transparaître ni “extrémisme” (tatarrouf) ni “extravagance” (khourouj ‘ani maâlouf). »¹³⁶** Le voile est interdit dans les milieux professionnels ainsi que dans les milieux de l'enseignement de différents niveaux. La femme voilée a une difficulté d'accès à des activités professionnelles. Le voile dit « confessionnel », n'est pas autorisé. Cependant, en 2007, rappelle M. Kerrou, **« une juge du Tribunal administratif, Samia El Bekri, estime que le circulaire n° 102 de 1986, n'est pas conforme à la Constitution et demande la réintégration, dans ses fonctions, d'une enseignante voilée exerçant dans une école**

¹³³ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, *Op.cit.*, pp. 23-24.

¹³⁴ KRICHEN Zyed, « Le voile de retour ? », *Réalités*, n°1139, 25-31 octobre 2007, pp. 9-11.

¹³⁵ « Inspiration sectaire importée de l'extérieur », discours du *Président Zine El Abidine Ben Ali*.

¹³⁶ BEN ACHOUR Sana, « Le voile à l'école : les enjeux politiques d'une controverse juridique », In *L'expression* magazine indépendant d'information générale, Tunis, N°2, Octobre 2007.

publique. Si les "nouveaux voiles" sont présents et tolérés dans l'espace public tunisien, ils n'ont toutefois pas réussi à supplanter la pratique volontaire du voilement qui semble inscrite dans les mœurs d'un grand nombre de femme aspirant à l'égalité des sexes. Cette égalité est, hormis pour les règles de succession, inscrite dans les textes de loi»¹³⁷.

Pour les autorités, porter le « *hijâb* » est synonyme de régression pour le pays qui a toujours œuvré pour la libération de la femme. Cette interdiction n'a pas, pour autant, dissuadé un certain nombre de jeunes filles et femmes de s'y convertir. Certains remarquent que le recours aux « nouveaux voiles » n'est pas forcément une réaction politique contre l'Etat et n'a pas pour but d'entraver les ambitions scolaires et professionnelles des jeunes filles. Il s'agit plutôt d'une nouvelle donne culturelle qui reflète un changement de certaines valeurs opposées à celles adoptées par l'Etat.

Afin de pouvoir investir la sphère publique, les jeunes filles et les femmes voilées bricolent leur apparence¹³⁸. La controverse sur le voile à l'école connaît une tournure juridique inattendue avec la décision du tribunal administratif du 9 décembre 2006 (1/ 10976) suite à la plainte d'une enseignante renvoyée de son travail pour port du voile. Avec cette décision, donnant raison à la plaignante, le port du voile acquiert une visibilité significative et une tournure politique juridique.

III. Les enjeux du voile dans le projet de modernisation post coloniale : une question identitaire ?

Durant la période coloniale, le voile fut le symbole de la préservation de l'identité culturelle, voire nationale, c'est-à-dire l'appartenance à une culture arabo-musulmane. Le port du voile, de cette époque, en tant qu'habit traditionnel, est considéré comme un appui contre l'effondrement des spécificités nationales. La femme est promue au statut d'« avant-garde » de la nation dans la période transitoire entre la période coloniale et la période post indépendance. Son identité, par la dissimulation de son corps, constitue le socle et le garde-fou de la structure sociale dans la première phase. Le voile avait le rôle de distinguer les traditions culturelles locales de celles importées par les colonisateurs. L'habit de la femme représente une emprise nationaliste symbolique sur le corps de la femme face à une altérité jugée menaçante. Mais, il

¹³⁷ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, *Op.cit.*, pp. 24-25.

¹³⁸ BEN ZAKOUR Amel, *Voilement, dévoilement, revoilement*, Mémoire de Master en Anthropologie sociale et culturelle, sous la Direction de KERROU Mohamed, Institut des Sciences Humaines de Tunis, 2008.

exprimait aussi l'attachement à un seuil culturel séparant le monde masculin du monde féminin et créant une société d'hommes et une société de femmes¹³⁹.

Le corps de la femme, dans son voilement et dévoilement, a été toujours « manipulé » par la volonté politique, et fut une arme identitaire significative pour préserver une identité nationale contre l'invasion des habitudes culturelles des français à l'époque coloniale. Le président Habib Bourguiba disait, dans l'un de ses discours : « **J'avais soutenu que le voile faisait partie intégrante de la personnalité de la femme musulmane. Il faut, en effet, se rappeler qu'à l'époque, la politique de la France visait à effacer la personnalité tunisienne. Notre souci était donc de veiller à conserver toutes nos traditions aussi longtemps que nous serions condamnés à vivre dans cette situation** »¹⁴⁰.

Dès lors, la femme, après avoir accompli son rôle de préserver l'identité culturelle, était appelée à abandonner son voile. Le *safsârî* se transforme en une tradition entravant l'émancipation de la femme et la construction d'un Etat-nation moderne. L'intervention sur le statut de la femme s'intègre dans un projet de réforme et de développement des différents secteurs de la société : « **La période post indépendance retenue se caractérise, par une dynamique de changement accélérée et une forte interaction entre les différents procès. L'acteur politique, engagé dans une large entreprise de modernisation, enclenche des réformes sur l'ensemble des secteurs de la société, entreprend l'encadrement et l'éducation des citoyens par le biais des mass médias, des organisations nationales** »¹⁴¹.

Le projet de modernisation de la société prend plusieurs dimensions. Il se concrétise, essentiellement, par l'établissement de l'égalité entre les hommes et les femmes, principalement dans trois domaines: la scolarisation, le travail et le statut personnel. Le principe de l'égalité entre l'homme et la femme est formellement garanti par les textes constitutionnels et législatifs tunisiens. La Constitution tunisienne de 1959 énonce que « **tous les citoyens ont les mêmes droits et les mêmes devoirs : ils sont égaux devant la loi** »¹⁴² ; la femme est déclarée électrice et éligible.

¹³⁹ BAKALTI Souad, *La femme tunisienne pendant la colonisation (1881-1956)*, Thèse pour l'obtention du Doctorat, Nantes, Université de Nantes UFR d'Histoire et Sociologie, 1986.

¹⁴⁰ BOURGUIBA Habib, *Discours. Dépêche Tunisienne*, 14 août 1972.

¹⁴¹ SAMANDI Zeyneb, « L'interprétation du changement des comportements culturels » in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, N° 130, 2005, p. 160.

¹⁴² Articles 20 et 21 de la *Constitution tunisienne*.

La femme tunisienne, désormais affranchie, investit progressivement l'espace public. Son émancipation a été prônée par le parti politique triomphant, le Néo-destour. Elle bénéficie de l'éducation et du droit au travail grâce à l'Etat de l'indépendance. Le Code du Statut Personnel constitue une avancée politique et juridique assurant les droits de la femme au nom de l'égalité. L'émancipation de la femme s'est réalisée selon Rim Triki « **non seulement au travers des lois, et ce dès l'indépendance du pays en 1956, mais aussi par sa scolarisation, puis par son intégration dans le monde professionnel et son accès au Planning Familial. De plus l'urbanisation croissante, la mixité dans les écoles, l'ouverture sur le monde extérieur, la télévision, tout cela contribue, en ébranlant la famille traditionnelle (qui fonctionnait comme une institution de protection pour la femme) et les valeurs traditionnelles et religieuses qu'elle défend, à accorder à la femme une nouvelle place dans la société** »¹⁴³. La femme est devenue un acteur du projet de modernisation de la famille et de la société. Le droit à l'avortement, l'interdiction de la polygamie, le planning familial, ainsi que le droit au travail des femmes, affectent la composition de la famille, les rôles, traditionnellement acquis des hommes et aux femmes. La promotion de la femme « moderne » est accompagnée par l'appel à l'abandon du voile.

La question du voilement de la femme tunisienne ne peut se comprendre que dans son rapport à différents contextes. Son rapport avec la politique de l'Etat et/ ou les conditions politico-historiques de la société tunisienne nous semble l'un des facteurs incontestablement déterminants. Les discours politiques de l'Etat, relayés par l'administration et les médias, et des différentes oppositions, constituent le cadre dans lequel la question du genre doit être intégrée pour saisir son rapport avec les agendas et l'idéologie des acteurs politiques.

Parmi les facteurs généraux qui ont favorisé l'émancipation de la femme, M.C. Ferjani attire l'attention sur les facteurs suivants : « **Les besoins de l'économie industrielle, l'expansion urbaine et le développement de l'instruction ont été à l'origine d'un processus d'émancipation des femmes qui est venu secouer les ordres traditionnels et les systèmes de valeurs sur lesquels ils reposaient. Depuis, le statut de la femme a connu une évolution inégale : certaines sociétés ont accompli de grands pas dans le sens de l'extension des droits de l'homme au monde féminin ; d'autres montrent des résistances plus ou moins grandes à une telle évolution ; dans certains pays, on a même assisté à des régressions qui se sont**

¹⁴³ TURKI Rim, « Le tabou de la maternité célibataire dans les sociétés arabo-musulmanes (Exemple de la Tunisie), in HAGGAR Nabil (Dir.), *La Méditerranée des femmes*, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 149-150.

traduites par l'aggravation de certaines formes d'oppression et de discrimination subies par les femmes»¹⁴⁴.

1. Voile (s) « islamique(s) » et voiles traditionnels ?

Dans son usage « ordinaire », le *safsârî*,¹⁴⁵ en Tunisie, « était porté par les femmes, toutes catégories sociales confondues. Outre la particularité de protéger du regard masculin, ce voile avait un rôle de réduction des différences sociales entre riches et pauvres »¹⁴⁶. Le *safsârî* servait, d'une manière symbolique et réelle, à la séparation des deux sexes. La femme pouvait, ainsi vêtue, circuler dans l'anonymat, mais uniquement pour des sorties réduites et précises. « Il fut progressivement abandonné par les femmes émancipées aspirant à un nouveau statut de mères et d'épouses. »¹⁴⁷

Parmi ses définitions, le *hijâb* renvoie à tout voile placé devant une personne ou un objet « pour le soustraire à la vue ou l'isoler »¹⁴⁸. Z. Samandi fait la distinction entre le «voile traditionnel» et le «hijâb» en renvoyant le premier aux coutumes culturelles et à l'ordre social, et le deuxième à l'éthique musulmane. Le voile traditionnel «couvre tout le corps y compris le visage, il est un signe de distinction et de séparation des sexes et porté par tradition. Alors que le “*hijâb*”, considéré comme religieux, est un signe identitaire qui permet à la femme de circuler dans l'espace public sans transgresser l'éthique communautaire, sans contrevenir aux prescriptions coraniques»¹⁴⁹.

Les significations attribuées au voile sont l'objet d'une controverse inépuisable. Dans sa définition sans cesse « actualisée », le voile dit religieux (*hijâb*, *khimâr*, *niqâb*, etc.) constitue le vêtement quotidien de certaines femmes tunisiennes. Souvent, il couvre tout le corps à l'exception des mains et du visage. Pour les unes, le voile se confond avec le terme de «hijâb» ; pour d'autres, le voile est tout habit dissimulant le corps et la chevelure. Néanmoins, les définitions retenues par les auteurs, comme celles des théologiens, sont différentes de celles des acteurs sociaux. La terminologie relative aux différents types de voile est en perpétuelle

¹⁴⁴ FERJANI Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005, p. 270.

¹⁴⁵ Le « *safsârî* » est confectionné en soie ou en nylon de couleur blanche. C'est un voile féminin citadin typiquement tunisien, il n'est devenu politiquement visible que dans l'entre deux guerres. Cf. KERROU Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (milieu XIXe – début XXIe siècles) », in *Chronos, Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, n°12, 2005, p. 39 et suiv.

¹⁴⁶ BEN ZAKOUR Amel, *Op. cit.*, p. 5.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ CHELHOD J, « Hidjab », in *Encyclopédie d'Islam*, Nouvelle Edition Leyden-Brill, 1960, pp. 370-372.

¹⁴⁹ SAMANDI Zeineb, *Op.cit.*, N° 119, pp. 39-48.

actualisation en rapport avec la diversité des comportements vestimentaires, des spécificités culturelles, et des significations qui leurs sont attribuées par les usagers ou par différents acteurs des champs sociaux, politiques, médiatiques ou scientifiques. Ainsi, l'expression « femme voilée », n'a pas le même sens pour tout le monde. Elle peut désigner toutes femmes portant un vêtement ample et long, de préférence d'une couleur foncée et non transparente, qui ne laisse pas entrevoir les formes du corps. La chevelure doit être couverte par un grand foulard, souvent de couleur blanche et retombant sur les épaules. Pour d'autres, une femme est dite voilée dès lors qu'elle porte un couvre-chef. Certains exigent qu'elle soit entièrement enveloppée d'un ample habit noir ou, au moins, de couleur sombre.

L'étude du comportement vestimentaire de la femme fait appel à un champ conceptuel opposant la tenue à vocation traditionnelle et celle à vocation religieuse. Cependant, le changement des habitudes vestimentaires s'effectue dans un long processus dans lequel les facteurs politiques et économiques sont aussi déterminants que les facteurs culturels et religieux. En outre, une étude prenant en compte les diversités régionales montre une certaine résistance des spécificités locales.

2. Les voiles traditionnels comme signes de distinction régionale

Le voile traditionnel désigne « **un grand morceau de tissu, porté de manière à couvrir le corps, la tête et une partie ou la totalité du visage de la femme. Il varie selon les régions du pays. Chaque région correspond à une spécificité soit dans le matériau, soit dans les dimensions, soit dans la couleur du voile.** »¹⁵⁰ Les occasions particulières, (fêtes, deuil, etc.), s'ajoutent aux spécificités régionales pour accentuer la donne du contexte, du milieu et du temps. Par delà l'instrumentalisation politique et les prescriptions religieuses, les coutumes sociales du vêtement dévoilent d'autres objectifs. Les diversités régionales de l'habit témoignent, entre autres, du statut de la femme et de sa position au sein de la société locale. Les distinctions sociales et économiques font partie, également, du jeu d'identification et du fonctionnement de l'habit.

Dans son enquête de terrain à Tozeur, réalisée en 1984, H. GRAEN constate que le voile traditionnel et le voile religieux s'hybrident dans les pratiques vestimentaires quotidiennes des femmes, selon les occasions et les enjeux. L'usage du vêtement dépend du type de sortie : **«Surtout les femmes plus âgées, à partir de quarante ans, ne portent que la melhafa. Les**

¹⁵⁰ GRAEN Helga, *Le port du voile traditionnel et religieux des femmes en Tunisie*, Université de Tunis, Faculté des lettres et des sciences humaines, Thèse de doctorat de troisième cycle en sociologie, Tunis, 1985, p.10.

jeunes filles et femmes portent parfois le sefsâri et parfois la melhafa. Lors des sorties quotidiennes, elles portent souvent la melhafa (...) Mais dans les occasions comme un mariage ou le voyage à Gafsa ou à Tunis, elles mettent le sefsâri pour ne pas être reconnues comme habitantes de Tozeur.»¹⁵¹

Le *malhafa* est l'habit traditionnel des femmes de Tozeur : «C'est un grand voile noir tissé en soie avec une galon blanc au centre. Il est cousu de deux morceaux de quatre mètres à quatre vingt dix centimètres chacun et le galon blanc est brodé avec quelques points de broderie blanche. La forme géométrique de la broderie ressemble à la construction des maisons en briques qui se fait également d'une manière géométrique»¹⁵². La *malh'fa* de couleur blanche se porte en cas de deuil¹⁵³. En outre, les manières de le porter répondent à une typification de statut social et de catégorie d'âge. «Une femme âgée peut se permettre de laisser son visage découvert, mais une jeune fille ou bien une jeune femme doivent se cacher soigneusement et se couvrir y compris le visage entier»¹⁵⁴.

A Sfax, le voile traditionnel régional, très peu utilisé, dans les années 1980, se distingue du *safsârî*, comme habit traditionnel national. La «*khâma*», abandonné par la jeune génération sfaxienne, est « (...)un morceau de tissu cousu dans la forme d'un demi-cercle en soie noire portée comme un foulard encadrant le visage sauf les yeux(...)ne cache que le partie supérieure du corps»¹⁵⁵. Ce type de voile spécifique à la région était remplacé par le *tarf* qui désigne« un voile de sortie tissé en laine fine blanche ou noire(...) la majorité des femmes ne cachent pas leurs visages mais il y a quelques années, elles ne laissaient qu'un œil découvert.»¹⁵⁶

La variété du voile traditionnel est remarquable à M'saken ; les femmes originaires de la ville portent la *wazra* ou le *hâyik*, en noir ou en blanc, le *safsârî* et /ou le *hijâb*¹⁵⁷. La *wazra* est définie par l'auteure, comme « un voile de sortie, tissé en laine brune ou noire de cinq mètres

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁵² *Ibid.*, p.88.

¹⁵³ *Ibid.*, p.89.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 114-115.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁵⁷ GRAEN Helga, *Op cit.*

sur un mètre cinquante»¹⁵⁸. Il est porté par les femmes âgées en hiver. La nature du tissu et ses dimensions varient selon l'âge, les circonstances et l'objet de la sortie du foyer.

Le type du vêtement adopté dans les régions participe, pour les acteurs sociaux qui en sont originaires, de l'ordre social et permet d'identifier les statuts des personnes qui l'adoptent. En effet, les pièces portées, les couleurs, la manière de s'habiller, etc., indiquent la catégorie d'âge, le niveau économique de la personne, voire, la durée de la sortie, et le type de personnes à rencontrer. Le *safsârî* est un voile qu'on peut qualifier d'émancipé par rapport au voile traditionnel régional. En quittant le territoire local, les femmes se permettent d'abandonner le voile traditionnel régional et le remplacent par le *safsârî*, voile traditionnel commun à toutes les tunisiennes.

Le *safsârî*, comme habit de « civilisation citadine »,¹⁵⁹ s'associe à l'accentuation de la visibilité des femmes dans l'espace public. Remplaçant progressivement les tenues vestimentaires locales, il est **«devenu publiquement visible au cours de l'entre-deux-guerres, et ayant survécu en bon nombre le long de la période allant de 1950 à 1970, voire jusqu'à nos jours dans les régions de l'intérieur du pays mais aussi dans la ville de Tunis (...)»**¹⁶⁰. Le contexte sociohistorique du débat sur cet objet s'accompagne de changements au niveau du rapport de la femme à l'espace public et aux revendications relatives à sa participation à la vie publique. Il est considéré comme voile émancipatoire, par rapport au voile traditionnel régional. Son usage a facilité l'accès de la femme à l'espace public bien qu'il soit perçu, plus tard, comme une contrainte entravant sa participation à la vie publique.

Les habitudes culturelles, liées à la manière de s'habiller et de se présenter en public, connaissent des transformations révélant les conditions de la femme et son statut social. En outre, les métissages vestimentaires, entre ce qui représente la spécificité régionale, devenu actuellement un patrimoine et utilisé rarement ou célébré dans des occasions officielles, et ce qui est considéré comme habit traditionnel national, préservé par une minorité de femmes âgées, et les voiles actuels, à connotation religieuse, traduisent des références idéologiques. Le maintien de la visibilité de la femme, la manière de paraître dans l'espace public, propose des alternatives vestimentaires adéquates, sans toutefois le rejet total du voile comme tenue de circulation. Le

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 135.

¹⁵⁹ M'HALLA Moncef, « La Médina, un art de bâtir », in *AFRICA*, série Arts et Traditions populaires, N° 12, 1998.

¹⁶⁰ KERROU Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (Milieu XIX e – début XXI e siècles) », *CHRONOS, Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, N° 12, 2005, pp.38-39.

comportement vestimentaire correspond aux domaines d'activités et témoigne d'une attitude affranchie des contraintes morales interdisant aux femmes l'accès à l'espace public ou lui imposant une certaine manière de s'y conduire. Le voile dit religieux correspond à une nouvelle forme d'émancipation pour la nouvelle génération de jeunes femmes actives et éduquées qui revendiquent leur place dans l'espace public et dans les activités réservées auparavant aux hommes.

3. Voiles « religieux » : mémoire identitaire entre rupture et continuité

Quel que soit le type du voile, traditionnel ou religieux, dans la mémoire collective, il a le statut d'un signe identitaire. Cependant, la divergence existe dans la définition et la détermination des attributs de cette identité. La nouvelle génération de femmes converties au voile dit religieux fait partie des victimes des frustrations engendrées par son interdiction. Avec un certain acharnement, elles revendiquent le port du voile au nom de l'identité musulmane et de l'héritage culturel arabo-islamique de la société. Toutefois, elles associent l'usage du voile traditionnel citadin, *safsârî*, à celui du voile dit religieux, défendant ainsi la distinction entre les sexes et le respect des bonnes mœurs dans le rapport de genre. La pudeur, imaginée ou réelle, symbolisé par le *safsârî* se reproduit par le retour du voile dit religieux.

La comparaison entre le voile traditionnel et le voile dit religieux est évoquée par quelques interviewées, (sans que la question sur cette affaire soit soulevée au cours de l'entretien).¹⁶¹ L'attention est concentrée sur l'image de la femme tunisienne et son rapport à la religion et aux habitudes culturelles de la société. Certaines interviewées, valorisent le temps passé, celui des mères et des grands-mères ; d'autres accusent ces dernières d'avoir été éloignées des valeurs de l'islam par l'adoption du voile traditionnel, citadin ou régional.

La distinction, entre le voile traditionnel et le voile dit religieux, sert à défendre les formes et les styles adoptés. Les attitudes se distinguent par l'adoption d'une rupture conditionnée et contextualisée ou celui d'une rupture « radicale » par le rejet de toutes les formes traditionnelles du voile. La première position valorise la distinction intrinsèque et authentique de la société traditionnelle dans sa précision des rôles attribués aux deux sexes. La division sexuelle du travail est perçue comme un acquis apaisant ; la division de l'espace en faisait partie. Certaines femmes considèrent « ce bon vieux temps » plus gratifiant pour la femme que le temps présent. Ceci s'exprime dans le propos d'une mère de cinq enfants : «**Avant, la femme était la**

¹⁶¹Au cours des entretiens effectués, avant les événements du 14 Janvier 2011, les interviewées ne cachaient pas leur inquiétude vis-à-vis de l'objectif de l'entretien, tout en étant méfiantes dans leurs discours.

reine de son foyer, gâtée par son mari(...) Nos mères et nos grands-mères étaient tranquilles et beaucoup plus épanouies ; pas comme nous (...) Maintenant, tu travailles à l'intérieur et à l'extérieur sans respect, ni louange ni remerciement (*lâ muhtarma, la mahmûda la machkûra* !) On croit que la femme est libre maintenant, au contraire ! (...) Il y a toujours un mauvais regard porté sur la femme (...) particulièrement sur celle qui ne porte pas le voile.»¹⁶²

Il y a comme un consensus pour dire que le port du voile soi disant religieux est un passeport pour l'accès de la femme à l'espace public. Il n'y aurait pas, pour les partisans de ce point de vue, de contradiction entre la fonction du voile traditionnel et celle du voile religieux. En outre, la question se pose au niveau de la vision pragmatique et utilitaire du voile. Selon certaines, l'habit religieux remplace l'habit traditionnel pour (ré) instaurer l'ordre social relatif au rapport entre les sexes et permettre la visibilité de la femme dans l'espace public. En effet, cette attitude perçoit le port de l'habit traditionnel comme une application du principe religieux lié au regard porté sur le corps féminin, sans, toutefois, contredire sa fonction protectrice contre l'agression à l'égard des femmes en dehors de l'espace privé. De ce fait, le voile traditionnel, rapporté à une division spatiale séparant le monde masculin du monde féminin, s'inscrit dans un ordre social traduisant les valeurs religieuses.

Le voile traditionnel et l'architecture des maisons font partie du mode de vie des anciens, garantissant le principe de la pudeur et préservant le musulman et la musulmane contre la *fitna*. A ce propos M. M'halla établit un rapport de concordance entre l'habitat traditionnel (la maison arabe) et le statut de la femme recluse : **«La similitude du voile et de la maison, destinés à soustraire la femme au regard, est une donnée immédiate pour l'observateur étranger. Et, remarque-t-on, derrière le voile comme à travers la dentelure de la fenêtre grillagée, la femme peut voir sans être vue.»**¹⁶³

La séparation spatiale et la division sexuée du travail et des rôles assurent une certaine conformité normative traduisant la suprématie masculine. Outre, le contrôle social, elle assure l'obéissance à cet ordre social garanti par l'architecture de l'espace et la division stricte de l'espace de la Médina. En effet, **«dans la civilisation citadine (*'umran hadharî*) concentrée dans la médina, se développe un " style de vie" où s'impose la non-visibilité de la femme**

¹⁶² Jeune femme, âgée de 43 ans, mère de cinq enfants, niveau secondaire, couturière, résidant à Sidi Thabet, d'une famille modeste.

¹⁶³ Voir l'article de M'HALLA Moncef, *Op cit.*, p. 89.

dans l'espace public, réalité sociale silencieuse mais indéniable.»¹⁶⁴ Ce style est non assumé, même dans le discours scientifique, soutient M. M'halla: «Durant environ dix siècles, dans cette formation sociale qu'est la médina, consolidée vers le IIIe siècle de l'hégire/IXe siècle, la réclusion de la femme et la soustraction de son corps à la visibilité sont inscrits dans les dispositions constitutives de l' "habitus" qui, comme principe générateur des pratiques, est, selon P. Bourdieu, cette "matrice de perception, d'appréciation et d'actions". Désormais ethos, vécu sur le mode de l'évidence, ce principe fondamental reste à l'état implicite qui se passe de, voire exclut toute justification, tant qu'il va de soi»¹⁶⁵.****

La deuxième attitude, vis-à-vis du voile traditionnel, le met en opposition avec le voile dit religieux. La comparaison s'effectue sur la fonction de chaque type d'habit. Pour certaines, le *safsârî* est un habit coutumier des générations précédentes ; il n'a rien à voir avec les prescriptions de l'islam. Les différentes formes du voile dit religieux sont défendues au nom du devoir religieux et de la nécessaire rectitude morale des musulmans. Le voile traditionnel, même s'il dissimule le corps, est considéré comme une tenue coutumière rappelant les habitudes des mères et des grands-mères dont les sorties sont limitées dans le temps et dans l'espace.

Certaines interviewées estiment que celles-ci (mères et les grand-mères) n'ont pas eu l'occasion d'apprendre les principes fondamentaux de la religion, essentiellement en ce qui concerne le rapport de la femme à la religion. D'autres sont allées jusqu'à dire que mêmes les règles initiales des cinq piliers de l'islam n'étaient pas respectées. Une jeune fille exprime son point de vue sur le costume licite de la femme musulmane en disant : «**Nos ancêtres ne connaissaient pas le vrai islam ! (...) Ce n'est pas ça la religion sur de bonnes bases (...) Ma mère s'est convertie (s'est vêtue) au voile après moi (...) C'est moi qui l'en avais convaincue !»¹⁶⁶**

Le propos de cette jeune fille, récemment convertie au voile intégral, *niqâb*, exprime le rejet des traditions culturelles, entre autres vestimentaires, et le conflit générationnel à différents niveaux. La catégorie des femmes voilées, habillées en voile intégral, ou en voile dit *char'î*, se présente comme plus compétente en ce qui concerne les connaissances religieuses. L'apprentissage des « règles islamiques » ou des « devoirs religieux » se réalise à l'envers : c'est la génération des enfants qui éduque la génération des parents. La prise de distance de ces converties par rapport aux pratiques religieuses des parents est considérable et sur plusieurs

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 90.

¹⁶⁶ Jeune fille, âgée de 17 ans, lycéenne, portant le *niqâb*, résidant à Bab El Khadra, d'une famille modeste.

niveaux : d'une part l'accusation des parents de ne pas avoir accompli leur rôle à l'égard de leurs enfants et de ne pas assumer leur identité en tant que musulmans et, d'autre part, la (re)socialisation des parents ainsi que la génération des enfants, selon ce qu'elles appellent, les règles de l'islam « justes » et « exactes ». Le renversement des rôles et des positions est justifié comme nécessité imposée par les travers de l'ordre actuel jugé comme une « époque de *fitan* ». ¹⁶⁷

Le rejet du voile traditionnel se fonde sur sa dévalorisation et sur la stigmatisation de ses différentes formes et styles. Il est présenté comme « exhibitionniste » et non conforme aux prescriptions religieuses. Il ne serait pas non plus pratique ni facile à gérer en tant que tenue. Le refus de l'habit traditionnel dépasse le vêtement lui-même et ses fonctions et affecte ses significations. Le voile dit religieux n'est pas une alternative ; il est présenté comme une réactivation des valeurs de l'islam et une mise en pratique des principes de la religion sur de « bonnes bases ». Bien que la majorité des femmes et des jeunes filles n'aient jamais porté le voile traditionnel, et bien que certaines n'aient même pas vu leurs mères le porter, elles le condamnent sans appel comme non conforme aux règles de l'islam.

Celles qui considèrent le voile dit religieux comme un habit *char'î* rejettent tout autre type de comportement vestimentaire (« occidentalisé », régional, traditionnel, moderne), y compris les habits des hommes. Le regard porté sur les traditions vestimentaires est inquisiteur : il y voit comme un signe d'ignorance et une transgression des normes et des principes authentiques de la religion. Les jeunes voilées font preuve d'une grande intransigeance à l'égard des parents accusés d'avoir failli en ignorant les règles de l'islam. Elles expriment leur opposition, par rapport à la génération des parents, par la voix de l'engagement religieux dans différents domaines. En proposant une alternative vestimentaire valorisant l'idéologie de l'islam politique, elles se sentent, implicitement, investies d'une mission divine : défendre les valeurs de l'islam et une certaine conception des bonnes mœurs.

La mémoire collective de la jeune génération de voilées fait interférer deux registres : ce qui est considéré comme tradition culturelle et ce qui est considéré comme tradition prophétique. En effet, elles disent vouloir imiter les femmes du Prophète, se réfèrent à une tradition sacralisée et perçue comme éternellement valable. Le rejet des habitudes vestimentaires traditionnelles et modernes concrétise la rupture avec la génération des parents. C'est l'entrée dans une nouvelle manière d'être, entre autres au niveau vestimentaire, rompant avec les spécificités culturelles locales et se projetant dans une communion avec toutes les musulmanes « jalousement fières »

¹⁶⁷ *Fitan* est le pluriel du terme *fitna*, qui prend le sens de désordre social, dans ce contexte.

de leur religion. La « diabolisation » des habits modernes, dénudant le corps, et la critique des habits traditionnels expliquent une tendance de rejet de la société et une volonté de resocialisation de type sectaire.

Le caractère de la domination masculine est universel¹⁶⁸. Dans l'histoire de la civilisation arabo-musulmane, le rôle de la femme se limitait à ce qui est considéré comme procédant de la nature. Dans les villes et les bourgades de moindre importance, mais non dans les campagnes, la femme était claustrée dans l'espace privé, chargée de l'éducation des enfants et des tâches ménagères. Elle faisait partie des propriétés de l'homme et avait pour mission de préserver son honneur. De ce fait, **« la femme citadine a été après les deux premiers siècles de l'hégire « objectivée » 'aoura, c'est-à-dire tabouée comme étant la nudité même. Son corps est investi par le pouvoir masculin dont il était la cible »**¹⁶⁹.

Cette réalité sociale, « dépassée » actuellement, renvoie à un imaginaire collectif, largement partagé dans les sociétés arabo-musulmanes. Malgré le changement du mode de vie, (que ce soit sur le plan architectural, économique, social et politique), le rapport de genre à la vie publique demeure conditionné par cet imaginaire. Ainsi, le mécanisme de fonctionnement fortement enraciné et intériorisé se reproduit par les femmes elles-mêmes. Ces dernières se perçoivent comme « étrangères » dans l'espace public, qu'elles n'arrivent pas à s'approprier, sous prétexte que le regard porté sur elles n'a pas changé. L'accès à l'espace ouvert se limite au strict nécessaire selon les circonstances, les motifs et les raisons de la sortie. En effet, l'adoption du voile dit religieux procède d'une recherche de quiétude et de reconquête d'un ordre social « perdu » par la faute d'une modernité vouée aux gémonies.

La mémoire des jeunes interviewées est aussi marquée par les frustrations vécues durant la période de l'interdiction du voile dit religieux. Les faits racontés, vécus ou transmis, voire inventés, expriment la condamnation des hommes politiques et de l'Etat, en raison de leurs attitudes hostiles aux femmes voilées. De nombreuses interviewées considèrent l'abandon du voile comme étant une trahison à l'égard de tous les musulmans. Attaquant, la politique de l'Etat qui en a fait des « aliénées » éloignées de leur religion au nom de la modernisation, elles décrivent les difficultés et les obstacles vécus dans leur résistance contre les autorités. Certaines se réfèrent à leurs mères qui ont vécu l'expérience du voile religieux, (durant la fin des années quatre-vingt et le début des années quatre-vingt dix du siècle précédent) pour mettre en valeur

¹⁶⁸ BOURDIEU, Pierre, « La domination masculine », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, N°84,1990, pp.2-31.

¹⁶⁹ M'HALLA Moncef, *Op cit.*, p. 96.

l'histoire de leur combat pour la religion. De plus, l'opposition à la loi et la confrontation avec la police font partie de parcours personnels et collectifs. La description des formes de lutte contre l'interdiction du voile semble être un motif de fierté et d'estime de soi pour celles qui ont défendu leur volonté au nom de l'identité musulmane ou de la piété.

La catégorie des jeunes : (étudiantes, lycéennes et employées, au sein des administrations et des entreprises publiques ou privées), se présente comme la plus touchée et la plus humiliée durant les années de l'interdiction du voile. Certaines racontent le harcèlement et les agressions physiques et psychologiques subis, avec beaucoup de douleur, d'autres rappellent cette période avec un certain détachement, voire une certaine indifférence. Les unes considèrent que c'était une épreuve de leur foi, une « épreuve par le mal » (*charru al baliyya*). Les autres revendiquent ces épreuves comme le prix de la citoyenneté et de la liberté de choisir leur manière de se vêtir et de pratiquer la religion.

Pour celles qui se sont converties au début des années 2000, le voile est présenté comme un acte de militantisme et d'engagement partisan. Les difficultés auxquelles elles se sont confrontées étaient le prix à payer pour défendre leurs convictions et affirmer leur volonté. L'ancienneté de la conversion constitue pour certaines une preuve de piété et un surplus de légitimité à l'appui de l'image et de l'identité qu'elles revendiquent. Celles qui furent les premières à porter le *hijâb* se présentent comme de « vraies » pieuses. Le port du voile, à l'époque de sa prohibition, est, à la fois, une attitude de contestation politique de la « dé-islamisation de la société » et une résistance citoyenne. A ce propos, une jeune femme raconte son combat contre les autorités administratives de son université : **« On nous a interdit d'entrer à l'université et de passer l'examen (...) On nous a arraché nos foulards (...) On nous a humiliées de plusieurs manières (...) Grâce à Dieu, qui nous a donné la force, on a pu résister malgré tout»¹⁷⁰.**

La stigmatisation vécue a généré une sorte de solidarité intergroupe. La majorité des interviewées actives, étudiantes et/ ou employées, précise les dates des surveillances intensives et des poursuites durant la période entre les années 2003 et 2006¹⁷¹. Le récit des affrontements témoigne d'une conduite collective. Les jeunes lycéennes et étudiantes, en particulier, racontent leurs parcours individuels en rappelant la solidarité de leurs amies et de celles qui étaient dans

¹⁷⁰ Jeune femme, mère d'un enfant, âgée de 29 ans, ingénieur de formation, femme au foyer, d'une famille aisée, résidant à Manar 2. Elle a porté le voile depuis 2002, et porte le *niqâb* lors de la réalisation de l'entretien.

¹⁷¹ Ces précisions étaient une réponse à la question, posée au cours de l'entretien, concernant les difficultés subies, suite à l'adoption de la pratique.

les mêmes établissements. Indépendamment des actes de soutien exprimés par les camarades de classe, les voilées formaient un groupe étiqueté comme un ensemble de « mauvais éléments », avec sa propre dynamique interne. Elles se connaissaient, se repéraient, se regroupaient en cas de nécessité. Elles se trouvaient, la plupart du temps, obligées de se rassembler que ce soit pour s'opposer à une mesure d'interdiction, pour rentrer chez elles ou pour protester dans le bureau du chef de l'institution à laquelle elles appartenaient.

La mémoire individuelle de certaines interviewées est marquée par des souvenirs « positifs ». Le partage de la frustration représente, pour les plus jeunes, un stimulant pour l'insoumission et la désobéissance aux autorités politiques représentées par les directeurs, les surveillants et même les enseignants. Elles présentent leur attitude comme une rébellion contre tout pouvoir, excepté celui « de Dieu » ou de ses fidèles représentants. Les familles, et plus précisément les pères, ont adopté une attitude d'autocensure. Certains ont interdit à leur fille de se convertir pour éviter « les problèmes » avec la police et non parce qu'ils étaient convaincus par les raisons invoquées par les autorités. Les mères, quant à elles, se montraient plus solidaires avec leurs filles ; parfois, elles sont mêmes fières d'avoir une fille pieuse. Le « bras de fer » avec le pouvoir politique s'est concrétisé par la résistance de cette jeune génération de « pieuses », sans que celles-ci soient toujours conscientes de l'impact politique de leur attitude ni de ses enjeux profonds.

Au travail, la femme voilée est stigmatisée par son chef hiérarchique. Elle est plus contrôlée que les autres fonctionnaires et parfois méprisée par ses supérieurs qui cherchaient à dévaloriser « le foulard » en faisant appel, tantôt aux règlements internes de l'institution, tantôt à la jeunesse et au statut de la personne qui l'adopte. Le voile n'est pas perçu par les représentants du pouvoir comme signe de religiosité mais comme le symbole d'une attitude sectaire. Dès lors, les converties sont obligées de nouer leur voile d'une manière qui fait paraître quelques mèches de cheveux ou de remplacer le foulard par un chapeau. Le foulard est considéré comme dévalorisant pour la femme moderne et active. Une jeune juriste témoigne à ce propos : « **J'ai été traumatisée par mon chef de travail. Il ne ratait aucune occasion pour me gêner en me disant : “Tu ne vas pas enlever ce torchon, (*choulika*) ; tu es comme une grand-mère ! Si la Tunisie avait beaucoup de personnes comme toi, ce serait le déluge !** »¹⁷²

Les interviewées stigmatisent particulièrement les pouvoirs publics qui les avaient discriminées dans le cadre professionnel ou dans l'enseignement, considérant qu'ailleurs elles

¹⁷² Jeune femme, mère d'un enfant, âgée de 30, juriste de formation, cadre supérieure dans un établissement étatique, résidant à El Manar, d'une famille aisée.

étaient plutôt valorisées. Cette valorisation sociale de la femme voilée, comme personne pieuse, était, pour certaines, une source d'énergie pour faire face aux pressions exercées contre elles. L'image gratifiante de la femme voilée, en dehors de la sphère publique, les incitait à défier l'Etat. M. Ben Salem dit à ce propos : **« Cette politique place les femmes portant le voile, ou désirent le faire, devant un dilemme. Elles ont à choisir entre le voile qui est l'expression de leur soumission à Dieu, leur référent identitaire ou le vecteur de leur réalisation personnelle d'une part, et leur sécurité, leurs études, leur avenir professionnel et le besoin de sauvegarder leur statut social d'autre part »**¹⁷³.

Ce dilemme marque l'écart entre la norme sociale et la politique de l'Etat concernant le projet l'émancipation de la femme. L'acte de se voiler se transforme d'un stigmate et signe d'infériorité en un signe d'*empowerment* et de prestige pour les femmes portant le voile, comme l'avait remarqué N. Göle¹⁷⁴ qui montre les limites de la sécularisation du statut de la femme imposée par **« une politique d'Etat [confrontée] à une « politique de la rue » (street-politics) »**.¹⁷⁵

Les interviewées affirment que l'islam a définitivement établi des règles strictes pour la conduite des femmes et des hommes. Quelle que soit la doctrine de référence, les relations sociales, les manières d'échange, le comportement à adopter doivent, selon elles, obéir aux normes clairement établies par la religion. Elles considèrent l'islam comme une religion monothéiste réglant tous les détails de la vie quotidienne. Sans tenir compte du contexte social, culturel ou historique, ni des différences entre les interprétations produites sous l'effet des changements de lieux, de temps et de cultures, elles érigent l'islam en mode de vie immuable pour les croyants.

Nous avons cherché à comprendre la manière dont l'islam est adopté par les femmes voilées dans leur vie au quotidien. Sans nous intéresser à distinguer ou à définir ce qui est de l'ordre du religieux et ce qui est de l'ordre du culturel, notre démarche vise à comprendre le processus de réadaptation des signes religieux dans les usages profanes de ce qui est présenté et vécu comme sacré. L'analyse des comportements des acteurs sociaux sous l'angle du repérage des ruptures et des continuités nous semble importante pour la compréhension des mécanismes

¹⁷³ BEN SALEM Maryam, « Le voile en Tunisie. De la réalisation de soi à la résistance passive », in *Féminismes islamiques. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2010-2, N° 128, p. 63.

¹⁷⁴ GÖLE Nilüfer, « une affaire de foulard, une affaire de femme ? », in *Turquie européenne, pour une Europe Pluraliste et ambitieuse*, 29 Mai, 2008, Traduit de l'anglais vers le français par Karine Gantin pour resistingwoman.net (article consulté en ligne le 11 novembre 2010 et vérifié le 18 mai 2013).

¹⁷⁵ *Ibid.*

des changements sociaux. Dans l'imaginaire collectif des Tunisiens, la religion est considérée comme sacrée, intouchable, indépendamment de son importance réelle ou de son impact dans leur conduite quotidienne. Pour mesurer l'écart entre l'attitude inhérente à cet imaginaire collectif et la conduite quotidienne, il suffit de penser aux blagues qui ont trait aux tabous, aux propos et attitudes tournant en dérision des thèmes, des pratiques et des objets relevant des faits religieux. Cependant, même chez les personnes qui se présentent comme «pas très musulmanes» et se permettent des écarts par rapport à la religion, on note toujours une certaine culpabilité qui les amène à solliciter le pardon de Dieu chaque fois qu'elles ont le sentiment d'avoir transgressé une norme religieuse ou porté atteinte au sacré.

IV. Le retour du religieux et la nouvelle question de l'Islam dans la sphère publique contemporaine

1. Les représentations du voile : du global au local, changement de paradigme.

Ces dernières décennies, l'approche du voile a changé de paradigme. La question du voilement féminin s'est imposée dans la scène publique comme dans les débats en sciences sociales. Le port du « foulard », de nos jours, au niveau des représentations comme au niveau des usages, bouleverse la vision du rôle et de la position de la femme en société. La femme qui porte le voile n'est plus perçue par tout le monde comme une femme soumise à l'autorité masculine et à l'enfermement dans l'espace privé. Nous avons plutôt à faire à des femmes qui assument leur visibilité et leur présence dans la sphère publique comme acteurs sociaux dynamiques.¹⁷⁶ Le « foulard » n'est ni forcément ni toujours, un signe d'oppression ou de claustration imposées au monde féminin. En effet, l'envahissement de la sphère publique par des femmes voilées porte plusieurs significations qui mettent en question la modernité, tant au niveau de l'émancipation féminine que de la laïcité excluant la religion de la sphère publique. Le voile, tel qu'il est traité dans les pays non musulmans, N. Göle par exemple, est interprété comme une manière d'émancipation féminine en terre de pays laïques comme la France et la Turquie.

Le voile féminin, qu'il soit référé à des traditions culturelles ou au registre confessionnel, prend le sens d'une marque identitaire, une manière de ritualiser et de dresser le corps féminin pour l'instrumentaliser politiquement au service de projets de modernisation ou de re-traditionalisation : Le fardeau de la civilisation comme celui de l'identité est porté, quasi exclusivement, par les femmes dont le corps est soumis aux manipulations dans un sens ou dans un autre, que ce soit dans les pays qui ont vécu l'expérience de la colonisation ou dans les

¹⁷⁶ GÖLE Nilüfer, *Ibid.*

réalités postcoloniales (dans les ex colonies ou à travers les migrations dans les anciennes métropoles coloniales). Le corps féminin, en tant que « **corporité modale** »¹⁷⁷ semble être, selon l'expression de N. Göle, « **la pierre de touche** »¹⁷⁸ **civilisationnelle** » témoignant de la différenciation culturelle avec une connotation d'un rapport inégalitaire entre l'Occident et l'Orient. « **Le statut de la femme est un thème central de conflits autour duquel les oppositions Islam/Occident, traditionnel/moderne, identité/égalité, privé/public, se cristallisent.** »¹⁷⁹ Le statut de la femme constitue un enjeu des identités et des frontières.

Le voile a pris la dimension d'une affaire internationale. Il s'est imposé comme un thème suscitant des réactions contradictoires faisant couler beaucoup d'encre, voire parfois du sang. En effet, le voilement féminin, adopté par des musulmanes de toutes nationalités, occupe la sphère publique, nationale et internationale et devient l'objet de controverses politiques, scientifiques et médiatiques au niveau de chaque pays comme au plan international. Marque identitaire ou forme de contestation politique, signe de discrimination et d'oppression ou signe de liberté et d'émancipation, les connotations du voile se multiplient et se diversifient. Il est au cœur d'un débat de civilisation, idéologisé, qui met en question l'islam et dépasse les conflits entre musulmans pour devenir le signe d'une relation chargée d'antagonisme avec l'AUTRE.

Notre recherche se focalise sur l'articulation entre la perception du voile et celle du corps, dans une perspective identitaire du corps voilé. Nous nous intéressons au voile d'un point de vue microsociologique qui traite le corps voilé dans son aspect comportemental et sa représentation chez les jeunes filles et femmes qui le portent. Nous essayons d'interroger la réalité sociale dont le comportement corporel et vestimentaire fait partie. De ce fait, la dimension esthétique, qui révèle l'importance de la mise en avant du corps, nous intéresse au même titre que la charge morale et la sacralité accordée à la chair humaine dans l'imaginaire des femmes qui adhèrent à la pratique du voile dit islamique sous toutes les formes que prend cette pratique. Nous verrons quelle est la part des règles religieuses et celle des normes sociales et culturelles dans la manière de considérer le corps féminin comme instrument de réglementation spatiale sexuée et d'interaction sociale entre les hommes et les femmes.

Dans les essais et dans les études sociales, la question du voile n'est pas abordée sans lien avec d'autres phénomènes comme les politiques économiques mondiales, les crises culturelles, la

¹⁷⁷ BERTHELOT J-M. emploie cette expression au sens d'un ensemble déterminé de traits valorisés du corps dans une société donnée.

¹⁷⁸ GÖLE Nilüfer, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, Editions La Découverte, 1993.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 14.

relecture de l'histoire des pays colonisés, la question des migrations, l'image de la femme en islam, etc. Cette question est invoquée, également, en rapport avec l'exigence d'une redéfinition des approches et des paradigmes scientifiques concernant la manière d'écrire et d'analyser le rapport à la religion islamique. Le phénomène du voilement des femmes musulmanes fait l'objet d'études mobilisant plusieurs disciplines, (sciences politiques, sociologie, anthropologie, psychologie) et recoupe différents domaines tels que le politique, le culturel, le social, l'économique, etc.

Le voile est problématisé en passant d'une perspective religieuse à une perception politique et identitaire, aussi bien dans les pays arabo-musulmans qu'en France et dans d'autres pays. F. Zouari traite la question selon différentes perspectives, (théologique, politique, idéologique, etc.) à partir d'une approche historique. Elle affirme que la question du voilement et du dévoilement de la femme musulmane est une affaire de théologiens qui s'est transformée en enjeu de réforme à l'époque de « *nahdha* » (la renaissance). Le propos de F. Zouari porte sur la conception du voilement féminin en terre d'islam et ailleurs à partir d'une chronologie historique mettant en relief sa facette politique. Cette transformation l'a surchargé de significations politiques identitaires, dans les pays arabo-musulmans comme en France.¹⁸⁰ La question du genre est traitée en rapport avec la question du foulard, en comparant son usage actuel avec celui qu'il avait dans d'autres cultures de pays comme la France.

Le traitement du phénomène du voile pose des difficultés théoriques et méthodologiques. **«La difficulté théorique de penser le voile provient de la complexité de ce phénomène émergent et fulgurant, lié à un contexte dynamique et changeant, ainsi qu'au processus de subjectivation découlant des passions déchaînées par les débats entre les acteurs sociaux autour du port ou du rejet de ce signe vestimentaire»¹⁸¹**. Il s'impose comme un objet de recherche dans les différentes spécialités des sciences sociales. Les approches concernant cette question révèlent sans cesse de nouvelles significations selon les angles d'observation adoptés. Les manières de l'approcher sont multiples. Le voile comme objet scientifique se trouve à l'interférence de plusieurs champs épistémologiques, tout en renvoyant à différents épisodes historiques.

En fait, la visibilité des signes religieux dans la sphère publique conduit les sciences sociales à reconstruire le corpus conceptuel de la modernité occidentale au sujet de la

¹⁸⁰ ZOUARI Faouzia, *Op cit.*

¹⁸¹ KERROU M., *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics, Op cit.*, 2010, p. 15.

sécularisation de l'espace public, (à travers des questions comme l'émancipation de la femme, le recul et le retour du religieux, l'usage du corps et son bien être, etc.). A partir de ce constat, la modernité dans sa forme occidentale n'est plus universelle. En revanche, les études effectuées sur l'islam, selon une approche « d'aires culturelles », ou même de l'islam politique réduit à un pays ou à une nation, ne permettent plus de lire, de comprendre et d'interpréter sa présence et sa visibilité sur la scène publique internationale, selon l'approche de N. Göle.

Les femmes voilées, qui sont « musulmanes et modernes »¹⁸², se trouvent dans l'intervalle entre la modernisation et la civilisation occidentale, d'une part, et la morale ou les traditions dites islamiques, d'autre part. Elles sont à l'intersection de la morale religieuse attribuée à l'islam et des normes de l'émancipation féminine attribuées à l'Occident. En Turquie, la question de la femme représentait « la pierre de touche » des relations entre la civilisation occidentale, d'après la définition de l'auteure, et la tradition culturelle des musulmans. La question du genre, à travers les phénomènes de mode et les mouvements identitaires (féministes et islamistes) définit le corps de la femme à la fois, en tant qu'*acteur et récepteur*, selon les termes de N. Göle. La femme est un acteur d'identité ou d'altérité ; elle est aussi un indicateur civilisationnel¹⁸³.

Dans le contexte de la globalisation, l'islam est l'objet d'une controverse quant à son rapport à la modernité et sa diachronie. L'irruption de l'islam interpelle la conscience des sociétés occidentales par rapport à elles-mêmes. Dans son livre *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, N. Göle introduit son propos par un simple constat : « **l'islam devient le contemporain du mode moderne** »¹⁸⁴.

L'auteure affirme que la rencontre entre l'islam et la modernité bouleverse les références de cette dernière et entraîne une mutation affectant et l'islam et la modernité. Cette rencontre serait caractérisée à la fois par une proximité et un décalage. N. Göle parle à ce sujet d'un « **double mouvement d'attraction et de convulsion** »¹⁸⁵. La rencontre se manifeste clairement, en Europe, par la mise en scène des pratiques individuelles ou par les débats publics¹⁸⁶.

M. Kerrou considère le voile comme un « **fait social total, ayant une profondeur historique : les traditions culturelles méditerranéennes et mésopotamiennes ainsi que les religions monothéistes. Il revêt aujourd'hui des formes inédites, celles des "nouveaux**

¹⁸² GÖLE N., *Musulmanes et modernes*, 1993, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, 2005.

¹⁸³ GÖLE N., *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Golaade Editions, 2005.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

voiles" apparus au cours de la dernière décennie, et des significations spécifiques qui sont à connaître de près par le biais d'une investigation situant le phénomène étudié au sein de son contexte actuel, en soulignant les différences et les similarités entre le présent et le passé»¹⁸⁷.

Z. Samandi s'arrête sur la distinction entre le « voile traditionnel » et le « hijâb », pour envisager la problématique du point de vue des rapports de genre. Le voile traditionnel est un « **voile total puisqu'il couvre tout le corps de la femme y compris le visage qui est caché par une "khama", il reproduit au plan symbolique la séparation des sexes à partir de la distinction du –dedans et du-dehors, du privé et du public** »¹⁸⁸. Quant au « *hijâb* », considéré comme religieux, il est un signe identitaire et un accessoire qui permet à la femme de circuler dans l'espace public sans transgresser l'éthique communautaire et les prescriptions coraniques.¹⁸⁹ Pour sa part, M. Kerrou parle du « hijâb » « **à vocation militante islamiste et qui ne s'est manifesté dans l'espace public qu'au début des années 1980. Ce voile à dominante noire s'inspirait du tchador iranien propulsé par la révolution khomeiniste de 1979 plus que de la 'abaya maghrébine ou de celle des pays du Golfe arabo-persique** »¹⁹⁰. Il précise, dans une note où il cite A. Bouhdiba, que le voile religieux à tendance militante prend, également, la couleur blanche qui est « **inspirée de la tenue d'*ihrâm***¹⁹¹ des lieux saints de la Mecque et de Médine. Dans la culture arabe, les deux couleurs du noir et du blanc sont positives et appréciées. Si le noir a des résonances spirituelles et religieuses comme le prouve la pierre noire du temple de la Ka'ba, le blanc est également associé à la spiritualité et constitue le signe distinctif des savants religieux sunnites »¹⁹².

N. Allami consacre un chapitre de son ouvrage *Voilées, dévoilées. Etre femme dans le monde arabe* à la recherche des origines du voile. Elle montre que le port du voile chez les femmes est une tradition préislamique. « **Dans la péninsule arabique, les bédouines avaient l'habitude de couvrir la tête même avant l'apparition de l'islam ; cette habitude était largement liée à la conception de l'honneur de la famille qui considère le corps de la femme**

¹⁸⁷ KERROU, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, *Op.cit.*, 2010, pp. 15-16.

¹⁸⁸ SAMANDI Zeyneb, « Le hijab révolutionnaire contre le voile traditionnel. Le corps de la femme et l'ordre social » in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, 1999, N° 119, p. 40.

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 39-48.

¹⁹⁰ KERROU Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (Milieu XIX e – début XXI e siècles) », *CHRONOS, op.cit.*, N° 12, 2005, p. 39.

¹⁹¹ Nous reprenons la transcription de l'auteur.

¹⁹² KERROU Mohamed, « Les débats ... », *CHRONOS, Op.cit.*, N° 12, 2005, p. 39. A. Bouhdiba, « Les arabes et la couleur » in *Culture et société*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis, 1978, pp.73-85.

comme une “*hurma*”, sacré»¹⁹³. En outre, le voile est aussi une tradition religieuse chrétienne et hébraïque dont l'origine remonte aux époques antérieures à l'apparition de ces religions. Cette habitude est bien enracinée dans d'autres religions et traditions culturelles de la Méditerranée orientale.

Dans son actualité, mouvante, le voilement féminin s'impose sur la scène publique et dans les débats académiques en sciences sociales¹⁹⁴. La femme qui porte le voile ne représente plus seulement la femme soumise à l'autorité masculine et l'enfermement dans l'espace privé, mais un acteur social qui a sa visibilité et sa présence dans la sphère publique. Le port du voile connaît une propagation à la faveur de l'intervention des médias qui jouent un rôle considérable à l'ère de la globalisation ; une tribune permanente est offerte aux prédicateurs religieux dont les discours sont focalisés sur le hijâb.

Dans la perspective de notre recherche, nous considérons le port du voile (que ce soit dans son aspect politique, religieux, communautaire ou individuel) comme une « expérience ». Il semble être une grammaire capable de traduire la dynamique du changement de la société. La modernisation de la société est liée à la question féminine. Le processus du changement social devient comme un fardeau porté par la femme à travers le rôle qui est désormais le sien dans l'espace public. Ce qui est considéré comme un processus universel, dans le récit de la modernité en Occident, ou dans telles ou telles expériences de pays arabo-musulmans, se trouve remis en question. Dans ce sens, M. Kerrou soutient que les « **femmes sont au cœur des changements sociétaux et étatiques qui sont en cours au Maghreb et au Moyen-Orient** »¹⁹⁵.

2. De la « différence » islamique à la nouvelle modernité religieuse.

Parlant du statut de la femme dans le discours islamiste, M. C. Ferjani précise : « **Les préjugés relatifs à la nature essentiellement différente de la femme et de l'homme, au nom desquels on défend les discriminations à l'égard de la moitié de l'espèce humaine, ont partout trouvé dans les différentes religions, sans exception, des arguments de nature à en faire des normes sacrées et intangibles** »¹⁹⁶.

¹⁹³ ALLAMI Noria, *Voilées, dévoilées : être femme dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 79.

¹⁹⁴ GÖLE. Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », in *Les sciences sociales en mutation*, (Dir.) Wieviorka Michel ; Paris, Editions Sciences Humaines, 2007.

¹⁹⁵ KERROU Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (Milieu XIX e – début XXI e siècles) », *Op cit.*, 2005, p. 37.

¹⁹⁶ FERJANI Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, *Op.cit.*, 2005, p. 270.

Dans son article « L'islam à la rencontre des sciences sociales »¹⁹⁷ N. Göle commence son propos par trois constats : Le premier concerne l'émergence de nouvelles figures d'intellectuels et d'experts traitant la question de l'islam dans l'espace public européen. Le rôle de l'intellectuel a changé de nature¹⁹⁸. Le débat au sujet de l'islam engendre des discours marqués par la recherche de ce qui est scandaleux et spectaculaire. Elle précise en disant que **«l'émergence de l'islam dans la vie de la cité européenne s'inscrit dans une nouvelle configuration entre savoir, débat et scandale»**¹⁹⁹.

Le deuxième constat concerne la nouvelle place qu'occupe l'islam dans le champ académique. Les études élaborées sur le sujet ont été accompagnées par un processus d'institutionnalisation. L'auteure souligne le nombre d'institutions créées pour la recherche et les études portant sur l'islam en les comparant aux institutions consacrées à la question du genre. N. Göle démontre que les études islamiques ont le même potentiel et le même impact que les études du genre sur la mutation des sciences sociales. L'étude de l'islam ne préoccupe plus seulement les orientalistes ou les spécialistes des aires culturelles. La question de l'islam préoccupe aussi les politistes et les spécialistes des sciences sociales ; elle attire de plus en plus l'attention, en rapport avec les expressions culturelles, politiques et religieuses, etc., de la religion musulmane. **«L'islam fait désormais partie du répertoire des sciences sociales et son étude traverse de nombreux sujets de recherche, comme l'immigration, le terrorisme ou le genre»**²⁰⁰.

Le dernier constat se résume en une interrogation : Quelle est la corrélation entre l'émergence de l'islam dans le débat public occidental et l'épuisement des politiques inspirées par le multiculturalisme, d'une part, et, de l'autre, la perte d'intérêt pour une approche relativiste académique prenant en compte la critique postmoderne ? Le retour aux valeurs républicaines laïques ne manifeste-t-il pas la difficulté de la démocratie occidentale à **penser, à conceptualiser** et à **encadrer** la différence islamique²⁰¹ ? L'argumentation de N. Göle s'appuie sur des exemples

¹⁹⁷ GÖLE Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », in *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Sciences humaines, *Op cit.*, pp. 417-434.

¹⁹⁸ L'auteure précise que l'émergence de l'islam dans la Cité européenne sollicite de nouvelles figures, change le rapport entre l'intellectuel et la société ; ce qui donne une nouvelle portée aux études islamiques en tant que savoir. Le débat se transpose dans l'espace public en prenant un caractère dramatique et spectaculaire. L'affaire de l'islam préoccupe de nouvelles figures musulmanes, dont en particulier les femmes musulmanes « émancipées », comme le précise l'auteure. Ces nouveaux acteurs réactivent le lien entre la communauté musulmane issue de l'immigration et le public européen. La question de l'islam ne concerne plus, exclusivement, les hommes ; elle se transmet et se propage pour attirer l'attention des femmes de différents statuts, leur permettant de se présenter comme intellectuelles, acteurs politiques, témoins ou victimes de l'oppression religieuse. (N. Göle, 2007)

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 418.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 418.

²⁰¹ *Ibid.*

des politiques des pays occidentaux illustrant le retour d'un certain républicanisme et des formes de crispations identitaires comme le « néo-conservatisme » aux Etats-Unis, reflétant l'échec des sociétés occidentales à assumer les revendications religieuses comme une différence culturelle. La montée des intellectuels « néoconservateurs » américains et le retour au « républicanisme laïque » en France sont reliés dans son analyse en ces termes : **«Si les pays européens font le constat que l'islam a gagné une visibilité dans la vie publique, que ce soit par le biais d'intellectuels islamiques, de porte-parole des musulmans immigrés ou d'instituts d'études islamiques, ils n'en éprouvent pas moins la difficulté à trouver un nouveau cadre mental et linguistique pour penser les problèmes liés à l'immigration qui se confondent de plus en plus avec ceux soulevés [ainsi dans le texte]par l'islam»²⁰².**

L'islam pose des problèmes au niveau de la conceptualisation. L'approche politique focalise l'étude sur les actions et les acteurs qui révèlent sa dimension politisée. **«La notion d'islamisme a eu le mérite d'établir une distinction entre l'islam en tant que religion et ses formes de radicalisation politique»²⁰³.** L'auteure montre les limites de l'approche politique en signalant qu'un seul regard disciplinaire est incapable d'étudier et de comprendre l'islam contemporain, tout en reconnaissant les apports de cette approche pour la compréhension des différents registres comme les rapports de pouvoir et les modes de mobilisation sociale. Pour comprendre l'aspect culturel de l'islam, ainsi que son irruption dans la vie publique, elle pense que les approches sociologiques, et anthropologiques, comme celles d'autres sciences sociales, sont essentielles pour l'étude des aspects personnels et publics du phénomène. En effet, l'auteure attire l'attention sur la dimension « ample » de l'islam contemporain, pour dire qu'une seule discipline, ou une seule approche, n'est pas à même de comprendre et d'analyser la complexité de l'islam contemporain dans ses significations, ses usages et ses pratiques. Car **«comprendre l'islam contemporain signifie analyser des praxis qui réinterprètent et réactivent la religion islamique pour façonner la vie subjective, publique, et politique des musulmans»²⁰⁴.**

Le « retour du religieux », selon l'auteure, prend la forme d'une « **revalorisation de l'âge d'or de l'islam** ». Le présent du processus de l'islamisme, qui s'impose sur la scène publique internationale, revendique sa modernité en s'inspirant du passé et en renouvelant l'époque de l'islam « renaissant ». L'islam contemporain impose sa modernité en la confrontant aux valeurs occidentales et en s'appuyant sur le registre de la source de l'islam par ; **«les narrations du**

²⁰² *Ibid.*, p. 419.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 420.

Coran et l'imitation du Prophète» qui «servent d'exemples et guides pour régler la grammaire des "bonnes" conduites pieuses au quotidien et pour trouver le droit chemin dans la vie moderne»²⁰⁵.

Parlant de l'émergence récente de l'islam sur la scène de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord, N. Göle considère qu'il ne s'agit pas d'un retour du religieux, mais plutôt d'une alternative au projet culturel et politique de l'Occident proposant une autre logique de la modernité. L'avènement de l'islam sur la scène de l'Occident moderne n'est pas, selon elle, un simple mouvement religieux, mais l'expression d'une confrontation politique avec le modèle culturel occidental, une volonté de « **distinction culturelle** » par laquelle l'islam fait « **son entrée sur la scène historique du présent** »²⁰⁶. Elle remarque que les sciences sociales appréhendent l'islam sous trois angles : la mondialisation, la sphère publique et la question du genre, pour conclure que la rencontre entre l'islam et les sciences sociales engendre une mutation tant au niveau de l'islam que de ces sciences, sous l'effet des influences réciproques entre les deux.

L'étude de l'islam s'impose dans le débat des sciences sociales par **sa mondialisation**²⁰⁷, par sa **visibilité dans la sphère publique**²⁰⁸ et par la **question du genre**²⁰⁹. N. Göle évoque deux exemples : le port du voile dans les écoles et la publication des caricatures du prophète Mohamed par un journal danois. Ces deux événements déclenchent un débat de société en Europe et mettent les valeurs culturelles de la démocratie occidentale en question. « **L'islam contemporain fait "scandale" car il touche au socle de la modernité, tel que les sociétés libérales et occidentales le définissent aujourd'hui** »²¹⁰. Par le biais de l'affichage des signes religieux, le port du voile dans les écoles publiques en France, l'islam revendique la différence culturelle et le partage du même espace public. « **Les valeurs qui régissent l'ordre public (le sécularisme, la tolérance religieuse) et celles qui relèvent de la sphère privée ou personnelle (statut de la femme, foi religieuse) se sont confrontées les unes aux autres, puis renégociées,**

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 420.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ Selon GÖLE : il n'est plus enclavé dans l'Etat-Nation, Iran, ni dans une région du monde, Moyen Orient), il n'est plus limité géographiquement ni politiquement "il se propage à l'échelle mondiale"

²⁰⁸ Selon N. GÖLE ; l'islam évoque un débat de société en Europe par la visibilité religieuse dans la vie publique.

²⁰⁹ L'islam met en avant la question du genre pour exprimer une nouvelle subjectivité islamique et cherche ainsi à combattre les valeurs occidentales de la modernité.

²¹⁰ GÖLE Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », *Op cit.*, p. 420.

entraînant ainsi un déplacement des frontières entre le public et le privé, entre l'islam et l'Europe»²¹¹.

Dans la perspective interculturelle, l'histoire de l'immigration et la proximité de l'altérité, **« la question de l'islam n'est plus une affaire réservée aux sociétés musulmanes, mais une question qui s'adresse aussi aux sociétés européennes, à la définition qu'elles donnent aux valeurs de la modernité »²¹²**. L'auteur a défini la mondialisation en tant que raccourci du temps et de l'espace entre le soi et les autres, les « modernes » et les « indigènes », les colonisateurs et les colonisés. Ces raccourcis rapprochent les cultures, les pays et les personnes, mais **« sans toutefois créer une meilleure entente, un nouveau consensus pour vivre ensemble »²¹³**. La mondialisation est analysée comme source **« de nouvelles frictions et heurts, engendrés par cette proximité transversale inédite entre les différentes cultures, religions et nations »** ; elle précise que **« cette proposition est aussi valable pour l'islam »²¹⁴**.

L'impact de l'islam contemporain sur les études des sciences sociales est considérable. En commençant par l'histoire des études islamiques, qui se limitaient à l'élaboration du mode de mobilisation populaire autour de l'idéologie islamique, N. Göle considère que l'islam a pris une dimension plus large dans les études sociales. L'islam contemporain est étudié et analysé en tant qu'« islam mondialisé ». L'avènement et la propagation du *jihadisme* d'Al-Qaïda illustrent cet islam mondialisé sur la scène internationale. Les attentats du 11 septembre représentent un tournant qui traduit la « **logique transnationale** » de l'islamisme. **« Si l'empreinte du mondial se retrouve dans la logique de l'action terroriste ou dans les trajectoires des terroristes, elle s'illustre encore plus par l'irruption de l'islam dans la politique et sur le territoire américains »²¹⁵**.

L'islamisme contemporain concerne les différentes nations ainsi que les différentes obédiences de l'islam, en tant que référence, un idéal de la communauté des croyants. Sa mondialisation se manifeste par une **« sorte de promesse d'une appartenance à l'échelle mondiale ou transnationale »²¹⁶**. Cet islam contemporain ignore la différence, voire la discorde,

²¹¹ *Ibid.*, p. 421.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ *Ibid.*

entre les obédiences (chiite, sunnite) et les intérêts nationaux, et participe à la « **production d'un imaginaire commun** ». Cette invention, ou réinvention, d'un imaginaire commun prend sa forme à travers la visibilité, la propagation et le partage des micro-pratiques, des actes performatifs. « **La mondialisation accélère l'élaboration d'un lien « imaginaire », ou sa promesse, unissant la communauté des musulmans, la création d'un sentiment d'appartenance virtuelle entre eux mêmes s'ils ne se trouvent pas dans un même espace communautaire, confessionnel ou national** »²¹⁷. La reconstruction de cet imaginaire collectif se traduit par un lien « inventé » qui se conjugue par « **la sororité** » entre les femmes voilées ou la « **fraternité** » entre les martyrs²¹⁸.

Toutefois, la construction de l'imaginaire collectif ne se concentre pas sur une idéologie rigide, échappant à la représentation politique et médiatique des intellectuels ; « **il s'incarne dans les performances personnelles et religieuses, qu'elles soient de l'ordre du sacrifice de soi ou de la représentation pieuse de soi** »²¹⁹.

L'islam devient public dans un espace public occidental. N. Göle considère que l'émergence et la visibilité de l'islam sur la scène publique européenne est à l'origine d'un débat sociétal, et déclenche une controverse au sujet de la sécularisation de l'espace public et la liberté de croyance. Cette visibilité publique « **devient décisive pour comprendre les modes d'interactions avec l'ensemble des citoyens européens. L'islam participe ainsi à la formation d'un public transnational et européen sans se créer pour autant des références communes et démocratiques d'un vivre ensemble** »²²⁰. L'irruption de l'islam sur la scène publique européenne n'est pas intégrée dans une vision démocratique qui respecte la citoyenneté et la tolérance de la différenciation. Le partage du même espace public, ou bien la naissance de ce public transnational, approfondit les clivages : « **il met à proximité des publics nationaux, des codes culturels et des référents religieux tout en amplifiant leurs différences par une mise en scène de celles-ci à travers des clichés ou des images caricaturales** »²²¹. Dans le contexte de la mondialisation, la sphère publique se caractérise par la circulation plus que par la médiation²²². Ainsi l'interaction entre Occident et islam, se détermine en terme

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*, pp. 422-423.

d'interpénétrations et d'interconnexions, (pour reprendre les termes de l'auteure), par **«les heurts, les malentendus, les affrontements qui se jouent à l'échelle transnationale»²²³**.

N. Göle propose l'ouverture de nouvelles perspectives dans les études sociales de l'islam, mentionne les aspects sociaux et personnels ainsi que culturels qui régissent les relations entre l'individu et la société. L'auteure montre la faillite de la « modernité » en rapport avec la question de la sécularisation et l'importance accordée au temps présent marqué par le « retour du religieux » et sa résistance face à la modernité : **« Les deux piliers sur lesquels le récit de la modernité s'est construit, à savoir la sécularisation et le privilège donné au temps présent, se trouvent donc affaiblis par le retour concomitant du religieux et du passé»²²⁴**.

Dans les pays occidentaux, le projet de la modernisation, surtout en ce qui concerne la laïcité, se trouve en difficulté face au retour à la religion. Simultanément, dans les pays musulmans qui ont connu une période de modernisation marquée par la sécularisation, l'avènement du religieux se manifeste par le retour au passé et à un certain « âge d'or » de l'islam. Ce retour est **« à la fois "re-juvénalisé " par l'adhésion d'une population jeune, urbaine et éduquée, et féminisé par la présence de jeunes filles et jeunes femmes qui se revoient depuis les années 1980»²²⁵**.

Le religieux dans la culture islamique, par fondation ou par invention, est sexué. Ainsi, **« la question de la femme est au cœur de ces conflits entre l'Europe et l'islam»²²⁶**. L'islam « modernisé » propose une autre version de la modernité à travers le statut de la femme et la différence entre les sexes. En Occident, la modernité se définit par l'égalité des sexes et un certain usage du corps. L'accent est mis sur les principes fondamentaux de l'émancipation de la femme (droit à l'avortement et à la contraception qui ont cristallisé la libération de la femme de la chaîne de la différence biologique). Le féminisme n'a pas changé seulement les rapports entre les sexes mais aussi le rapport de la femme à son corps. La femme s'est libérée à travers la valeur accordée à son corps ; **«ce processus est aussi synonyme de l'entrée du corps de la femme dans la spirale d'une sécularisation accélérée où la culture du "souci de soi", du "se**

²²² GÖLE Nilüfer définit la sphère publique dans le contexte de mondialisation comme suit : «(...) à l'âge de la mondialisation, la sphère publique privilégie la circulation plutôt que la médiation (politique, intellectuelle ou artistique), l'image plutôt que le texte, l'affectif et le performatif plutôt que le rationnel et le discursif. Les symboles, les images, les caricatures voyagent ainsi plus vite que les mots, interpellent l'imaginaire et l'inconscient individuels et collectifs, se propagent en intensifiant leurs sens et leurs réception », *Ibid.*, p. 423

²²³ *Ibid.*, p. 423.

²²⁴ *Ibid.*, p. 420.

²²⁵ *Ibid.*

²²⁶ *Ibid.*, p.424.

faire plaisir” du “s’occuper de son corps” montre que le corps est devenu le lieu du culte non seulement de la liberté mais aussi du néo-libéralisme»²²⁷.

La liberté de la femme s’est imposée au cœur de la modernité en Occident et partout où la modernisation a fait des progrès importants. Le courant du féminisme a déplacé le curseur de la nature à la culture. La disposition d’administrer le biologique et de manipuler le corps par « **la contraception et l’avortement hier, le « genetic engineering » aujourd’hui, font passer la reproduction de l’univers de la contrainte naturelle à celui du choix personnel et déplacent donc le curseur de la nature à la culture**»²²⁸. La femme occidentale se libère du consensus du sacré et du religieux, s’accroche et croit beaucoup plus à l’innovation scientifique. Or, dans les sociétés musulmanes, la référence au religieux persiste dans les pratiques individuelles ainsi que collectives, prend parfois la forme d’attitudes hostiles vis-à-vis de l’innovation scientifique. Le corps de la femme continue à jouer le rôle d’élément d’ancrage dans l’identité culturelle de l’islam.

Le débat sur le voile s’inscrit, également, dans le temps de la modernisation du monde arabe. Depuis l’âge de la renaissance des pays musulmans, il s’impose, persiste, et résiste comme un objet de conflit. La question de la femme suscite un débat permanent et inépuisable. Son statut social et sa place au sein de la société sont l’objet d’interrogations qui se renouvellent à travers des configurations multiples. Des clivages au sujet du rôle social de la femme, comme partenaire active dans la vie en société, et de son statut de gardienne de la spécificité culturelle et des traditions séculaires, structurent le débat depuis des siècles. La controverse au sujet de la femme porte aussi sur la gestion de son corps et sa visibilité. La question des réformes concernant l’éducation et le travail n’est pas sans rapport avec celle du corps et son voilement. Après une période où le dévoilement a progressé, nous assistons, depuis les deux dernières décennies du XX^{ème} siècle, au revoilement de la femme.

Dans ce contexte, H. Kassab-Hassa s’est intéressée au phénomène du port du voile en Syrie, un pays arabe et majoritairement musulman, qui a connu une certaine « évolution » sur le plan du statut de la femme dans l’espace public. Elle s’interroge sur les raisons qui amènent des jeunes filles au début du troisième millénaire à remettre le foulard que « **leurs mères et grands-mères avaient rejeté : « Qu'est-ce qui les pousse à adopter cette tenue qui connote pour**

²²⁷ *Ibid.*, p. 425.

²²⁸ *Ibid.*, p. 425.

l'ancienne génération l'obscurantisme religieux, le conformisme et l'anti-modernisme ? »²²⁹.

L'auteure remarque que la catégorie d'âge la plus visée par le port du voile oscille entre 15 et 35 ans, et constate que le recours à la religion est une dimension du changement. Elle attribue l'engagement religieux des jeunes filles à des raisons très complexes : le vide idéologique dans la région, la fragilité psychologique des jeunes et le sentiment de culpabilité. L'engagement religieux peut être la conséquence du conflit des générations pour la catégorie des femmes d'un niveau intellectuel élevé. Les mères de cette catégorie sont considérées comme trop « occidentalisées » par rapport à leurs filles. Les médias jouent également leur rôle dans la mesure où ils offrent une tribune permanente aux prédicateurs religieux qui concentrent leurs discours sur le *hijâb*. Depuis l'installation des chaînes satellitaires financées par le « pétrodollar »²³⁰, le nombre de conversions a augmenté d'une manière sensible²³¹.

R. Boukrâa propose de distinguer entre les sociétés islamiques qui n'ont pas vécu de rupture par rapport au port du voile, telles que **« l'Arabie saoudite, l'Afghanistan ou le Yémen et, dans une moindre mesure l'Iran qui a connu malgré tout un épisode de modernisation superficielle »**, et les pays qui ont vécu des mutations idéologiques et comportementales, tels que **« l'Égypte, la Tunisie où le dévoilement était assimilé à une libération de la femme »**²³².

L'auteur considère que l'Etat-Nation, en Tunisie, adoptant un discours moderniste, essentiellement envers la femme, se trouve confronté à une vague de voilement et **« ne comprend pas ce paradoxe, à savoir que la femme que l'on désire libérer est mue par le désir de “s'enchaîner” »**²³³. L'auteur estime que l'ampleur qu'a pris le voile provient plutôt de sa visibilité plus que de son poids réel : **« il n'y aurait pas de femmes voilées dans l'absolu mais il y a plus de femmes voilées qui investissent l'espace public »**²³⁴. Il renvoie l'émergence du voile à une catégorie de femmes qui appartiennent, dans la plupart des cas, à des familles d'origine rurale et conservatrice. Par ailleurs, le voilement des femmes trouve son essor dans leur investissement massif de l'espace public ; ce qui en change la signification. R. Boukrâa

²²⁹ KASSAN-HASSA Hanan, *Corps de femmes, regard d'hommes*. www.babelmed.net, consulté le 26 décembre 2009, vérifié le 23 mai 2013.

²³⁰ Le terme est utilisé par l'auteur Hanan Kassab-Hassa www.babelmed.net

²³¹ *Ibid.*

²³² BOUKRAA Ridha, *Hammamet : études d'anthropologie touristique*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2008, p. 230.

²³³ *Ibid.*, p. 231.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 231-232.

remarque : **«On débouche dès lors sur un oxymore : le voile est signe de modernisation et non de régression conservatrice. C'est la société conservatrice rurale non atteinte par le message de la culture de la modernité qui apparaît voilée. En effet, ce message de la culture de la modernité s'affaiblit de plus en plus [...]»²³⁵**. Il voit dans l'évolution des sociétés musulmanes qui connaissent une urbanisation de masse, dans un contexte de faiblesse idéologique du modèle culturel moderniste, une explication de ce paradoxe : **«la spécificité actuelle du phénomène et de l'émergence de ce qu'on appelle désormais la modernité religieuse»²³⁶**.

Cette modernité religieuse fait que **«le conservatisme exprimé par l'adoption du voile ne revient guère sous sa forme originelle, locale. C'est qu'il se mondialise dans la mesure où il participe d'une logique nouvelle, celle de la mondialisation qui affecte l'ensemble des pays de manière sensiblement similaire. D'abord il se décline d'une manière différente en *Khimar, hijab, borqua*. Mais en même temps il s'unifie dans la palette de ces déclinaisons qui se trouve dans un même pays. Ensuite il s'oriente dans les pays du Maghreb. Le législateur tunisien interdisant le Hijab, le considère comme *zei taifi*, tenue confessionnelle étrangère à la tradition locale. En effet le style s'inspire de la Syrie, de l'Égypte, de l'Afghanistan. Il n'a rien à avoir avec le style du voile traditionnel local comme par exemple le *haïk* en Algérie ou le *sefseri* en Tunisie»²³⁷**.

L'auteur propose une lecture du voile à partir d'une corrélation entre le local et le global, considérant à ce propos que le voile au Maghreb prend l'allure d'une mode vestimentaire importée de l'Orient. Ce phénomène de voile **«comme tout phénomène de mode, comporte un certain mimétisme, une contagion rampante que favorisent les moyens de communication satellitaire arabes qui supplantent comme référent culturel, les instances d'orientation et de contrôle nationales et territoriales»²³⁸**.

Le voile est considéré comme un phénomène de mode, mais aussi une manière de vivre en société accompagnée d'une vision de vie. Il s'agit **«des tenues, qui sont aujourd'hui à la mode dans les milieux urbains, s'accompagnent de manières ordinaires ou ostentatoires d'être en société. Le bricolage vestimentaire est langage d'une revendication esthétique incarnée par les individus et des générations partageant un ethos et une vision du monde où**

²³⁵ *Ibid.*, p. 231.

²³⁶ *Ibid.*, p. 232.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 232-233.

²³⁸ *Ibid.*, p. 233.

le politico-religieux n'est pas nécessairement de mise ; et lorsque c'est le cas, le religieux n'est pas nécessairement de mise ; et lorsque c'est le cas, la religion se fait l'expression d'une polyphonie sociale enrobée d'identité culturelle. C'est dans ce sens que les “nouveaux voiles” ne sont pas que des signes religieux ou politiques»²³⁹, soutient M. Kerrou.

Le port du voile s'inscrit dans une logique sociale qui réaménage la division sexuelle de l'espace et le réagencement du rapport homme/ femme. Il **«assure alors une certaine liberté et protège la femme des regards et des convoitises des hommes tendant vers le contrôle de l'espace public conçu en tant qu'espace "naturellement" masculin et moralement dangereux et dégradant pour la femme»²⁴⁰**.

Notre approche aborde le port du voile en rapport avec l'islam « mondialisé »²⁴¹. En effet, le contexte tunisien ne peut être compris hors de ses connexions transnationales, voire, globales du phénomène et de l'islam politisé. La diversité terminologique et sémantique concernant cet objet met en question les définitions du voile, son fonctionnement, ses usages et ses visées en rapport avec les politiques des Etats-Nations, la question de l'intégration, le multiculturalisme, la migration, la laïcité, le récit de la modernité ainsi qu'avec la question du genre. La littérature relative à cet objet se diversifie davantage tout en s'inspirant de la dynamique de ce phénomène et de ses reconfigurations potentielles pour engendrer de nouveaux sens. Notre approche du voile, concentrée sur le contexte tunisien, tient à mettre en avant le vécu du corps voilé, la manière selon laquelle les femmes tunisiennes adhèrent à la pratique et se conforment à la norme du voile dit religieux.

Nous préférons parler d'« expérience » du port du voile dit religieux, que ce soit sur un plan individuel ou collectif, du vécu de cette pratique par des femmes tunisiennes. Nous voulons comprendre comment l'apprentissage de vivre le voile découle d'une reconfiguration des perceptions du corps, de l'image de la femme et de la religion. Les pratiques corporelles et les images véhiculées sur le rapport de la femme à la religion sont approchées comme un indicateur parmi d'autres du changement social. Ce processus du changement semble être à l'intersection du vécu local et des faits internationaux. Plusieurs aspects s'entrecroisent et contribuent dans la construction de la réalité du port du voile, dit religieux, en Tunisie. Nous nous arrêterons sur les

²³⁹ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, op cit, p. 46.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

²⁴¹ GÖLE Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Op.cit., 2005.

perceptions du corps, tout en essayant de dessiner les seuils de passage du profane au sacré au niveau des représentations.

CHAPITRE III : Le voile entre conformité sociale et affirmation de la différence

I. Echelles d'évaluation et significations du voile « religieux »

Pour étayer notre hypothèse de départ, considérant le voile comme un phénomène plus social que religieux, nous prendrons en compte deux paramètres : les échelles d'évaluation des représentations relatives au port du voile, d'un côté, et les différentes significations accordées au voile, d'autre part. L'analyse des discours des interviewées dévoile des significations multiples, voire contradictoires, entre ce qu'on peut considérer comme significations de « surface » et significations « profondes ». Nous entendons par signification de surface les réponses données par les interviewées qui tiennent compte de l'attitude valorisée par le sens commun. Quant aux significations profondes, elles concernent ce qui est incorporé par les acteurs et qui n'est pas considéré comme socialement valorisant mais qui est déterminant dans leur choix.

1. Le voile comme obligation religieuse

Les représentations sociales relatives au voile relèvent de deux conceptions. L'une procède du registre des normes religieuses ou du sacré, voire du spirituel ; l'autre renvoie à l'ordre social, au monde profane, au niveau interactionnel en société.

Dans le discours des interviewées, la signification donnée au voile relève le plus souvent du registre des réponses « étudiées ». Le « devoir » religieux est l'élément déterminant dans des réponses comme celle-ci : **« Ah non ! Mais c'est évident qu'il est religieux ! En plus il y a une sourate claire et nette qui parle du *hijâb* ! Normalement, lorsque tu acceptes l'islam, tu ne peux pas négocier en disant, par exemple, voilà je fais ma profession de foi (*n'chahhid*) mais je ne prie pas, ou je prie mais je ne jeûne pas ou encore je fais le jeûne mais pas la prière ! (...) Ou bien tu acceptes tout ou tu laisses tomber ! Il y a des sourates très claires sur le *hijâb* ... ; il y a aussi des *hadiths* sur le *hijâb* bien clairs. Je les ai lus et j'en suis convaincue »**²⁴².

²⁴² Jeune fille, âgée de 34 ans, fiancée, assistante universitaire, architecte, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier des Berges du Lac.

Le terme « obligation » (*fardh*) revient souvent au sujet du voile et de son statut religieux. Le mot voile fonctionne comme un symbole d'une conduite respectueuse du religieux dans la majorité des réponses recueillies. Le porter est considéré comme une application d'une prescription religieuse intangible ou /et une obéissance à la volonté divine. Les premières réponses données tiennent à mentionner la « conviction » des femmes converties au voile dit religieux, comme pour dire que personne ne le leur avait imposé ou pour justifier leur choix. Certaines nous ont demandé si pour nous le voile n'est pas une obligation religieuse pour affirmer, sans attendre notre réponse, l'évidence de son caractère incontestablement obligatoire et religieux.

Par ailleurs, dans l'échelle de valorisation relative à l'objet de notre enquête nous pouvons distinguer trois constituants du noyau central de la représentation du voile, en tant qu'objet religieux : Le premier correspond à l'identification du voile comme un pilier de l'islam. Le deuxième à trait à la foi. Le troisième constituant renvoie à l'amour de la divinité.

La définition du voile en tant qu'obligation religieuse prescrite à toute femme musulmane est présentée comme une évidence, même pour celles qui lui donnent d'autres significations, ou qui ont d'autres raisons pour s'y convertir. Les échelles d'identification de cet aspect « religieux » de l'objet se traduisent dans les images et les informations intériorisées. Pour les unes, le voile s'associe à la prière et constitue son équivalent. Le voile est le corollaire de la prière, en d'autres termes, son autre face sans laquelle la première ne remplit plus sa fonction.

Une jeune fille dit : **«Le *hijâb* et la prière sont la même chose pour moi. Le *hijâb* a la même valeur que la prière, ce qui veut dire qu'on ne peut pas prier sans porter le *hijâb*. Pour moi il est inconcevable qu'une femme puisse dire "je suis musulmane et je n'applique pas les piliers de l'islam" ! »**²⁴³

Une autre ajoute : **« Il est inconcevable de prier et de garder sa tête nue ! (...) Personnellement, j'ai mis le voile (*t'hajjibt*) dès que j'ai commencé à prier. Je n'enlève mon foulard que si je suis chez moi, avec ma famille. Je ne garde ma tête découverte que si je suis avec mes frères. Dieu ne nous a pas ordonné de mettre le foulard devant nos pères et frères »**²⁴⁴.

²⁴³ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, issue d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

²⁴⁴ Jeune fille, âgée de 40 ans, analphabète, aide ménagère permanente, issue d'une famille pauvre, résidant à Mégrine.

D'autres interviewées vont, plus loin, en considérant le voile comme l'un des piliers de l'islam, et en se persuadant qu'il a la même importance que ces piliers : **«C'est comme si tu pries ou tu jeûnes ...C'est exactement la même chose ! (...) C'est une obligation (*faridha*)!»**²⁴⁵

Le port du voile est vécu comme une manière de prouver sa croyance, d'attester sa foi. C'est une faveur accordée aux bonnes croyantes que Dieu a « favorisées » en leur demandant de le porter comme signe d'adhésion à sa religion : **«Dieu, tout puissant, a honoré (*akrama*) la femme musulmane par son voile»**²⁴⁶.

Le port du voile est aussi présenté comme une reconnaissance de la suprématie d'Allah. Certaines le considèrent comme un « droit » ou une « vérité » (*haqq*) et « devoir » « *wâjib* » auquel personne ne peut se dérober. C'est ainsi qu'une jeune femme remarque : **« C'est comme si tu te moques de Dieu (...) Pardon, mon Dieu ! C'est comme si tu veux le tromper ou tu te comportes en hypocrite»**²⁴⁷.

Le port du voile est également perçu comme une preuve d'amour envers Dieu. Cette perception donne au port du voile une dimension spirituelle le considérant comme un objet sacré qui permet à celle qui l'adopte de nouer une relation « solide » avec le divin. Il semble être, pour certaines, une forme de sacrifice en ce qu'il est une contrainte nécessaire pour satisfaire Dieu. Le voile vêtement sert, par cette donne de spiritualité et de sacrifice, à distinguer les femmes converties de celles qui ne le sont pas. Pour certaines, la conversion est une mise à l'épreuve pour les dites « vraies musulmanes ».

La dissimulation des formes et de la peau transmet, pour les partisans, la grammaire d'une spiritualité, un langage symbolique traduisant un rapport particulier au sacré. La conversion au voile est comme un échange avec le divin : Le corps couvert est un don de la fidèle appelant un contre-don ; on le sacrifie au nom de l'amour suprême et, en contre partie, on aura la paix et la promesse de la vie éternelle au paradis.

Cette idée est ainsi exprimée par une jeune fille qui met l'accent sur l'aspect spirituel : **«Le voile c'est le respect. On le porte pour satisfaire Dieu (*'alâ khâtîr rabbî*). C'est un devoir (...) C'est Dieu très puissant qui nous l'a prescrit. Il nous oblige à le porter (...).**

²⁴⁵ Jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

²⁴⁶ Jeune fille, âgée de 23 ans, étudiante, résidant à Cité Ettadhamoun, issue d'une famille pauvre.

²⁴⁷ Jeune femme, âgée de 30 ans, mère d'un enfant, assistante universitaire, doctorante en techniques de l'art, issue d'une famille aisée, résidante à El Manzeh 9.

Mais le voile n'est pas seulement le fait de couvrir la tête. Il faut aussi des vêtements amples ! Sinon, quelle est la différence entre la femme voilée et celle qui n'est pas voilée ? Ce n'est pas seulement le fait de se couvrir ! Il faut aussi que tu portes des vêtements amples qui ne montrent pas tes formes, (...) les formes de ton corps !²⁴⁸. Une autre précise : **« J'ai porté le voile pour satisfaire Dieu ! »**²⁴⁹

Le voile est présenté comme une obligation parce qu'il **« est prescrit par le Coran : C'est la parole de Dieu ! »**, à laquelle il faut obéir sans aucune interprétation ou discussion. Pour certaines femmes voilées, « tout ce que Dieu dit est sagesse indiscutable ». Cependant, certaines précisent qu'il n'est pas toujours possible d'obéir aux injonctions divines. Ainsi, une jeune femme dit : **« Je n'ai pas de sens à donner au voile (...) C'est Dieu qui a dit que le voile est une obligation, c'est Lui ! Moi je n'ai rien à dire (...) Mais, nous, nous ne pouvons pas porter le voile "religieux" (shar'î) dans notre pays conformément à ce qui est exigé ! »**²⁵⁰

La croyance en la parole de Dieu est strictement liée au sens de la gratification (*thawâb*) et du châtement (*'iqâb*). Cependant, la peur du châtement vient après le désir de satisfaire Dieu et mériter sa récompense. Gagner la vie éternelle, « la vie la plus durable » selon l'expression des femmes voilées, avoir sa place au paradis, constitue l'objectif de ses femmes. L'observation des obligations prescrites dans les versets coraniques est une manière de garantir la paix dans les « deux vies », « ici-bas et dans l'au-delà » (*fî al-dunyâ wa fî al-'âkhira*). Cependant la conversion au voile n'est pas à la portée de toutes les femmes ; seules les « vraies croyantes » auront l'honneur de le faire. Certaines se sentent fières d'être choisies parmi les femmes dont Dieu est satisfait.

Présenter le port du voile comme une obligation religieuse évidente est une constante chez toutes les femmes enquêtées. Néanmoins, certaines femmes instruites ont un discours plus construit. Elles essaient de soutenir leur propos par toutes sortes de justifications, d'arguments présentés comme des preuves irréfutables. Leurs manières de représenter le voile révèlent une intériorisation d'une autre signification en rapport avec le sentiment d'une identité musulmane «menacée». Le port du voile fait partie de la défense de l'islam diabolisé par ses ennemis. Son port assumé par des femmes instruites représente, selon elles, une alternative à l'image

²⁴⁸ Jeune fille, âgée de 27 ans, technicienne supérieure, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

²⁴⁹ Jeune femme, âgée de 35 ans, mère de deux enfants, mastère en sociologie, surveillante de secondaire, issue d'une famille modeste, résidant à Mourouj 3.

²⁵⁰ Jeune femme, âgée de 43 ans, mère de cinq enfants, niveau secondaire, couturière, d'une famille modeste et résidante à Sidi Thabet.

médiatique de la religion musulmane caricaturée comme une religion de fanatiques, terroristes et ignorants. Porter le voile relève donc d'une stratégie d'identification et de défense de la religion contre ses détracteurs.

Tout en revendiquant la fonction spirituelle du port du voile comme un lien entre la croyante et Dieu, et sans que ce soit dit explicitement, les interviewées n'excluent pas d'autres fonctions. Plusieurs d'entre elles évoquent un sentiment d'apaisement intérieur et d'équilibre psychologique consécutif à la conversion au port du voile. Ne peut-on pas voir là l'indice de préoccupations profanes liés aux rapports de genre ou à l'image de la femme dans la société ? L'idée que la société a « déserté » la religion et s'en est « éloignée » revient constamment dans les discours. L'Etat est accusé d'avoir séparé la femme de sa religion. Du coup, porter le voile participe, pour certaines femmes enquêtées, de la réconciliation de la société avec Dieu dans ce domaine.

Ainsi, le rapport à la religion est perçu comme un lien « direct » au sacré sans rapport avec l'égalité ou l'inégalité entre homme et femme. La manière de penser la différence entre les sexes est très peu développée. Du coup, l'homme est quasiment absent dans le discours porté sur le rapport à la religion. La question se comprend dans la logique de la complémentarité des deux sexes, dans laquelle la « spécificité » féminine trouve sa grammaire dans un répertoire spirituel. En effet, le rapport « genré » se lie à partir de deux registres : le premier est fondamentalement lié à l'engagement envers le sacré et la vie éternelle ; le deuxième est un engagement profane dans lequel le rapport avec l'homme (quel que soit le lien avec lui) est négociable et subordonné au premier, du moins dans le discours.

Les significations centrales relèvent de la chasteté et de la vertu de la femme convertie. La conversion au voile est un travail sur soi par lequel la femme espère atteindre une situation meilleure. Les informations stockées sur l'objet-voile et la manière par laquelle ces données sont gérées, sont différentes d'une femme à l'autre. Dans sa perception idéalisée, il est présenté comme un salut. Bien que le terme « obligation » (*fardh*) le traduise comme une contrainte, la manière de l'intérioriser exprime le contraire pour certaines. Il se transforme en acte volontaire et en motif de fierté.

Cependant, ce devoir dit « religieux », selon la majorité des personnes interviewées, est à relativiser à plusieurs niveaux. D'une part, le sens du sacré varie d'une femme à l'autre ; d'autre part, le sacré est représenté sous plusieurs formes et symboles. Les zones muettes dévoilent l'aspect profane et le vécu du voile loin du caractère individuel du rapport avec le sacré.

2. Le voile comme prescription sociale et matrice de l'ordre moral

Parmi les significations sociales les plus revendiquées, relevant de la zone muette, nous trouvons la notion du respect. Le sens du « respect » est la dimension cachée de l'ordre social et des codes de conduite en espace public. La fonction du port du voile, dans sa dimension profane, est d'établir un rapport entre homme et femme basée sur un système normatif précis. Cette signification nous réfère à la définition que donne D. Jodelet des rapports entre représentations et conduites sociales lorsqu'elle dit : **« On reconnaît généralement que les représentations sociales, en tant que système d'interprétation régissant notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales. De même interviennent –elles dans les processus aussi variés que la diffusion et l'assimilation des connaissances, le développement individuel et collectif, la définition des identités personnelles et sociales, l'expression des groupes, et les transformations sociales»²⁵¹.**

La distinction entre la morale religieuse et la morale sociale, précisément entre les systèmes normatifs relevant des deux champs, est plus au moins artificielle. La plupart des interviewées confondent les deux niveaux et apportent d'autres distinctions et typifications.

La convertie au voile dit religieux est généralement considérée comme un « idéal type » de la femme musulmane. En effet, elle est l'objet de jugements relatifs à sa conduite et à son comportement vestimentaire plus que ne l'est la non voilée. Dans ce sens, le voile est perçu comme régulateur de tensions, un compromis visant à réactiver la « normalité » de la société traditionnelle, voire la conformité de la conduite féminine avec l'ordre de cette société, traçant les seuils entre le féminin et le masculin par référence à un registre religieux.

La prescription du port du voile, telle que la considèrent les femmes interviewées, a une fonction sociale concrète. L'objectif derrière la crainte de commettre le péché est d'éviter la transgression des normes sociales concernant l'accès à l'espace public. Si l'aspect religieux a comme fin le salut éternel par l'accès au paradis, l'aspect social renvoie à des fins de réglementation sociale. La fonction du voile se focalise sur la manière de régler la conduite des femmes et de codifier la communication entre les deux sexes. Dans ce sens M. Ben Salem dit : **«La notion d'égalité des sexes chez les femmes voilées, en adéquation avec les valeurs islamiques, se limite à la sphère morale. L'égalité avec les hommes revendiquée par ces femmes est tributaire du respect qu'elles leurs inspirent. Celle qui accepte cette distribution des rôles sociaux, reconquiert la place honorifique qui lui a été dévolue dans le Coran et**

²⁵¹ JODELET Denise, *Op cit.*, pp. 36-37.

s'impose comme la salvatrice des valeurs sociales, garantissant l'équilibre de la société, en se consacrant à l'éducation des générations futures et en préservant sa chasteté»²⁵².

La femme voilée est perçue comme « responsable » de l'ordre social ; on lui attribue un rôle actif dans les interactions sociales entre les sexes. Elle se fait doublement culpabiliser : pour le rôle qui lui est attribué dans le jeu de la séduction, et pour son statut de gardienne de la moralité de la société entière. Ces deux formes de culpabilisation sont en rapport direct avec le sens et la pratique du port du voile dit religieux en rapport avec le divin et avec le salut éternel, mais aussi avec son rôle social. Nos informatrices mettent aussi l'accent sur la valorisation de la femme voilée du point de vue de ces dimensions. Le discours est alors général et impersonnel. Les images du voile ont trait à la conduite en société dans laquelle la femme voilée est appelée à « faire bonne figure », pour reprendre l'expression d'E. Goffman. L'intériorisation de l'image de la femme voilée en tant que femme «exemplaire » dans sa conduite est illustrée par des expressions qui se répètent telles que : **« le respect », « la dignité de la femme », « la chasteté », « la vertu », « le respect de soi », « le respect du foulard qu'elle porte », « la prise en considération de l'habit », « la peur de Dieu », « elle doit honorer ce qu'elle met sur sa tête. », « elle doit donner l'exemple », « quelle est la différence entre celle qui porte le voile et la non voilée ? », « qu'elle l'enlève si elle n'est pas capable de l'assumer ! », « les voilées ne sont pas toutes voilées », etc.**

La réglementation des rapports de genres constitue la finalité du voile du point de vue de sa dimension profane. La femme voilée constitue le prototype de la « bonne croyante », de la « femme respectable ». Elle est perçue comme l'idéal type du modèle de femme. L'idée partagée, par toutes les informatrices interrogées, est qu'elles sont passées à une situation meilleure. De ce fait, elles se sentent doublement engagées. Le premier engagement est en rapport avec le divin, réconciliation avec le religieux en termes de retour à la foi et de soumission à Dieu, par la peur de son châtement et la quête du salut éternel. Le second engagement doit se traduire en conduite sociale, à travers la contribution au rétablissement de l'ordre social où la femme doit « faire bonne figure ».

Le voile est présenté comme un habit confessionnel assujéti à des normes rigoureuses. Bien que ces normes ne soient pas les mêmes pour toutes les interviewées, l'utilité de l'habit est admise par toutes comme un moyen de réglementer les mœurs. Le port du voile exige des converties une « bonne conduite » pour honorer l'habit qu'elles portent. Une jeune femme,

²⁵² BEN SALEM Maryam, *Op cit.*, p. 67.

exprimant son point de vue quant à la manière de se comporter en public, dit : « **Il faut que je donne une valeur à l'habit que je porte, un point et c'est tout ! (...) Encore, je me sens concernée par le sort de ma religion ! (...) Soucieuse de respecter l'habit lui-même, je ne supporte pas que quelqu'un le salisse !** »²⁵³

L'intériorisation du caractère religieux du voile incite, parfois, certaines femmes à intervenir contre celles qui ne respectent pas son statut confessionnel. L'informatrice précédente, reprend son argument pour justifier son propos. Elle dit : « **Une fois j'ai vu deux filles accompagnées de deux garçons passant devant moi. Elles étaient bras dessus bras dessous avec les garçons (...) Je leur ai fait un scandale, un vrai scandale ! Je lui ai dit (à celle qui porte le voile), tu enlèves le foulard que tu mets sur ta tête et après fais tout ce que tu veux ! Tu le prends par la main ou tu fais tout ce que tu veux, ou bien tu respectes le foulard que tu mets sur ta tête et tu t'éloignes carrément de lui ! (...) Le garçon s'est excusé et m'a dit : "tu as raison Madame !" La fille a baissé la tête sans rien dire. Je lui ai dit "est-ce que j'ai adressé la parole à ta copine dénudée (*'ariâna*) ? Pas du tout ! (...) Ou bien tu respectes le foulard que tu mets sur la tête ou bien je vais te l'enlever tout de suite et te mettre la tête par terre !" (...) Je suis soucieuse du respect des prescriptions religieuses et de ce qu'elles impliquent ! Je n'aime pas les personnes qui n'en respectent pas la valeur !** »²⁵⁴

La comparaison entre celle qui porte le voile et celle qui n'est pas convertie au voile est fréquente dans les discours des interviewées. En effet, les jugements moraux portés sur le comportement de la femme voilée traduisent un contrôle social plus strict à son égard. Elles sont surexposées à des critiques permanentes. Pour certaines femmes voilées, l'autocontrôle en public est un réflexe permanent. Dès lors, elles sont considérées comme responsables de donner l'exemple de la femme pieuse. Par ailleurs, certaines femmes voilées se sentent responsable de l'image de toutes les femmes qui portent le voile. Ces « promotrices de la morale » se considèrent comme les gardiennes de la norme religieuse et veulent imposer leurs propres conceptions à toutes celles qui portent le voile.

L'agressivité verbale ou symbolique contre celles qui transgressent les normes du vêtement, ou qui n'en respectent pas les implications par leur manière de se conduire en public, est motivée par une volonté de « purification » du modèle de la femme voilée. La convertie au

²⁵³ Jeune femme, âgée de 43 ans, mère de cinq enfants, niveau secondaire, couturière, issue d'une famille modeste, résidant à Sidi Thabet.

²⁵⁴ Jeune femme, âgée de 43 ans, mère de cinq enfants, niveau secondaire, couturière, issue d'une famille modeste, résidant à Sidi Thabet.

voile dit religieux est représentée comme « supérieure » à celle qui n'est pas convertie. En même temps, le pouvoir symbolique que lui confère le port du voile lui donne la « légitimité » de juger les autres et d'exercer une pression sur elles. L'esprit « communautariste », voire de marginalité sectaire, génère l'interaction entre les adeptes comme mécanisme de sauvegarde de ce modèle longtemps stigmatisé. En effet, l'exclusion des réfractaires se justifie par la préservation de l'image du voile et de la femme voilée. Nous avons là un mécanisme de défense plus ou moins agressive commun à toutes les communautés de types sectaires et aux minorités vivant dans l'insécurité et la peur de disparaître.

Le respect de l'ordre social se traduit, également, en termes de gestion de la sexualité licite et illicite notamment pour celles qui portent le foulard. La sexualité demeure un tabou ; les mots qui l'expriment continuent à être codés ou codifiés. Le voile est appelé, dans ce cas de figure, à « consolider » la conduite morale des femmes et à les prémunir contre toute tentative de transgression des normes liées à la sexualité²⁵⁵. Pour certaines, le port du voile permet aux converties de mieux contrôler les relations conjugales et extraconjugales. L'aspect sacralisé du voile contribue à rappeler la ligne de conduite des adeptes de son port par la concrétisation du religieux dans la vie quotidienne. Beaucoup de femmes enquêtées introduisent la distinction entre les relations amoureuses qu'elles admettent, des relations sexuelles qu'elles ne conçoivent que dans le cadre licite du mariage.

Dans ce sens, une jeune fille précise : **« Le *hijâb* est un des piliers de l'islam. Tu vois ce qu'on dit de la prière qui empêche l'abomination et l'immoralité (*al-salât tanhâ 'an al-fahshâ' wa al-munkar*) ; pour moi c'est la même chose pour le voile, concernant la femme. Il empêche la femme voilée, je dis bien la voilée (*mithajjba*), de faire beaucoup de choses ; il l'empêche vraiment de faire plein de choses ! Tu sais que l'amour n'est plus acte moralement condamnable (*'ib*) ! Lorsqu'une femme, par exemple, fréquente quelqu'un, ou bien elle aime quelqu'un, si elle porte le foulard, (*bi'l-fulâra*), elle ne se permet pas d'aller trop loin dans la relation ou de faire des choses ! Tu m'as compris ? (silence et hésitation), (...) l'embrasser ou échanger des caresses (...) Tu imagines ! Une fille voilée ! Ce n'est pas seulement le *hijâb* qui va l'empêcher, mais aussi la prière ! Moi, avant de me voiler, lorsque je faisais des choses qui ne correspondaient pas aux mœurs, n'importe quoi, je me sentais**

²⁵⁵ Même si, comme on l'a vu à travers ce qui s'est passé avec les salafistes occupant dans la Faculté de la Manouba, le port du voile a permis des rapports sexuels avec les filles portant le *niqâb* sous couvert de « mariage religieux » polygames conclus en dehors de toute légalité.

mal. On dirait quelqu'un qui te dit : mais qu'est-ce que tu as fait ? Comment ça ce fait ? C'est là que tu sens que le *hijâb* te pousse plus à te contrôler !»²⁵⁶

La finalité du voile est donc de créer une sorte d'autocontrôle permettant de se protéger contre les « déviances » par rapport aux normes sociales de la sexualité. Le respect de la prohibition morale de la sexualité hors du cadre licite du mariage se trouve ainsi facilité par le port du voile par la femme considérée, d'après les interviewées, comme exclusivement responsable de la relation sexuelle et érotique au sein du couple. Le respect des normes sexuelles incomberait, selon elles, à la femme estimée responsable de sa propre sexualité et de celle de son conjoint.

C'est ce que dit une femme mariée, portant le *niqâb* : «(...) Au moins si elle ne pense pas à sa fin, à la vie éternelle, elle doit penser à la vie de tous les jours (...). Elle peut être la responsable du péché d'un homme qui peut la rencontrer par hasard (...) Il peut l'admirer (...) Et ce pauvre homme va la regarder, non ? Et si cet homme n'a pas les moyens pour se marier ? (...) Cela veut dire qu'elle commet un double péché : d'une part, parce qu'elle est dénudée (*'ariâna*) et, d'autre part, parce qu'elle était la cause d'un péché commis par un musulman !»²⁵⁷

Dans cette logique, la femme se pense comme l'acteur actif dans le rapport sexuel. Elle est source de séduction et dispose par là d'un pouvoir important incarné par son corps dévoilé qui la diabolise. Cette image intériorisée n'est pas sans rappeler le mythe d'Adan et Eve d'après lequel la femme a séduit l'homme et l'a poussé au péché à l'origine de leur sortie du paradis. La femme est ainsi associée au diable qui a trompé l'homme en l'incitant à désobéir à Dieu. Cependant, l'homme est représenté comme une personne passive dans cette relation. Il serait incapable de gérer la situation ; sa responsabilité serait donc moindre. L'homme est estimé incapable de contrôler ses pulsions et la femme se trouve seule responsable de la gestion du rapport sexuel.

La reproduction du mythe des origines de l'humanité (dans l'anthropogonie biblo-coranique), par la diabolisation de la femme en tant que responsable de la séduction, prend une forme inconsciente dans le discours des enquêtées. L'homme est représenté comme irresponsable dans le rapport charnel. D'une part, il ne peut pas maîtriser son désir sexuel et il est victime de la

²⁵⁶ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

²⁵⁷ Jeune femme, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, porte le *niqâb*, issue d'une famille aisée et résidant à Manar 2.

provocation de la femme, que ce soit par ses gestes ou par son allure. D'autre part, la femme est considérée comme doublement responsable et de sa sexualité et de son influence sur la sexualité masculine supposée tributaire de la séduction féminine.

Les femmes mariées, à l'exception de quelques unes, considèrent que le port du voile n'a pas eu d'incidences sur les rapports sexuels conjugaux non concernés par les prohibitions à l'origine de l'institution du port du voile. En revanche, elles sont plus soucieuses en ce qui concerne la bonne conduite en société. Certaines considèrent que le port du *hijâb* est un moyen de protéger la structure familiale. Il protégerait l'épouse de toute possibilité d'être trompée par son mari. Une jeune fille insiste sur les menaces que représentent les non voilées.

Pour monter l'efficacité du voile et son importance dans la vie sociale, elle dit : « **Par Dieu, si un homme rencontre une femme bien coquette, parfumée, maquillée, bien habillée (...) puis il rentre, il trouve sa femme habillée comme une femme de ménage, (...) Il va automatiquement faire la comparaison (...) et il va tromper sa femme !** »²⁵⁸

Les relations extraconjugales sont ainsi attribuées au manque de respect de l'ordre social par la femme qui se fait belle dans la rue. Le désir sexuel et les fantasmes qu'elle provoque et déclenche chez l'homme seraient la conséquence de l'absence de pudeur des femmes non voilées.

Dans le même sens, une autre jeune femme dit : « **Il faut que la femme couvre son corps pour ne pas provoquer le désir (*chahwa*) des hommes. Même si elle ne pense pas à sa vie éternelle, il faut qu'elle pense aux hommes qui comparent leur femme avec elle, et il est possible qu'elle soit la cause de la séparation de l'homme de sa femme (...) Cela est très fréquent !** »²⁵⁹

Le voile fonctionne comme une matrice de l'ordre moral notamment en ce qui concerne les relations entre les deux sexes. Il marque les frontières sociales, culturelles et symboliques entre celles qui le portent et les autres, entre les « bons musulmans » et les « faux » ou non musulmans, entre les hommes et les femmes. Ces frontières ne sont pas exclusivement ni toujours défendues comme une obligation religieuse ; elles sont aussi formulées en termes de négociation faisant appel à des justifications pragmatiques ayant trait aux intérêts des relations conjugales ou à la structure de la famille. En effet, le port du voile est défendu comme un moyen

²⁵⁸ Jeune fille, âgée de 32 ans, propriétaire d'une boutique de cosmétique, issue d'une famille modeste et résidant à la Manouba.

²⁵⁹ Jeune femme, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, porte le *niqâb*, issue d'une famille aisée et résidant à Manar 2.

d'assurer, d'après certaines converties, la quiétude et l'entente au sein du le couple ; il établit la confiance et protège la famille (surtout lorsqu'il y a des enfants) de la destruction et de l'échec. La pérennité de l'ordre social serait donc tributaire du comportement conservateur de la part des femmes en public.

Le type de vêtement adopté par la femme est en soi un langage. Il définit un type de relations entre les acteurs dans l'espace public. Les sorties de la femme l'obligent à entrer en contact avec des hommes dont beaucoup ne font pas partie des *mahârim*. Certaines femmes voilées, les plus conservatrices, choisissent l'évitement comme manière de se protéger de tout risque d'être convoitées. Elles évitent de se trouver dans des situations de face à face avec des hommes par la séparation de l'espace, en espaces réservés aux femmes et d'autres réservés aux hommes, ou par l'utilisation de l'habit comme signe de refus de communication : **«Lorsque je rends visite à une personne, bien sûr, il y aura une séparation entre les femmes et les hommes ! Déjà lorsqu'on me voit comme ça (elle fait signe vers son habit), aucun homme ne va me saluer (sourire) !»**²⁶⁰

Les raisons utilitaires du port du voile, ainsi évoquées, trahissent un manque de confiance au niveau des relations conjugales. Les rapports homme /femme apparaissent comme des rapports marqués par la suspicion, la méfiance et une stratégie de défense préventive. La femme prend le devant pour s'assurer, croit-elle, la fidélité de l'homme par la préconisation du port du voile. Le voile est présenté comme un régulateur et un moyen de contrôle social ; il est surtout une forme d'autocontrôle des rapports entre les sexes en public que seule la femme est censée devoir assumer. Il serait essentiel pour établir une distance entre les genres. Myriam Ben Salem remarque au sujet des normes régissant les relations entre les femmes et les hommes : **« La conception du rôle et du statut de la femme dans la société est fondée sur une échelle de valeurs morales qui selon le registre domination/ patriarcat semble réactionnaire et conservatrice. Cependant, ce qui est considéré comme l'instrument de leur enfermement et de leur oppression est pensé et revendiqué par ces femmes comme une libération d'une condition vécue comme insoutenable»**²⁶¹.

²⁶⁰ Jeune femme, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, porte le *niqâb*, issue d'une famille aisée et résidant à Manar 2

²⁶¹ BEN SALEM Maryam, *Op cit.*, p. 68.

Une femme divorcée précise : «**Le hijâb est pour que tu sois bien, pour que tout le monde te respecte ; ça te permet d'être respectable aux yeux de tout le monde, dans la société**»²⁶².

Si la manière de se vêtir constitue la première face de l'image de la femme pudique, le gestuel en constitue la deuxième face. Les codes de conduite de la femme en société s'intéressent à ses relations dans l'espace public, essentiellement avec les hommes. La manière de se tenir et de se présenter en public exige la pureté et la pudeur. La femme voilée est redevable d'une attitude sérieuse et ferme. Elle ne doit ni plaisanter ni discuter des sujets considérés comme tabous ou en rapport avec l'intimité féminine.

L'attraction charnelle est considérée comme au cœur de l'interaction sociale genrée. Les gestes, les postures, les positions, les mouvements du corps sont codifiés. Les rotations du corps, sa mobilité, son odeur, la voix (sa tonalité, son volume), les contenus des discussions, le toucher, les distances et la place par rapport à l'autre (à côté, ou en face), etc., tout est défini pour chaque type de relation. Le regard, son orientation, sa fixation, sa durée (notamment le regard dans les yeux) sont vécus et représentés comme des messages porteurs d'une charge morale. La manière de tenir la tête ou de la pencher vers le bas, la position des mains, l'écart entre les pieds, les expressions du visage sont interprétées comme des signes de bonne ou de mauvaise conduite. Les gestes les plus simples, les plus anodins sont méticuleusement signalés par les interviewées, mais avec des nuances qui les distinguent.

Le degré d'exigence en ce qui concerne le comportement gestuel et vestimentaire de la « femme pieuse » ou de « femme respectueuse », varie selon les interviewées. La posture de la femme voilée fait l'objet de codifications strictes et de jugements sévères en cas du moindre écart par rapport aux normes qu'elle est sensée devoir respecter. Bien que certaines interviewées se rendent compte, en décrivant le comportement idéal, selon elles, de la femme voilée, qu'elles ne sont pas dans cette posture, elles insistent sur la spécificité exemplaire de la femme voilée. En considérant le respect de la ligne de conduite comme indispensable, elles insistent sur le caractère déterminant du regard de l'autre dans la validation de la conduite de la femme pieuse. Le voile doit signifier la pudeur et la chasteté. L'activité ludique de la femme est jugée inacceptable en dehors du cadre licite des relations conjugales. En effet, le jeu de la séduction est présenté comme le noyau central de la relation homme/ femme dans toutes les interactions sociales possibles. C'est ce que veut dire une jeune en précisant : « **Lorsqu'une femme rigole et**

²⁶² Femme divorcée, âgée de 44 ans, mère de deux enfants, niveau primaire, ouvrière, d'une famille pauvre, résidant à Sijoumi, (quartier populaire).

plaisante avec les hommes, elle provoque leur fantasme (...) Il faut au moins, lorsqu'elle leur adresse la parole, qu'elle montre un minimum de retenue (*tikbis rûhha chwayya*) ! Elle ne doit pas parler, comme avec son mari, en usant de manières suscitant la complicité et l'attirance (...). De même, elle doit faire attention à son parfum, à la manière de s'habiller, de sourire !»²⁶³

Les femmes voilées sont aussi le modèle de femmes se conformant à ce qui est admis socialement. Une jeune avoue son admiration pour ce modèle : « Elles me plaisent (les femmes voilées), franchement elles me plaisent ! Lorsque je rencontre une voilée, elle me plaît, elle entre dans mon cœur, (*tudkhul qalbî*), je l'apprécie beaucoup. Je dis : voyez comment elle est voilée, respectable et respectueuse ! Elle respecte vraiment les gens. Le *hijâb* est la meilleure chose. (...) Les femmes voilées me plaisent beaucoup, je me sens très à l'aise avec elles. (...) pour celles qui sont mariées, ça ne fait rien si elles se maquillent. Mais, si elles sont des jeunes filles, il vaut mieux qu'elles évitent ! Si elles veulent faire un peu, OK ! Mais pas trop ! Il ne faut pas qu'elles usent de maquillages foncés, trop visibles ! (sourire !)»²⁶⁴.

Le discours véhiculé au sujet de l'image de la femme qui adhère au port du voile est à l'origine de la conversion à cette pratique d'une partie de nos interviewées qui avouent qu'elles recherchent un statut social honorable. Le port du voile empêcherait toute stigmatisation de la femme. Une femme divorcée à trois reprises et vivant en union libre avoue ainsi s'être convertie à la pratique du port du voile pour des raisons sociales. Bien qu'elle vive avec son partenaire depuis des années, sa situation sociale la dérange. Elle a fait croire à son voisinage qu'elle s'est mariée. Mais elle ne se sent pas bien dans cette situation qu'elle considère comme illicite et susceptible de provoquer « la colère et le châtiment de Dieu ». Par peur que quelqu'un découvre sa relation illégale, elle a adhéré au port du voile afin, aussi, de convaincre son compagnon qu'elle est devenue une femme de « bonne conduite ». En effet, elle considère le port du voile comme une attitude pieuse qu'elle observe malgré sa relation illicite. Elle trouve dans son comportement vestimentaire une manière de racheter ce qu'elle considère comme ses péchés : « J'ai voulu que mon copain déclare notre relation et m'accepte en tant qu'épouse

²⁶³ Jeune femme, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, porte le *niqâb*, issue d'une famille aisée et résidant à Manar 2.

²⁶⁴ Jeune fille, âgée de 40 ans, analphabète, aide ménagère permanente, issue d'une famille pauvre, résidant à Megrine.

légal. J'ai tout fait pour qu'il signe notre contrat de mariage (...), pour que je puisse vivre avec lui en plein jour, sans nous cacher (...); mais ça n'a pas marché»²⁶⁵.

Dans ce cas précis, et d'après l'interviewée, la conversion au voile est une manière de se conformer aux normes de la société. Il sert à permettre aux femmes considérées comme de « mauvaise conduite » de retrouver un statut social respectable. Le voile s'impose, dans un autre cas de figure, pour camoufler, ou légitimer, des rapports sexuels hors du cadre du mariage. Il permet à des femmes rejetées par la société d'obtenir une reconnaissance sociale et de se réconcilier avec la religion.

En rapport avec cet aspect de l'usage du port du voile M. Ben Salem remarque : **«La question de la protection moyennant le voile est née de la croyance que la femme non voilée déstabilise l'ordre social. Nous avons pu observer que les femmes qui adhèrent à cette idée véhiculée par le discours fondamentaliste, après avoir vécu des expériences qui les accrédite. Les agressions dans les transports publics, dans la rue, à l'université etc. expliquent pour bien des cas le désir de voilement, qui n'est autre qu'un besoin de protection. Si elles désirent investir l'espace public tout en préservant leur honorabilité, cette entreprise doit être faite sous la protection du voile»²⁶⁶.**

3. Voile et images de soi selon les âges et périodes de la vie

Les paradoxes de l'usage du voile apparaissent aussi à travers d'autres grilles de lecture. L'image du voile est en rapport avec le paraître de la femme selon l'âge et l'état physique, voire la jeunesse de son corps. Dans les interprétations de certains exégètes du Coran et commentateurs des traditions consacrées, le port du voile serait obligatoire pour la femme musulmane depuis l'âge de la puberté jusqu'à l'âge de la ménopause. Cette interprétation établit un lien entre la pudeur de la femme et la période où elle est fertile. Les habitudes culturelles des femmes tunisiennes montrent en effet un rapport entre le changement de type d'habit et l'âge. Certaines femmes âgées, essentiellement celles considérées comme « respectant leur âge », ²⁶⁷ celles dont les enfants ont grandi, et les rides commencent à apparaître, recourent souvent au port du le voile. Un tel usage du voile, comme le choix des vêtements plus longs et plus amples, répond à deux objectifs : le premier est d'ordre moral et s'inscrit dans le registre de la pudeur ; le second est aussi normatif mais il est lié à l'esthétique en ce sens que le voile sert à dissimuler les

²⁶⁵ Jeune femme divorcée, âgée de 44 ans, mère de deux enfants, niveau primaire, ouvrière, résidant à Sijoumi, dans un quartier populaire.

²⁶⁶ BEN SALEM Maryam, *Op cit.*, p. 67.

²⁶⁷ En terme tunisien, (*wfâ sūqhâet/ou bâbûrhâ zammir*).

rides. En effet, la femme couvre sa chevelure et dissimule plus ses membres, ou quasiment tout son corps, (selon la culture, la représentation du corps et l'attitude par rapport à la vieillesse) lorsque sa beauté physique commence à perdre son éclat. Selon l'adage populaire tunisien, la femme avancée dans l'âge doit opérer une « retour à Dieu ».

D'un autre, côté le voile peut être utilisé, temporairement, par la future mariée dans la période de préparation de son mariage. En effet, pendant la période qui précède le jour des noces, la future mariée, se voile (« *titahjjib* » ou bien « *tlim al-çûl* ») provisoirement, pour cacher son charme et le préserver jusqu'aux jours de la fête. En hiver, le voile-foulard,²⁶⁸ fait partie de l'usage quotidien de certaines femmes tunisiennes, pour se protéger contre le froid et le mauvais temps. En effet, le voile est un vêtement-instrument susceptible d'avoir une multitude de sens ou de significations selon l'usage qui en est fait. De ce fait, le voile, ou bien le fait de couvrir la tête, est un langage codifié, réglementé, significatif et symbolique.

La femme, comme nous l'ont rappelé nos interviewées, est représentée comme l'élément actif dans le jeu de la séduction, contrairement à l'homme présenté comme la victime de ce jeu. Selon cette logique, c'est la femme qui est appelée à dissimuler son corps pour ne pas attirer l'attention et provoquer la séduction. La femme n'est pas propriétaire de son corps et ne participe pas à la détermination de son statut dans la société. Elle est toujours la fille de tel, la femme de tel autre. De ce fait, l'obligation pour elle de respecter les codes sociaux est fondamentale pour sauvegarder au quotidien l'image de sa famille, parentale ou matrimoniale.

Une femme couturière pense que le port du voile constitue une manière de retour au droit chemin. Elle est âgée de 44 ans et mère de cinq enfants. Selon elle, son initiation à la pratique n'était qu'une manière de respecter ses obligations envers Dieu. Elle exprime ses regrets quant à sa conduite antérieure et au fait d'avoir porté des vêtements qui ne correspondent pas aux bonnes mœurs. L'adhésion au voile renvoie, selon cette femme, à une conception de la foi et de la morale conforme aux exigences du retour au « droit chemin », mais aussi aux exigences de l'âge. Notre interviewée considère qu'elle a assez profité de sa jeunesse et que son corps commence à vieillir ; c'est pourquoi elle estime que « **ça ne se fait pas de continuer à porter des vêtements osés !** »

Dans les représentations relatives au voile et à la femme voilée, les interviewées se réfèrent, implicitement et, parfois, explicitement à un modèle de conduite et à une image « plus ou moins idéalisée » de la femme arabe. Le modèle qui inspire leur conduite concerne la manière

²⁶⁸ Nous l'appelons aussi écharpe, et en dialectique tunisien, *ichârba*.

d'être, l'allure, les relations avec autrui, l'esthétique, le langage verbal et non verbal du corps. Cependant, la ligne de conduite valorisant les attributs féminins, ou considérés comme tels, n'est jamais appliquée. Elle sert comme modèle pour orienter les comportements, gérer les mœurs et faciliter les relations sociales. Cette ligne de conduite se modifie, se modélise, évolue, change, régresse, voire permet certaines transgressions. Elle définit le « normal », les règles censées demeurer stables et ce qui est susceptible de changer ; elle permet d'établir et de tracer des frontières souples et, en même temps, de stigmatiser le transgresseur. Les conduites censées incarner ce modèle, qui est en fait une norme, sont indéfinissables, indéterminables. Toutes les conduites peuvent être appelées à s'y conformer pour être « normales » : la manière de marcher, de rire, de parler, de s'exprimer, de regarder, d'agir, etc.

La manière de se définir en tant que femme tunisienne renvoie à une multitude de registres d'appartenance. Les manières de s'identifier sont différentes d'une interviewée à une autre, se déclinant selon différents attributs sociaux. En effet, plusieurs traits sociaux, voire critères, contribuent à définir l'identité de la femme voilée tunisienne. Le voile, par delà ses usages et les significations qui lui sont accolées, semblent jouer le rôle d'un vecteur identitaire qui intervient dans la perception et la représentation que les femmes voilées ont d'elles-mêmes. Cependant, la manière de percevoir son « soi », de le définir, pour la femme comme pour l'homme, relève d'un métissage et fait appel à des registres antagoniques.

Les plus « orthodoxes » parmi les femmes et les jeunes filles interviewées, s'identifient aux femmes du Prophète comme référence idéologique, voire utopique. Elles se présentent comme « engagées », des « sœurs musulmanes » plus proches de la tradition prophétique et des missionnaires de la religion. Elles se considèrent comme promises à l'intercession du prophète et, à ce titre, parmi les élues pour bénéficier de sa proximité au paradis ; elles aspirent à être les protégées du Prophète « le jour du jugement dernier ». La majorité, parmi elles, se présentent comme dépositaires de « l'appel islamique » (*açhâb al-da'wa*).

Elles se considèrent comme les plus justes et les plus saines et qu'elles sont « des apôtres » pour islamiser la société en rappelant le *hadith* : « *al-dîn al-naçîha* » (la religion c'est le conseil !).

La majorité des femmes et des jeunes filles interviewées ne trouvent pas de contradiction entre leur identité religieuse affichée et leur identité sexuée, en tant que femmes émancipées. Elles se comportent en assumant les deux dimensions de leur identité, sans toutefois hésiter à critiquer l'une ou l'autre de ces dimensions. Les plus conservatrices insistent sur la morale religieuse comme identité unifiant tou(te)s les musulman(e)s. Avec une certaine intransigeance,

elles penchent plutôt vers l'affirmation du caractère moral de la femme musulmane dans toutes les circonstances. Le Coran et le *hadith*, voire l'interprétation des exégètes, des *imâms*, des *chuyûkh*, constituent pour certaines un repère et une référence orientant leur manière d'être, d'agir et de vivre. Les acquis de leur identité féminine en tant que femmes éduquées et émancipées se réduisent aux prescriptions religieuses. Certaines femmes voilées considèrent que leur rôle en tant qu'épouses et mères est plus important et déterminant que leur statut social et leur équilibre psychologique.

Les femmes voilées les plus éduquées et les plus adaptées à l'espace public trouvent un équilibre entre la composante religieuse et la composante profane dans leur manière de s'identifier.

Du point de vue du processus de changement qui a permis l'accès des femmes à une vie publique, que ce soit par l'éducation, le travail salarié ou par la mixité dans les lieux publics, elles se trouvent en butte avec la permanence des images traditionnelles concernant le statut de la femme, lesquelles images sont intériorisées notamment par celles qui se convertissent au port du voile. En effet, il y a un décalage entre les pratiques sociales modernes qui se sont imposées et les représentations demeurées traditionnelles. Certaines femmes, celles dont les conditions de travail sont difficiles regrettent l'émancipation de la femme. En considérant que les responsabilités « à l'intérieur et à l'extérieur » (*il-barra w'il-dâkhil*) épuisent leur corps, certaines préfèrent réintégrer complètement leur foyer. Le statut professionnel de la femme, quelle que soit son importance et sa dimension, ne réduit pas les rôles familiaux.

Dans ce sens, C. Dubar remarque : « **L'accès massif des femmes au travail salarié, à la maîtrise de la procréation et à l'égalité juridique avec les hommes n'a supprimé ni les inégalités entre les sexes ni toutes les formes de subordination des femmes. Mais il a généré une crise des rôles masculins et féminins et des transformations identitaires qu'il importe de cerner** »²⁶⁹.

Concernant la manière de s'identifier en tant que femme tunisienne voilée, il est important de remarquer qu'elle est loin d'être unique et homogène. Les processus de modernisation et de mondialisation leur offrent un large panel de registres et de repères d'identification. Certaines mettent en avant une identité religieuse rattachée à un passé mythifié d'une communauté dont les intérêts et la norme doivent s'imposer au détriment des acquis modernes de l'individu. A l'opposé, d'autres femmes voilées semblent plus attachées à ces

²⁶⁹ DUBAR Claude, *La crise des identités: L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 3^{ème} Ed., 2007, p.58.

acquis qu'elles considèrent compatibles avec les paramètres religieux et culturels de leur identité. Entre ces deux catégories, nous trouvons toute une gradation de manières de s'identifier plus proches de l'un ou de l'autre pôle selon la façon de combiner les éléments de la tradition religieuse et culturelle avec les acquis de la modernité.

La féminité est un terme équivoque qui recouvre différentes significations qui peuvent être divergentes, voire contradictoires. Nous retrouvons, chez nos interviewées, différentes conceptions de la féminité où la séduction est parfois évacuée et parfois présente. Les plus « orthodoxes » défendent les attributs féminins liés aux rôles naturels de la femme comme l'éducation des enfants, la préservation du foyer conjugal, voire l'obéissance à l'autorité parentale, au mari ou au futur époux. Certaines trouvent dans la préservation du corps le sommet de leur féminité. D'autres considèrent que porter le voile ne signifie pas nier ou rejeter leur féminité ; **« au contraire la femme s'occupe de son corps et de son paraître beaucoup plus qu'avant »**, précisent-elles. La féminité se traduit en actes (comportement fin, doux, élégant) et en allures (mise en valeur de la beauté), marques d'identité féminine en opposition avec celles de l'homme.

4. La culture de la *sutra* et les codes du regard

L'usage du voile comme habit, autrement dit, cette forme d'instrumentalisation du voile, ne posait pas de problème et n'attirait pas l'attention, bien au contraire. Ce genre de pratique est assez privilégié dans la vie quotidienne des individus et des groupes. Il faisait partie de la normalité et de la banalité d'usage du foulard en tant que vêtement qui protège, qui cache, qui signifie la pudeur et permet une communication « discrète » avec autrui. Il permet à l'individu d'accomplir son rôle dans le cadre d'une interaction sociale ritualisée : Il se perpétue à travers le temps comme signe de marquage des statuts et des rôles « genrés ». Mais, actuellement, nous assistons à une confusion entre le signe et sa fonction, d'une part, et entre l'usage utilitaire du voile-foulard, pour se protéger contre le froid ou la chaleur, et la signification morale et religieuse, d'autre part

Le terme « *mastûra* » est répété à plusieurs reprises par toutes les personnes interviewées. Il sert à justifier le comportement vestimentaire de la femme voilée. Le terme est largement employé dans la vie quotidienne avec plusieurs connotations. Il couvre un champ sémantique assez vaste. Le terme *sitr* dont il est dérivé est proche du terme *hajib* donnant *hijâb*. En ce sens, le terme *sitâr* (rideau) est synonyme de *hijâb* dans l'usage coranique déjà signalé (au sujet des épouses du Prophète auxquelles il faut s'adresser par derrière un rideau). Cependant, *sitâr*

désigne n'importe quel rideau, que ce soit pour se dérober au regard d'autrui ou pour atténuer l'intensité de la lumière, qu'il soit tiré ou non, contrairement à l'usage de *hijâb* qui renvoie obligatoirement à la fonction de dérober au regard illicite. Ainsi, le terme *mastûr(a)* est utilisé pour qualifier la personne qui cache les parties de son corps qu'elle ne devrait pas montrer dans certaines circonstances, et s'applique aussi bien à l'homme (*mastûr*) qu'à la femme. Cependant, certaines femmes voilées l'utilisent pour distinguer leur comportement vestimentaire de celui des femmes qui porte le voile dit « islamique ». L'usage du terme, pour décrire la tenue vestimentaire adoptée, a pour objectif une évaluation par rapport à l'idéal de l'habit dit « *char'î* » (*hijâb char'î*). Au fil du discours sur les normes vestimentaires de la femme musulmane, certaines justifient leur comportement en disant que leur manière de porter le voile n'est pas conforme à la norme religieuse. Elles se disent être « *mastûra* », au sens de couverte de façon pudique qui n'attire pas l'attention. Ainsi, certaines disent : « **Je suis *mastûra* (couverte) et c'est tout ! (...) Ce n'est pas le vrai voile ! (...), le *hijâb char'î* qui a ses règles strictes et bien connues !** » (...) **Je me dis qu'au moins je suis couverte ! (...) C'est mieux que rien** ». Une autre précise : « **Je suis mieux que les autres ! (...) Au moins je mets le foulard** ». Ou encore : « **Ceci ne peut pas être considéré comme un voile !** », « **Je sais que ce n'est pas le bon voile ! (...) Je me dis que Dieu me rendra un jour plus pieuse !** »

Les multiples usages du voile concernent les différents âges et dans certaines circonstances et événements. Plusieurs épisodes de la vie incitent la femme à mettre le voile d'une manière provisoire ou d'une manière définitive. Le voile est une culture et une habitude culturelle. La femme a toujours des arguments et des excuses pour cacher et dérober son corps du regard indiscret. La femme cache ce qui est considéré « laid » et ce qui est beau. Les contradictions de la culture se manifestent par le jeu du caché et du visible. Les femmes sont appelées à dérober les « défauts », les malformations du corps féminin. L'obésité, la vieillesse, la couleur bronzée, etc., sont classées socialement comme des aspects indésirables à voir. Les femmes négligeant ces critères sont fortement critiquées. En outre, ce qui est considéré beau et admirable fait aussi objet de dissimulation. Le voile dit religieux revendique la dissimulation de ce qui est beau. La beauté féminine est estimée un objet de désir, donc il faut la dérober au regard de celui qui peut la convoiter.

D. Le Breton constate que : « **L'anorexie, la boulimie, l'obésité et surtout les blessures corporelles délibérées, sont des critiques par corps de ce que la femme n'a d'autre salut sur**

la séduction qu'elle affiche, elle se sent impitoyablement jugée sur son apparence, sa jeunesse, et elle ne rencontre guère d'intérêt (ou elle le croit) au-delà»²⁷⁰.

Du point de vue des représentations du corps et de la signification du regard, l'homme et la femme ne sont pas pareils pour nos interviewées : « **L'homme est toujours celui qui regarde la femme. Par exemple si un bel homme passe devant toi tu vas, à la rigueur le regarder, mais tu ne vas pas imaginer des choses ! Ce qui veut dire que c'est normal, un homme beau ! Il est beau, et c'est tout ! Mais l'homme, *allah ghâlib* (ce n'est pas sa faute mais la volonté invincible de Dieu), Dieu l'a créé avec beaucoup de désirs et des instincts (*chahawât* et *gharâ'iz*), différents de ceux de la femme (...). Donc lorsqu'une femme passe avec une allure laissant voir tous les détails de son corps (*mfaçla*), ou bien étalant sa beauté, *subhâna allah !* (...) Il y a celle qui a toute sa beauté dans sa tête, (*zinhâ l-kull fî râs'hâ*) ! (...) Il (l'homme) va la regarder avec convoitise ! Donc il va commettre un péché, (*yartakib dhanb*) ! Et ce péché, qui l'a provoqué ? Par contre, si elle est couverte, (*mastûrra*), qui va la regarder ? () **Personne !** »²⁷¹**

Le regard est sexué. La manière de voir au féminin ne ressemble pas au regard masculin. La vision des hommes, portée sur les corps des femmes, est chargée de désir. Elle est plus audacieuse, moins discrète ; le regard se pose longuement sur ce qu'il voit. Par contre, le regard de la femme, est généralement à l'opposé de celui de l'homme. La femme est appelée à être discrète, timide et à avoir un regard rapide et non fixe. Les femmes voilées considèrent que les regards insistants et concupiscent des hommes sont provoqués par ce qui est « exposé » du corps de la femme. Certaines femmes voilées considèrent que les hommes n'ont pas froid aux yeux en même temps, elles leur trouvent des justifications en trouvant cela naturel ou normal. Ceci est illustré par le propos d'une jeune fille disant : « **Les hommes n'ont pas froid aux yeux ; ils ne peuvent pas s'empêcher de vous déshabiller du regard ; c'est malgré eux ! Dieu les a créés ainsi !** »²⁷²

La culture de la *sutra* impose des codes de regard. Ce qui est objet d'admiration et de désir pour les hommes, chez les femmes, doit être dissimulé, afin que cela évite la provocation de leurs instincts. En revanche, les femmes n'ont pas les mêmes désirs ni la même attraction par

²⁷⁰ LE BRETON David: « Adieu le corps, multiplication des corps, biffures du corps », in GASPARD Jean-Luc, et DOUCET Caroline (Dir.) *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, Paris, Erès, 2009, p.185.

²⁷¹ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, issue d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

²⁷² Jeune fille, âgée de 23 ans, niveau troisième année secondaire, serveuse dans un café mixte, issue d'une famille pauvre et résidant à l'Ariana.

rapport aux corps masculins. Elles ne regarderaient pas les hommes comme objet sexuel. Leur regard est toujours timide, les yeux baissés, sinon elles sont considérées comme des femmes de mauvaise conduite.

Le champ sémantique du terme *sutra* recouvre d'autres sens en rapport avec les pratiques sociales illicites ou transgressant les normes. On dit : « *us'tur ma star rabbi* » (cache ce qui n'est pas dévoilé par Dieu). Cette signification révèle la volonté d'occulter et de ne pas voir la transgression ou la déviance, de sauver les apparences afin de préserver l'ordre social. La société invente des ruses et des moyens de se dérober des contraintes de l'ordre moral, tout en reproduisant, malgré tout, les règles et les normes les plus traditionnelles. Le voile qui est considéré comme un habit de « *sitr* » est utilisé pour des raisons qui contredisent sa finalité, dit une jeune fille : « **Il y a beaucoup d'hommes qui ne respectent pas la femme voilée (*al-mitdayna*, littéralement, qui observe la religion) parce qu'il y a un nombre de filles qui se couvrent, (*tustur rûh'hâ*) pour sortir avec le Libyens !** »²⁷³

L'esthétique du nouveau voilement, dans la mise en scène du corps et l'importance accordée à la beauté physique et l'apparence, semble être une spécificité. Le nouveau voile se définit par la dissimulation de la chair et la chevelure, en « exposant » les formes et la silhouette. Ce nouveau voile se distingue du voile traditionnel ainsi que du voile dit islamique : il tend à montrer le corps d'une manière qui le met en valeur. Néanmoins, le voile est appelé à préserver le corps entier du regard des hommes. Son fonctionnement est d'atténuer les effets de la visibilité de la femme hors de l'espace privé et de rendre sa présence dans l'espace public inaperçue. M. Chebel remarque à ce propos : « **Toutes les écoles théologiques (une nuance cependant pour les Hanéfites) sont ainsi d'accord pour la priver de disposer d'elle-même, de montrer la moindre parcelle de son corps. Pour éviter qu'elle indispose l'homme en suscitant chez lui trop de grands désirs, il fallait la couvrir, lui imposer un voile (*niqâb, hidjeb, haïk, lithâm, khimâr, mlayâ, idjâr, sitâr, etc.*)** »²⁷⁴.

Une jeune femme dit : « **Il ne faut pas qu'elle (la femme) parle à haute voix ! (...)** Entre parenthèses, je ne suis pas considérée comme une femme se conformant à la religion (*mutadayyina*) comme Dieu le prescrit, je suis à peine *mastûra* (couverte), ni plus ni moins ! J'ai porté des trucs comme ça (elle fait signe à ses cuisses, au dessus de ses genoux, pour dire qu'elle a porté des vêtements courts) ! J'ai couvert mon corps (*start rûhî*) ! Mais si on

²⁷³ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences sociales, issue d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

²⁷⁴ CHEBEL Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, *Op.cit.*, p. 342.

veut appliquer la religion, selon ce que Dieu a indiqué, il faut porter un *jilbâb*, une robe ample ! Ton corps ne doit pas paraître ! On ne doit plus voir les formes de ton corps ! Mais moi, vu que je travaille, je ne peux pas porter un truc pareil ! Imagine ! Si je porte un *jilbâb* et que je monte dans le bus, ou bien si je le porte pour aller travailler et que je m’y prends les pieds (...) ! Ce qui veut dire que le *jilbâb* n’est pas de la rigolade ! Mais tu peux te débrouiller ! Ce n’est pas une excuse, mais bon !»²⁷⁵

Les femmes voilées ne représentent pas une catégorie homogène. Elles se différencient par la perception du voile, le comportement, et la vision de la vie en général. Leurs motivations et les finalités qu’elles poursuivent sont variées et se reflètent au niveau du comportement vestimentaire comme au niveau de la gestuelle en public. Elles n’ont pas la visibilité et elles sont perçues différemment. Le voilement pour certaines filles est un symbole de chasteté et une conformation de leur conduite au quotidien à ce qu’elles considèrent comme une obligation religieuse. Le voilement a la même importance pour cette catégorie de femmes voilées que des pratiques comme la prière, le jeûne et le pèlerinage.

Le retour du voile relève d’une résistance de certaines sociétés patriarcales à des modernisations qui ont bousculé les structures traditionnelles tout en refusant l’accès des femmes à l’espace public. Or, ce ne sont pas les femmes qui n’assument pas leurs rapports à leurs corps, mais plutôt les rapports entre les sexes qui résistent au changement. Malgré les apparences, et malgré le « revoilement » d’un nombre croissant de d’entre elles, les femmes montrent une certaine familiarisation avec les techniques, les institutions et les nouveaux apports de la modernité. Elles assument une certaine image d’elles-mêmes, en tant que femmes actives, éduquées, et même comme « acteurs efficaces » dans le développement de la société. Le travail, par exemple, n’est plus seulement un attribut matériel et un moyen d’autonomie financière ; il représente aussi un statut social et une forme d’affirmation et d’estime de soi. Pour les femmes actives, le travail permet l’accès à l’espace public et assure une sécurité psychologique et financière ; c’est le vecteur de leur intégration dans la vie sociale. Y renoncer serait pour elle la fin des sociabilités et de l’activité dynamique qui sont devenues inséparables de leur condition de femmes émancipées et affranchies des entraves des ordres traditionnels.

La socialisation par le travail a permis à la femme d’adopter une image venue d’ailleurs, de l’Occident moderne, mais devenue depuis des décennies inséparable de la condition féminine tunisienne : l’image de la femme active, débarrassée de son voile, habillée de façon moderne et

²⁷⁵ Jeune fille, âgée de 30 ans, Maîtrise en sciences économiques, issue d’une famille modeste, résidant à La Manouba.

accordant une importance à son apparence. Ce modèle introduit, dans la vie de la femme tunisienne, une certaine manière de se conduire dans l'espace public, essentiellement dans les milieux de travail, sans toutefois éradiquer toutes les influences des mœurs et des codes de la société traditionnelle.

Notre approche ne veut pas se réduire à une approche genrée. Nous voulons saisir la dynamique d'un changement culturel complexe dont la compréhension nécessite la prise en compte des apports de différentes approches et les éclairages de toutes les disciplines qui peuvent nous aider dans notre quête.

II. Le voile, un vêtement à esthétique variable

Nous utilisons le mot esthétique dans son acception générale qui a trait à tout ce qui concerne l'apparence, le *design*, à ce qui donne la priorité au *beau* sur l'utile ou le fonctionnel. Appliquée aux vêtements de nos interviewées, l'esthétique concerne les formes, les couleurs des voiles qu'elles portent, les effets recherchés à travers ces choix et les moyens mis en œuvre pour produire ces effets sur soi-même comme sur autrui.

En ce sens, l'esthétique du vêtement des femmes voilées interviewées est essentielle dans leur manière de s'identifier en tant que femme voilée ; elle définit leur perception d'elles-mêmes et de leur comportement vestimentaire. La variété des voiles révèle la diversité des choix offerts dans le marché, par rapport aux années précédentes. La variation des couleurs et des formes, rendue possible par l'offre, renvoie à la diversité des profils des femmes voilées. La pudeur connotée par le port du voile dit religieux n'exclut pas l'importance du paraître accordée à l'allure et à la manière de s'afficher en public. Du coup, les différents motifs du voile transmettent des images diverses sur la manière d'être de la femme voilée. L'esthétique du vêtement est du domaine de la représentation profane du port du voile et, en même temps, montre la capacité de l'objet voile de se reconfigurer selon le contexte et les circonstances. H. Gharbi remarque à ce propos : « **Comme la langue, la musique, les arts, etc., le vêtement représente un moyen d'identification par excellence. Il reflète les composantes de l'histoire, mais aussi les changements qui traversent la société étudiée** »²⁷⁶.

La manière de se vêtir détermine, en quelque sorte, l'image qu'on veut donner de soi en public ou dans le privé. En outre, la mode, comme déterminant objectif des goûts et des choix,

²⁷⁶ GHARBI Henda, *Représentations et pratiques vestimentaires des femmes voilées en Tunisie*, Mémoire de Master, année universitaire 2006-2007, soutenu, à l'Institut Supérieur des Sciences Humaines, Tunis, p.2.

offre des modèles variés du voile dit religieux. Indépendamment du style d'habit, traditionnel ou moderne, les maisons de couture focalisent leur travail sur les motifs, les couleurs, les coupes, etc., pour présenter chaque année, voire chaque saison, de nouveaux articles. La diffusion des modèles d'habit s'effectue par plusieurs moyens pour mettre sur le marché des créations « dernier cri »; des couleurs à la mode, des formes nouvelles, de nouveaux *looks* etc. Les supports médiatiques les plus modernes, comme les sites internet ; les pages des réseaux sociaux tel *facebook*, les magazines électroniques, etc., s'ajoutent aux supports classiques (les magasins, les boutiques spécialisées, les marchés spécialisés dans la vente de marchandises importées, etc.) pour offrir aux femmes converties au port du voile, comme pour celles qui peuvent l'adopter, un vaste choix.

Le port du voile dit religieux s'inscrit, simultanément, dans le contexte de globalisation et de « réislamisation ». En effet, remarque **P. Haenni**, «**le foulard oblige à de nouveaux compromis entre revendications identitaires et dynamiques d'extraversion culturelle. De manière mal négociée au regard de la demande, une première génération de foulards apparaît d'abord en relation étroite avec l'expérience islamiste : voiles sévères et modèles sans visage dominant une problématique de la pudeur féminine marquée par un souci d'austérité qui n'est pas nécessairement partagé par les clientes. Du coup, à cette première offre succède une phase plus professionnelle où s'impose l'adoption des principes du marketing visant moins à réformer les âmes qu'à répondre à leurs demandes**»²⁷⁷.

En Tunisie, l'évolution de la marchandisation de la tenue dite de piété est liée, entre autres, à l'augmentation du nombre de femmes converties au voile. En effet, la commercialisation du vêtement dit religieux est en rapport avec les circonstances sociopolitiques liées à la période de son interdiction. Les premières adeptes ont fait face à une double contrainte : la première est en rapport avec son interdiction et au difficile accès à la vie active; la deuxième est liée l'indisponibilité sur le marché d'habits dit religieux. En effet, plusieurs femmes voilées, y compris nos interlocutrices, ont retardé leur conversion à cause du manque de choix au niveau d'habit correspondant à leur statut.

Contrairement aux autres sociétés arabes et musulmanes, la société tunisienne a vécu une rupture en ce qui concerne les habitudes vestimentaires considérées comme propres à la femme musulmane. Le voile dit religieux a circulé, au début de son avènement, voire de sa réapparition, dans les petits magasins spécialisés dans la vente des vêtements de femmes. Le recours à la

²⁷⁷ HAENNI Patrick, *l'islam du marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Editions du Seuil et La République des Idées, 2005, pp. 28-29.

couture non industrielle était la seule possibilité de se vêtir à la manière « islamique », d'après ce que disent nos interviewées parmi les premières converties. Les couturières ont représenté une alternative offrant le choix aux jeunes voilées de porter les vêtements qui correspondent à leur conviction.

Indépendamment du style d'habit adopté, la manière de s'afficher dans les différents lieux publics constitue, entre autres, une définition de soi. Le souci de paraître fidèles à ce qu'elles pensent est un souci commun à la quasi totalité des interviewées. Celles qui ont un statut social important font particulièrement attention, de façon méticuleuse, à tout ce qui concerne leur allure. Chez elles, la manière de s'habiller, en tant que femme pieuse, ne prend pas en compte uniquement la pudeur, elle procède d'autres motivations et répond à d'autres impératifs. En effet, la piété est associée à la beauté, au goût et à la mise en valeur de la jeunesse. L'esthétique du voile, en tant que vêtement, oppose à la dimension religieuse une dimension profane. Cette contradiction est à l'origine de nouvelles définitions du statut de la femme convertie au port du voile, de nouvelles perceptions du voile, dit religieux.

P. Haenni considère que « **la scène vestimentaire islamique, selon des rythmes et des niveaux variés, est en proie aux mêmes basculements. Le foulard, étroitement lié dans un premier temps à l'expérience de l'islam politique, se redéploie dans un contexte de consommation de masse, qui, très vite, imprime ses normes et valeurs. Il entre alors en conflit avec la matrice islamiste qui refuse le principe même de la mode, le considérant comme un style imposé, une aliénation culturelle, une incitation à la dépense inutile et à la dépravation sexuelle** »²⁷⁸.

Le premier constat que nous pouvons faire c'est que la conception vestimentaire du voile ne le considère plus comme un uniforme. Les tendances actuelles du vêtement révèlent la diversité des types de voiles portés et, entre autres, le changement de son statut d'habit confessionnel dérobant le corps à la vue, à celui d'un habit exhibant la féminité. Il permet à celles qui l'adoptent de jouer sur les contrastes du caché et de l'exhiber à travers les couleurs et les formes. Le port du voile ne constitue plus ni une contrainte vestimentaire ni une contrainte sociale. La liberté de choisir une tenue correspondant à la volonté de la personne semble être un acquis après les événements sociopolitiques du 14 Janvier 2011. En effet, les changements intervenus suite à l'effondrement d'un régime qui a longtemps combattu le port de ce qu'il appelle « la tenue confessionnelle » (*al-zayy al-tâ'ifi*) et l'arrivée au pouvoir d'un parti islamiste

²⁷⁸ *Ibid.*, p.28.

favorisant toutes les expressions de l'islam politique, y compris sur le plan vestimentaire, ont contribué à la diversification de l'offre de modèles de voiles.

Les représentations relatives à la tenue vestimentaire se constituent par un noyau central. Dans l'imaginaire collectif des femmes interviewées, le vêtement doit exprimer la pudeur et la vertu de la femme voilée. Dans ses conceptions génériques, le voile n'est pas seulement le foulard ; il est aussi tout habit ample qui dérobe au regard d'autrui les formes du corps et la peau. Bien que certaines interviewées n'adoptent pas cette pratique vestimentaire, elles la revendiquent en tant que règle liée à leur conception religieuse et référée au premier contexte de sa parution. Certaines femmes voilées relativisent les règles concernant les formes et les couleurs en considérant que Dieu n'a pas précisé les critères du voile.

Les tenues vestimentaires se diversifient et se distinguent par les formes et les couleurs, ainsi que par la qualité du tissu. Certaines attitudes à l'égard du style du voile adopté expriment le rejet des autres tendances. Les plus conservatrices considèrent le voile comme une tenue religieuse ayant des règles bien définies. Elles sont rigoureuses en ce qui concerne la qualité du tissu, les formes de l'habit, les couleurs, la manière de nouer le foulard, etc. Les interviewées adoptant cette attitude insistent sur le fait que le voile est un uniforme. La règle générale du voile est qu'il soit non transparent et ne dévoile pas les formes. Une jeune étudiante le décrit comme suit : **«Le hijâb châr'î est tout habit qui ne montre pas les formes et qui ne dévoile rien du corps(...), absolument rien (...) ! Il est bien indiqué que la femme musulmane doit porter un voile ample et non transparent de façon à ce qu'il ne permette de voir ni les formes ni la peau (lâ yaçifu wa lâ yachuffu) ; sinon, on ne peut pas dire que c'est un voile»²⁷⁹.**

Les critères distinctifs de la tenue vestimentaire « correcte » doivent correspondre, d'après quelques interviewées, à ce que les exégètes prescrivent. Selon elles, le comportement vestimentaire de la femme musulmane ne relève pas de son libre choix, de ses envies ou de son statut. La manière de se vêtir à la « manière islamique » oblige la femme à se conduire conformément à ce que nos interviewées considèrent comme étant prescrit par la charia. La conception générale se base sur une interprétation commandant à la femme lorsqu'elle paraît en public de ne pas provoquer la séduction. En effet, son corps doit être dissimulé d'une manière qui ne laisse aucune possibilité d'attirer le regard. Les femmes voilées, ou celles qui se présentent comme « bien voilées », « les voilées engagées » ou « les sœurs engagées » (*al-akhawât al-multazimât*), défendent un type d'habit-uniforme. La manière de s'identifier en tant

²⁷⁹ Jeune fille, âgée de 23 ans, étudiante en civilisation arabe, issue d'une famille pauvre, résidant à Cité Ettadhamon.

que telle engage la convertie à appliquer les normes inhérentes à cet engagement. Parmi les obligations incontournables du voile dit *char'î* nous trouvons celle qui exige qu'il soit non transparent, qu'il ne montre pas les atours, qu'il ne soit pas parfumé ou associé à aucun ornement ni de la peau ni du vêtement.

1. Quel voile ?!

Concernant le port du voile, M. Kerrou remarque : **«En règle générale, les voilées ont des conceptions plus au moins précises concernant la couleur, la forme, la dimension et la manière de porter le voile. Toutefois, le goût change non seulement d'une femme à une autre - les hommes aussi ont souvent un avis esthétique et normatif sur le voile féminin - mais également pour la même personne qui, en fonction de la situation, change son couvre-chef. Ce n'est pas le même voile qui sert à sortir pour se rendre à un mariage, au travail, à l'école ou dans les autres lieux publics»²⁸⁰.**

Ce type de voilement, bien qu'il ne soit pas majoritaire, n'est pas sans concurrent, que ce soit au niveau de l'esthétique ou au niveau du message qu'il veut communiquer. Car, au fil des années, et suite à la banalisation de la norme, le recours au voile dit conforme aux règles religieuses prend sa place dans le paysage. Le voile dit intégral s'est répandu au nom d'un militantisme qui est apparu au grand jour après la chute du régime de Ben Ali, au lendemain du 14 Janvier 2011. Il se distingue par ses formes, ses couleurs unies, la manière de nouer le foulard, de porter les habits amples ; il est généralement porté comme un *jilbâb* ample et long. Il se distingue facilement des autres voiles même s'il ne couvre pas le visage entièrement. Le voile à vocation religieuse et politique militante, ne laisse apparaître que les traits distinctifs du visage : les yeux, le nez et à peine les lèvres ; il couvre le front, le menton et même les sourcils. Le *niqâb* est la forme de voile préférée des femmes se présentant comme les « plus vertueuses ». Le port de ce type de voiles ainsi décrit est justifié par l'une de nos interviewées en ces termes : **« Il y a ceux qui te disent que le *niqab* est un devoir (*wâjib*) ou bien souhaitable (*mustahabb*) ; cela veut dire que les mains et le visage doivent être couverts ! (...) Personnellement, je le considère comme un devoir (*wâjib*) parce que tu es obligée de cacher tes pieds ! (...) J'imagine que si tu plais à un homme, il va dire que tu as un beau visage et non pas de jolis pieds ! Non ! »²⁸¹.** Elle veut dire que si on doit cacher les pieds, on doit aussi cacher le visage. En effet, ce qu'on appelle voile intégral doit couvrir le visage. N. Pellegrin

²⁸⁰ KERROU Mohamed, *Hijâb, Nouveaux voiles et espaces publics*, Op.cit., pp. 52-53

²⁸¹ Jeune femme, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, porte le *niqâb*, issue d'une famille aisée et résidant à Manar 2.

remarque : **«Généralement c'est un élément plus petit que le vêtement tout entier qui sert d'unité de signification : une pièce, un ornement peuvent jouer ce rôle mais aussi une manière de le porter»²⁸².**

Dans le sens figuré, le *hijâb* est tout voile, matériel ou symbolique, placé devant un être ou un objet pour le dérober de la vue. Quant au voile traditionnel, *safsâri*; il couvre la femme en dehors de son foyer. Le voile considéré comme confessionnel des musulmanes a d'autres caractéristiques et d'autres fonctions. Il **«constitue le vêtement quotidien de la femme, ne laissant que les mains et le visage découvert, les femmes portent un vêtement ample et long, de préférence d'une couleur foncée non transparente. La chevelure doit être couverte par un grand foulard souvent de couleur blanche, qui cache ainsi les épaules»²⁸³.**

Le « nouveau voile », permet **«à la différence des voiles "traditionnels", une plus grande distinction vestimentaire solidaire d'une morale, d'un style de vie, d'une identité et d'une mode, voire d'une stratégie matrimoniale et sociale. D'ailleurs, ces "nouveaux voiles" dénotant d'un bricolage juvénile continu, ne sont pas spécifiques à un espace public national particulier, mais agissent dans un contexte d'acculturation et de mondialisation, affectant, selon des rythmes différenciés, toutes les sociétés musulmanes ainsi que les pays occidentaux où existe une communauté musulmane immigrée»²⁸⁴.**

1.1.Tenue(s) et significations

Les « nouveaux voiles » sont riches en significations. Pour Abderrahmane Moussaoui²⁸⁵ **« le vêtement est une somme d'unités de significations »**. C'est une manière de se distinguer. Il sert à exprimer un point de vue, à transmettre un message, à prendre une position. Le vêtement n'est pas seulement fonctionnel ; il a aussi une valeur symbolique. A. Moussaoui distingue les différents aspects liés au «voilement» : le vêtement en soi, les couleurs et leurs significations, la nouvelle mode du voile, etc. Il remarque que certaines femmes l'emploient comme cache-misère,

²⁸² PELLEGRIN N., « Le vêtement comme fait social total », CHARLE Christophe (sous la direction de), *Histoire sociale. Histoire globale ?*, Actes du colloque des 27-28 Janvier 1989, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991, p. 93.

²⁸³ CHELHOD J., *Hidjab*, in Encyclopédie d' Islam, Nouvelle Edition Leyden-Brill, 1960, p.12

²⁸⁴ KERROU, Mohamed, «Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (milieu XIXe – début XXIe siècles) », *Op.cit.*, p. 40.

²⁸⁵ MOUSSAOUI Abderrahmane, « Le Libâs al-sunnî. Les raisons sacrées d'un habit profane ».in *Miroirs maghrébins : Itinéraires de soi et paysages de rencontre*, OSSMAN Susanne (Dir.), CNRS Éditions, 1998, p. 79.

servant comme moyen de d'affronter les défis imposés par la vie moderne dans les espaces urbains²⁸⁶.

Le costume porté par les jeunes voilées renvoie à des significations multiples. La parure « innovante » comprend deux dimensions : la dimension esthétique et le rapport du vêtement à la morale. Les voilées, en tant qu'acteurs sociaux, accordent une grande importance à leur allure. Pour la jeune fille voilée, selon G. Vigarello, le corps est « **devenu lieu de révélation autant que d'approfondissement de soi** »²⁸⁷.

M. Kerrou précise, de son côté : « **En fait, il n'y a pas un seul voile, mais des voiles et ce ne sont manifestement pas les mêmes raisons qui poussent les actuelles femmes voilées (*mutahajibât*) à recourir à une telle tenue vestimentaire pour s'autonomiser et se différencier des dévoilées (*mutabarrijât*) dans l'espace public. A la différence des voiles traditionnels tel que la 'abaya, le haïk, le h'râm, la meliâ ou encore le sefsârî portés en masse par les femmes citadines et villageoises dans l'espace public maghrébin au cours de l'entre-deux-guerres, ainsi que du hijâb, islamiste des années 1970-1980, les nouveaux voiles sont souvent multicolores et à géométrie esthétique variable. Ils ciblent plutôt le visage, en ayant pour souci principal de cacher les cheveux et les oreilles ... (mais pas forcément, il y a des voiles qui exposent les oreilles tout en mettant les boucles d'oreilles de différents modèles et formes), tout en permettant, à la différence des voiles précédents, une plus grande liberté de mouvement dans l'espace public** »²⁸⁸.

Les travaux réalisés sur l'esthétique du corps, tels que, « l'histoire du corps, et beauté féminine, beauté culturelle : l'invention de la « ligne » dans l'idéal esthétique »²⁸⁹ mentionne le rapport entre le statut de la femme et la représentation esthétique de son corps. A partir d'une approche historique concernant l'esthétique du corps, l'auteur met l'accent sur la façon dont la norme de la beauté est très liée et dépendante de la culture et du contexte historique. En effet, l'auteur montre, à travers le repérage des mutations de la mode et de l'esthétique du corps et le passage d'une « beauté décor » à une « beauté active ». Les changements en question témoignent de transformations plus profondes qui concernent le rôle et le statut social de la femme.

²⁸⁶ BEN ZAKOUR Amel, *Op cit.*

²⁸⁷ VIGARELLO George, « L'histoire du corps et la beauté féminine, beauté culturelle : l'invention de la « ligne » dans l'idéale esthétique », in *Un corps pour soi*, Paris, PUF, ANNEE, 2005 p. 87.

²⁸⁸ KERROU Mohamed « Voiles islamiques et espaces publics au Maghreb et en Europe », in *Politiques Méditerranéennes, Le Maghreb*, 2003, N°12, pp. 98-99.

²⁸⁹ VIGARELLO George, « L'histoire du corps et la beauté féminine, beauté culturelle : l'invention de la « ligne » dans l'idéale esthétique », *Op.cit.*

Les discours des adeptes du *hijâb* dit *char'î* se distinguent des conceptions de la majorité des Tunisiennes. Les plus orthodoxes expriment leur rejet du voile de couleurs ou porté avec des vêtements modernes. Certaines désignent ce type de voile comme un voile « chic ». Elles considèrent que la majorité des femmes tunisiennes ne portent pas un *hijâb* islamique. Du coup, le voile qui ne se caractérise pas par les deux règles fondamentales de l'habit *char'î* est à leurs yeux illicite. Le terme *hijâb char'î* est référé à la *charia* ou aux interprétations des exégètes. Selon cette interprétation, le voile ne doit changer ni de couleur, ni de forme. Il doit correspondre aux voiles portés par les femmes du prophète Muhammad et par les premières femmes croyantes.

La tenue vestimentaire de la « bonne musulmane », selon l'expression de certaines interviewées, exige quelques critères distinctifs. La couleur de l'habit doit être foncée, de préférence de couleur noire ou marron foncé. Cependant, certaines considèrent que les couleurs trop sombres peuvent être un repoussoir ; c'est surtout le point de vue de celles qui se présentent comme missionnaires (*açhâb al-da'wa*). Le tissu exigé est épais et sans motif ou contraste ni broderie. Le *libâs char'î* est obligatoirement en forme de robe. Il est exigé, en même temps, qu'il soit le plus ample possible. Au dessous de la robe dite « *'abâya* » ou « *jilbâb* », les femmes actives portent des pantalons dans leur déplacement. Le haut de la tenue, dit « *dir'* », ne doit pas montrer les formes de la poitrine ni les mains. Il est préférable, également, que la coupe au niveau des mains prenne la forme d'ailes. En effet, le « *dir'* » a la forme d'un demi-cercle lorsque les bras sont levés. Ce « *dir'* » est équipé d'un petit anneau en tissu dans lequel entre le pouce de la femme. Certaines revendiquent l'obligation de porter des gants noirs. La longueur de la robe portée, dite *jilbâb* ou *'abâya*, doit descendre jusqu'au sol. Certaines considèrent cela comme une obligation alors que d'autres considèrent que c'est seulement souhaitable.

Le voile qui signifie le morceau de tissu couvrant la tête, constitue la deuxième partie de l'habit. Le foulard doit être long, allant de la tête jusqu'en bas de la poitrine. En effet, Il doit complètement couvrir la chevelure et la poitrine. La couleur est obligatoirement foncée et sans motif ni broderie. Certaines mettent un double foulard ou un foulard à double pli. La manière de le nouer correspond à un demi-cercle qui se ferme juste au milieu du menton.

Cette description vise à mieux cerner la différence entre les autres types de voiles et le voile dit *char'î*, tel que les femmes interviewées le conçoivent et tel que nous l'avons vu porté par elles. Nous avons également tenu à montrer la différence entre ce voile dit *char'î* et le *niqâb* qui doit, en plus, couvrir le visage.

Le modèle présenté montre les influences vestimentaires venues des pays du Moyen Orient et des pays du Golfe Persique. En effet, ce type de voile, ainsi que la tenue dite islamique,

est considéré par celles qui le portent comme par celles qui ne le portent pas, voire même celles qui le rejettent, comme le prototype de ce que doit être la tenue d'une femme musulmane respectueuse des prescriptions de la *charia*. Indépendamment du voilement du visage, ce type de vêtement se caractérise par des traits distinctifs qui le définissent tels que les couleurs sombres, les dimensions de l'habit, sa longueur, les accessoires qui l'accompagnent, l'absence de broderie et de contraste. Les motifs et accessoires qui accompagnent l'habit sont aussi de même couleur et distinctifs de l'habit considéré comme obligatoire pour les femmes musulmanes. Exceptionnellement, il peut être associé au port de quelques accessoires considérés comme faisant partie du mode vestimentaire « occidental » tels que le sac à main et / ou des chaussures « modernes ».

Le changement de la manière de s'habiller n'est pas indissociable de celui qui s'opère au niveau des comportements et de la perception que les femmes ont d'elles-mêmes et du monde dans lequel elles vivent.

Un deuxième modèle a retenu notre attention et nous semble plus répandu que le voile dit *char'î* chez les femmes tunisiennes. Il s'agit des tenues mettant en valeur la féminité de celles qui les portent : les tailleurs en jupes et vestes, les robes longues assorties au foulard porté, etc. Ce modèle concerne les employées d'un certain âge. L'harmonisation entre les couleurs portées et les accessoires est remarquable. Cependant, ce type d'habit n'adopte pas les couleurs éclatantes et attirantes. C'est une tenue qui penche vers l'adoption des motifs féminins, tels que les jupes maxi, les robes, les vestes assorties au reste des accessoires, les costumes plus au moins classiques. Ce genre d'habillement est lié à un certain prestige lié au statut ou à la classe sociale ; il s'adapte également aux occasions dans lesquelles il est porté. Habituellement, ce type de vêtement n'exclut pas l'ornement discret qui n'attire pas trop le regard d'autrui.

Pour les femmes qui optent pour cette tenue, l'usage du *jilbâb* est courant dans quelques cérémonies ou sorties. Cependant, le type de *jilbâb* adopté dans ce cas n'a rien à voir avec celui qui fait partir du voile dit *char'î* : il est plus étroit, orné de motifs, de couleurs contrastées et de broderies. Il peut être de n'importe quelle couleur, selon l'offre du marché et la mode. De même, le foulard qui l'accompagne peut s'adapter en couvre-chef, être de telle ou telle couleur ; avec des motifs ou jouant sur les contrastes.

Si la première manière de se vêtir penche vers les habitudes vestimentaires des pays du Golfe Persique, la deuxième semble être un métissage entre le style d'habillement des femmes du Moyen Orient et les habitudes vestimentaires des femmes maghrébines. Le premier type rejette les habits dits occidentalisés pour se démarquer des traditions culturelles occidentales et,

en même temps, et pour exprimer une hostilité à l'égard des modes de vie modernes. Le deuxième type tend à renouveler les comportements vestimentaires féminins qui concilient la piété et la vie active, la fidélité à une certaine identité culturelle et les exigences de la modernité.

Le troisième modèle est celui porté, essentiellement, par les jeunes. Il se limite au couvre-chef. C'est un voile en couleur et en harmonie avec les vêtements et les accessoires portés. Il peut être remplacé par un bonnet ou bien par un chapeau de toute sorte, à condition qu'il couvre la chevelure. Cependant, la jeune femme peut « tolérer » le dévoilement de quelques mèches rebelles. Les oreilles peuvent être mises en valeur avec des boucles de toutes sortes. L'habit de la jeune voilée, n'est pas défini. Il n'a pas de spécificité qui le distingue. Il peut changer avec le temps et selon les personnes et les circonstances ; il dépend de la mode vestimentaire en vogue comme le jean, les pulls ajustés, les vêtements serrés, les mini-jupes portées au dessus du pantalon.

La nouvelle voilée peut porter des blousons sports, en jeans ou en cuir, de couleurs vives, des sacs à la mode et assortis aux accessoires. C'est un type d'habit bricolé qui marque le goût de sa porteuse. Il s'agit plutôt d'un voile moderne et à la « mode ». Nous avons à faire avec la présentation d'un corps voilé séduisant qui se met en valeur par l'ornement et le costume inventé. Il ne s'agit plus d'une tenue imposée que la femme voilée doit adopter telle quelle. Chaque femme choisit les couleurs et les formes de son voile qu'elle invente, adapte, transforme. Nous pouvons parler de « voilées modernes », avec une allure qui met en relief leur présence sur la scène publique. Il ne s'agit plus d'un habit destiné à dérober, au regard d'autrui, le corps féminin, mais de la mise en scène d'un *look* qui attire le regard en suscitant la curiosité, l'admiration ou l'étonnement. L'investissement des espaces publics par ce profil de femmes voilées est une autre affirmation de leur modernité. En rapport avec phénomène, M. Kerrou remarque : « **Le vêtement-voile tient manifestement de la mode diffusée par les magazines/ médias et se transforme, par la même, en un "système combinatoire"** (voir le livre de Barthes Roland, système de la mode") **soumis tantôt à des règles esthétiques, tantôt à la fantaisie et à la pragmatique des femmes mues par les logiques de la différenciation (féminin/ masculin ; musulman/ non musulman ; riche/ pauvre ; élégant/ grossier) et de la théâtralisation (dissimulation/ dévoilement ; pudeur/ provocation)**»²⁹⁰.

²⁹⁰ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, *Op.cit.*, p. 54.

1.2. Le voile / le foulard ?

Le terme voile est ambigü et nous avons relevé que ses usages, aussi bien chez les femmes interviewées que dans les médias et les approches scientifiques, renvoient à des significations différentes.

Dans certains usages, il est assimilé au *khimâr* par lequel les femmes recouvrent la tête et qui n'arrête pas de connaître plusieurs innovations. D'autres usages associent au voile toutes sortes de coiffes : foulards, bandanas, chapeaux, casquettes, etc. H. Gharbi remarque : **« Aujourd'hui, il y a des coiffes qu'utilisent les femmes voilées : les foulards avec des couleurs dégradées, et avec des décorations sous forme de fleurs, de tresses à côté, ou bien à la façon du turban arabe. En plus des foulards, certaines femmes utilisent des chapeaux, des bandanas, des casquettes pour couvrir la tête, sans oublier les accessoires qui décoorent les habits des femmes : des colliers longs destinés à paraître sous le foulard, des broches, des épingles colorées ou dorées, etc. »**²⁹¹.

2. Le voile entre conformisme et individualisme

M. Kerrou dit : **« Les voiles islamistes ainsi que les "nouveaux voiles" qui sont en train d'investir l'espace public affichent l'appartenance religieuse et l'identité politiques des individus qui s'en réclament. Multicolores, les "nouveaux voiles" ciblent le visage, en ayant pour souci principal de cacher les cheveux et les oreilles. Ils peuvent aussi bien se marier avec des pantalons moulants et des chaussures *nike* que s'adapter aux longues robes des anciens voiles qui se trouvent ainsi *relookés* »**²⁹². La combinaison entre la tendance « occidentalisée » et celle qui est propre aux traditions de l'habit islamisé reste indéfinie et en fonction de la mode et de l'usage individuel. La femme qui porte un voile intégral peut associer à son uniforme des chaussures « *nike* » ou un jeans sous son *jilbâb*. En même temps, celle qui porte un jeans moulant, lors de ses promenades ou dans sa vie active, peut user du *jillabâb* dans ses sorties les moins prestigieuses.

2.1. Le prestige de la personne

En Egypte, et **« sous les spots de Flash, le premier magasin branché de prêt-à-porter pour les femmes voilées au Caire, en matière de référence, c'est le vertige : voile chic, modèle vieille France sur un rayon ; pudeur musulmane sous dorme de bérêt gavroche sur**

²⁹¹ *Ibid.*, p.29

²⁹² KERROU Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (Milieu XIX e – début XXI e siècles) », *Op.cit.*, p. 40.

l'autre ; ailleurs encore, couvert de paillettes, parfois orné de perles tantôt importé de Turquie, tantôt inspiré des drapés « traditionnels » pakistanais ou iraniens, le *hijab* emprunte les canons des couleurs lancés par les couturiers de Paris ou de Turin. Ne s'y trompant pas, la presse locale a été prompte à souligner les démarches iconoclastes de celles qui, de manière parfaitement non islamiste, se sont malicieusement approprié cet emblème phare pour retourner la double visée, morale et identitaire»²⁹³.

Sur les plages et dans les lieux de loisirs (hôtels, piscines, *aqua* parcs), on trouve une tenue qui est propre aux femmes voilées. Les jeunes filles voilées peuvent, aussi, profiter de la mer. Les plages, comme espace de libération de corps, n'excluent pas les voilées, mais ces dernières s'adaptent à ce milieu par une tenue en vente dans les magasins ou confectionnée chez les couturières, suivant le choix de la femme. Son accès à ce genre de lieux est moins « frustrant ». Car la qualité du tissu qu'elle porte, comme costume de plage, est identique à celui des maillots de bain. Généralement ces tenues sont de couleur sombre et collent au corps. Ils se composent de trois parties : le pantalon, ajusté au corps, est de couleur unie ; la chemise, multicolore, avec des motifs, un peu longue, cache la moitié des cuisses ; le bonnet, de même couleur que la chemise, est lié par un morceau de tissu ou élastique à cette dernière pour cacher le cou. **« Je me permets de me baigner sans avoir honte de mes vêtements qui collent à ma peau, et qui rendent ma chair visible. Je porte une tenue de bain, un maillot de bain de femme voilée, et ça marche très bien ! Je profite de la mer sans me sentir mal à l'aise»²⁹⁴.**

2.2.Habit adéquat au statut ?

Le *jilbâb*, costume traditionnel de la femme voilée, n'a pas pu résister à l'évolution en contact avec l'espace public. La mode de la tenue inventée du corps voilé traduit le changement du statut de la femme dans l'espace public. La multiplication du *jilbâb*²⁹⁵, répond à la mutation de l'image des femmes voilées, surtout celle des plus jeunes d'entre elles. Il n'est plus commode pour les femmes actives qui travaillent dans les bureaux, les étudiantes qui se déplacent partout, et utilisent les transports en communs.

L'invention du costume n'est pas le fait d'une évolution inhérente à la dynamique de la société, comme celle qu'avait connue l'Europe. L'invention de la « ligne » en Europe, entre les deux-guerres, est due au changement des normes de beauté féminine et, en conséquence, à une

²⁹³ HAENNI Patrick, *Op. cit.*, pp.29-30.

²⁹⁴ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, juriste de formation, travaillant dans un établissement étatique, d'une famille aisée, résidant à El Manzah.

²⁹⁵ Le *jilbâb* ou la *jibba* est une robe ample qui couvre le corps jusqu'aux pieds.

« réforme du vêtement féminin ». Elle relevait d'un changement de statut de la femme, qui émerge dans l'espace public comme acteur social. Or, en Tunisie, l'histoire du nouveau voile et l'invention du costume « modéré » et « moderne » sont liées à des femmes déjà familiarisées avec l'espace public. En même temps, on trouve une « réforme » de la norme religieuse qui émerge sur la scène nationale ainsi qu'au niveau international.

Le comportement vestimentaire de ces jeunes femmes voilées est dans la continuité de choix personnels. Celles qui ont toujours porté les pantalons « jeans » continuent à en porter. La plupart d'entre elles sont des étudiantes, des fonctionnaires ou bien occupant de métiers libéraux. Elles ont l'habitude de porter des vêtements « sport ». Ce sont des femmes actives qui se déplacent et communiquent tous les jours dans l'espace public. Désormais, ces nouvelles voilées propagent une nouvelle image de la femme voilée qui quitte l'enfermement de l'espace privé et exercent leurs activités dans la sphère publique. C'est ce que nous dit une interviewée: **«Je n'ai pas changé mon style jusqu'à présent ! Je porte un jeans, un vêtement long en haut, je me trouve plus à l'aise»²⁹⁶.**

Le rapport de l'habit à la norme religieuse selon laquelle la femme doit cacher ses formes et dissimuler son corps ne semble pas perturber ce type de femmes voilées. Elles assument leur statut et leurs habitudes vestimentaires et esthétiques. Certaines font une comparaison « inconsciente » entre leur façon de s'habiller et ce qu'elles devraient faire pour se conformer à cette norme : **« Je ne suis pas voilée conformément aux normes ! Mais, c'est mieux que rien ! La femme croyante doit cacher tout son corps (...) Mais moi, je n'arrive pas à porter une robe ample ; ça ne me va pas du tout ! Je me sens très mal habillée lorsque je me regarde dans un miroir ! »²⁹⁷.**

Le « nouveau voilement » adopte l'image de la femme musulmane mais sous une nouvelle forme du paraître. **« Il y a une transformation des symboles de la religion »**, remarque Geertz.²⁹⁸ Ceci se voit à travers le changement des pratiques vestimentaires de la femme voilée qui manifeste une certaine estime de soi et accorde une grande importance à son corps. Elle donne une grande importance à l'élégance de son habit, prend soin de son allure pour

²⁹⁶ Une jeune voilée, 27 ans, titulaire d'un master en droit, avocate, issue d'une famille modeste.

²⁹⁷ Une jeune fille, âgée de 32 ans, études supérieures en sciences économiques, propriétaire d'une boutique de produits cosmétiques.

²⁹⁸ GEERTZ Clifford, *Observer l'islam : Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, p. 106.

mettre en valeur son corps et le montrer sous son meilleur jour. Car le corps « **devient plus que jamais un être amalgamé, instance totale, interlocuteur psychologique et social** »²⁹⁹.

2.3. Voiles et empreinte(s) personnelle(s)

Dans l'espace public, on trouve une variété de couleurs et de formes de foulards portés. Le couvre-chef de la femme voilée est très lié à ce qu'elle porte comme habit. La diversité des couleurs met en relief la personne et attire l'attention sur elle. Le voile est supposé être une manière de dissimuler la personne pour la dérober au regard, mais c'est l'inverse qui se produit. Le voile actuel n'a rien à voir avec celui de jadis. L'importance accordée à la chevelure, comme signe de féminité, est remplacé par le foulard. La jeune voilée tient compte de l'attention réservée à la présentation de soi par le biais de la beauté du visage. Le choix des couleurs est attentif et se fait en rapport avec la couleur de la peau. « **Je ne porte pas des couleurs (...). Je n'aime pas les couleurs foncées ; ça ne me va pas du tout** ». disait une jeune fille voilée qui considère les couleurs foncées comme tristes. En outre, le noir, le marron sont considérés comme des couleurs de vieilles femmes, comme le précise une jeune voilée âgée de 20 ans, « **Alors là ! Pas de couleurs foncées (...); ça fait moche ! Comme les vieilles** ».

M. Kerrou soutient que les « nouveaux voiles » sont « **révélateurs de changements sociaux profonds empruntant le langage de la religion et de la culture pour mieux exprimer l'être collectif.** » Il considère que la religiosité « **n'est qu'une dimension du revoilement charriant, en tant que phénomène individuel et social, une multiplicité de significations** »³⁰⁰. Il ajoute : « **La majorité des voilées ne sont d'ailleurs pas politisées** »³⁰¹. Les significations du voile prennent un ordre hiérarchique. Il soutient que les nouveaux voiles « **sont moins politiques que religieux et moins religieux que culturels, symboliques et identitaires. Ils revêtent des dimensions multiples qui ne peuvent être condensées en un seul aspect, qu'il soit visible ou invisible** »³⁰².

Parmi les significations du voilement actuel, M. Kerrou dit qu'il « **est une marque de distanciation avec les tenues modernes considérées comme "étrangères" et "importées" ou moralement / esthétiquement "impudiques** »³⁰³. Mais cette revendication morale et esthétique

²⁹⁹ VIGARELLO George, «La vision du corps dans les sciences sociales », in WIEVIDRAKA Michel (Dir.) ; *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Sciences humaines Editions, 2007, p.87.

³⁰⁰ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Tunis, *Op.cit.*, p. 46.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, pp. 46-47.

³⁰³ *Ibid.*, p. 47.

« n'empêche guère les "nouveaux voiles" d'emprunter des couleurs chatoyantes et de référer à une mise en scène où s'imbriquent le désir de plaire et d'attirer le regard des autres ainsi que l'aspiration à un mieux-être, en se distinguant ainsi des couleurs sombres et souvent uniformes des "voiles traditionnels" des générations précédentes»³⁰⁴.

En les comparant aux « nouveaux voiles » M. Kerrou considère que les « voiles traditionnels », dans leur évolution historique en tant qu'habit, «**ont commencé par cacher le corps entier et, progressivement, à en montrer une partie, au gré de l'évolution des mentalités et du jeu de la séduction féminine, dans un espace public masculin déstabilisé par l'intrusion d'une modernité assimilée à l'occidentalisation des modes de vie et des mœurs**»³⁰⁵.

La manière dont le foulard est noué et les accessoires qui l'accompagnent, montrent la créativité de la personne qui porte « **le voile comme si [on] met une broche** »³⁰⁶. L'attention portée au *design* du foulard renvoie à l'estime de soi de la personne. Elle exprime la manière dont la personne cherche à se présenter. Ce couvre-chef représente l'image de jeune voilée qui transmet et communique sa modernisation. L'image de la voilée n'est pas figée ; elle cherche à exprimer une « beauté active »³⁰⁷ qui témoigne de son statut comme femme « moderne ». Une interviewée précise : « **Je change de foulard ! Parfois je mets mon foulard à la manière traditionnelle et la plupart du temps, je l'attache en arrière ! En hiver, je mets un bonnet et un cache-col (...) Je n'aime pas la routine (...) Je change toujours de look !** »³⁰⁸

Le voile inventé se distingue du *hijâb* dit islamique et du foulard des grand-mères. Les jeunes filles « défendent » leur manière de se voiler en disant : « **Je ne suis pas une « mammy » (...) Je mets le voile et, en même temps, je prends soin de moi et de mon élégance (...) Je reste toujours coquette !** ». Les nouveaux voiles constituent, selon M. Kerrou, « **une distinction vestimentaire solidaire d'une morale, d'un style de vie, d'une identité et d'une mode, voire d'une stratégie matrimoniale, sociale et politique** »³⁰⁹. Il ajoute : « **Même si le voile semble être solidaire d'une foi et d'une pratique religieuse, tantôt passive, tantôt militante** »³¹⁰.

³⁰⁴ KERROU Mohamed, *Ibid.*, p. 47.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 48.

³⁰⁶ Une jeune fille voilée, âgée de 24 ans, étudiante, en sciences sociales, Tunis.

³⁰⁷ L'expression est utilisée par VIGARELLO G. 2005.

³⁰⁸ Une jeune voilée, âgée de 27ans, niveau universitaire, animatrice dans un jardin d'enfant résidant à Bab Souika.

³⁰⁹ KERROU Mohamed « « Voiles islamiques et espaces publics au Maghreb et en Europe », *Op.cit.*, pp. 98-99.

³¹⁰ *Ibid.*

Les interviewées mettent l'accent sur leur statut comme femmes modernes en rejetant l'image stéréotypée infériorisant la femme voilée, comme femme au foyer, ignorante et arriérée. G. Vigallero parle d'un « **corps devenu lieu de révélation autant que d'approfondissement de soi** »³¹¹.

Les filles voilées se montrent comme égales aux autres filles non voilées. Dans l'espace public, ces jeunes investissent tous les lieux publics. On les trouve partout, dans les cafés mixtes, les restaurants, les salles de fête, les espaces culturels, telles que les salles de cinéma, les théâtres, les festivals, les hôtels, les piscines, les espaces sportifs tels que les parcs, les salles de sport, les centres sportifs et même dans les restaurants-bars. Leur présence est remarquable dans tous les cadres qu'offre l'espace public, dans les lieux de loisir, qu'ils soient culturels, sportifs, commerciaux, de travail, de l'enseignement, etc. Ces filles sont très familiarisées avec tous les types d'espaces sociaux. Les sociabilités auxquelles elles accèdent leur permettent une mobilité libre et moins contrôlée en comparaison avec celles des filles non voilées.

L'importance de l'esthétique chez les jeunes femmes voilées est liée à leur statut socioculturel et à l'image qu'elles veulent donner d'elles-mêmes ainsi qu'à l'image perçue par les autres. Se présenter comme une femme voilée implique plusieurs dimensions de l'identité qu'on veut afficher, et exprime des rapports complexes à soi et à autrui, tout en signifiant la hiérarchie que l'on établit entre les composantes de l'identité collective et individuelle. A ce propos, M. Kerrou dit : « **Aussi, toute une "culture des apparences" est-elle charriée par le vêtement-voile qui se constitue en "langage du corps et des désirs" et joue un rôle structurant dans "la constitution d'une identité" aux "frontières mouvantes où vont se retrouver les conflits et les aspirations de l'époque", à la croisée du ludique et du politique** »³¹².

Le comportement vestimentaire des nouvelles jeunes voilées concilie deux voies qui semblent contradictoires, mais qui sont justifiées par les acteurs sociaux :

- l'affirmation d'une identité religieuse, qui se marque essentiellement par la dissimulation de la chevelure et de la chair,
- et la mise en valeur du corps voilé qui révèle l'importance attribuée à l'aspect physique et à l'apparence qui rend le corps plus visible au regard.

L'esthétique du corps voilé se caractérise par l'harmonisation des couleurs et l'élégance de l'habit, le coloris, la pluralité de modèles et le costume serré et étroit qui met en relief les

³¹¹ VIGARELLO George, «La vision du corps dans les sciences sociales », *Op. cit.*, p.87.

³¹² KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, *Op.cit.*, p. 54

formes, en plus d'une recherche d'être à la mode. En effet, la parure de la femme voilée n'est plus unique et uniforme. Elle change suivant les saisons et répond aux sollicitations de l'offre industrielle, de la mode et du marché. Ce voile à la « mode » est bien répandu dans le milieu urbain. Il crée une sorte de lien qui facilite la communication entre les jeunes. Il signifie pour la personne qui le porte qu'elle est jeune, moderne ou qu'elle a un « look » « à la page ». En outre, ce genre de voile témoigne de la marge de liberté de l'individu par rapport à la norme vestimentaire. Il représente l'ouverture et la souplesse par rapport aux contraintes de la morale.

Inventer signifie approfondir le rapport à soi et forger l'individualité. La recherche de la distinction à travers le paraître s'inscrit dans la perspective d'être différent, sans toutefois, se détacher du modèle valorisé socialement. La question de l'esthétique du corps voilé est marquée par cette dynamique continue. La motivation de l'innovation et de la création, d'un côté, et l'obéissance à la morale religieuse ou sociale, de l'autre, constituent le souci permanent de certaines jeunes.

Le voile en Tunisie prend l'allure d'une mode venue d'ailleurs, selon l'expression de R. Boukraa qui précise : « **Cet ailleurs, c'est l'Orient et comme tout phénomène de mode il comporte un certain mimétisme, une contagion rampante que favorisent les moyens de communication satellitaire arabes qui supplantent comme référent culturel, les instances d'orientation et de contrôle nationales et territoriales** »³¹³. Ce constat est à relativiser au regard du vécu des femmes voilées. Le paraître est une construction quotidienne, une expérience qui s'élabore au fil du temps, interagissant avec les communications intersubjectives. Les modèles propagés comprennent une concordance entre neutraliser et valoriser, entre intime et spectaculaire, en cherchant à établir un islam intemporel et un corps pieux et moderne à la fois.

En effet, les nouvelles voilées inventent différentes modalités pour nouer le foulard. Il y a plusieurs manières de l'utiliser comme accessoire de beauté et de pudeur : soit on le noue en arrière, soit on met une double couleur, ou on le remplace par un bonnet ou un chapeau en gardant les oreilles dénudées. Par une gestion inédite du corps, elles passent d'une beauté « décor » à la beauté « active ».³¹⁴ Les possibilités de choix, en termes de qualité de tissu, de formes, de couleurs, peuvent satisfaire tous les goûts et permettent une adaptation aux différentes circonstances et à tous les espaces. Le voile s'inscrit donc dans un univers de représentations et d'usages qui entrent dans le cadre de la production d'un modèle du corps.

³¹³ BOUKRAA Ridha, *Op. cit.*, p. 233.

³¹⁴ Expression utilisée par VIGARELLO G, dans son article « L'histoire du corps et la beauté féminine, beauté culturelle : l'invention de la « ligne » dans l'idéal esthétique », in *Un corps pour soi*, op.cit.

Comme le précise D. Le Breton, l'usage du « **vêtement répond à deux motivations essentielles : la parure et la protection (...) sa dialectique est d'ailleurs singulière, le vêtement cache en même temps qu'il désigne** »³¹⁵. La parure concerne les rapports du particulier et du général, du personnel et de l'impersonnel, du subjectif et de l'intersubjectif. Elle distingue, met de la distance autant qu'elle fait entrer la personne dans une sphère partagée par les autres. La parure moderne qu'est le voile se situe, comme nous l'avons déjà précisé, dans cet « entre deux » : elle est à la fois « moderne et musulmane ». Elle révèle « l'entre deux », entre proximité et altérité par rapport à la parure de la femme émancipée de la religion et cherche à renverser ainsi la définition esthétique de la féminité et celle de la subjectivité³¹⁶. Le nouveau voile répond à cette logique. La femme tunisienne active et jeune porte une nouvelle perception de soi, de son image sociale et de l'esthétique de son corps. Sa visibilité et sa participation dans la vie active l'oblige, parfois, à faire adapter son costume à son statut. A ce propos, une jeune femme voilée dit : « **Je porte des habits qui me conviennent (...) Mon foulard, je le fais tourner sur mon cou puis je le noue au niveau de mon oreille (...) C'est plus pratique (...) ; ça me permet de bouger facilement !** ». Cette façon d'adapter le port du voile à une conception personnelle de l'esthétique du corps, à une image de soi et de son statut dans la société, ne vise pas à effacer le corps mais à le mettre en valeur sans pour autant se sentir en porte à faux par rapport à ses croyances et aux valeurs culturelles revendiquées. C'est là une façon de s'inscrire dans un rapport au monde et à la culture qui confirme l'analyse de D. Le Breton lorsqu'il cherche à montrer comment l'« **acteur étreint physiquement le monde et le fait sien, en l'humanisant et surtout en faisant un univers familier et compréhensible, chargé de sens et de valeurs, partageable en tant qu'expérience par tout acteur inséré comme lui dans le même système de références culturelles** »³¹⁷.

Le choix est revendiqué et légitimé. Il fait appel à deux registres : la religion, d'une part, et une logique pragmatique, de l'autre. Il veut rester dans le cadre d'un raisonnement de croyante-pratiquante, même s'il est essentiellement une adaptation où prime l'image recherchée de la jeune fille ou de l'épouse pratiquante : Le conformisme par rapport à l'image acceptée est aussi un choix assumé. L'image recherchée présente deux faces : la continuité et la cohérence de cette image avec le statut de femme voilée (« **Cela fait longtemps que je prie et je n'ai pas changé ; j'ai toujours porté des vêtements assez longs !** »), d'un côté, et la rupture ou le

³¹⁵ LE BRETON David, *Passions du risque*, Éditions Métailié, 1991, p. 112.

³¹⁶ GÖLE Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », in *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Sciences humaines, 2007, p. 426.

³¹⁷ LE BRETON David, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, 5^{ème} Ed, 2004, p.4.

changement de profil social, de l'autre (« **J'ai complètement changé d'allure !** »). Cette deuxième face prend parfois l'aspect d'un conflit générationnel ou conjugal (« **Mon père était tout à fait contre** » ou « **mon mari n'a pas voulu que je porte le voile, il m'a critiqué pour cela !** »).

Dans le contexte tunisien, avec le nouveau type de voilement des jeunes femmes, le déploiement de signes de religiosité dans la sphère publique semble avoir perdu le sens religieux. La jeune fille tunisienne adopte les techniques de séduction qui sont acceptables ou qui ne sont pas en rupture avec les codes normatifs de la société. C'est, entre autres, une stratégie pour augmenter ses chances sur le « marché » matrimonial. Elle accorde de l'importance à son élégance tout en respectant les normes culturelles qui définissent ces techniques. Les jeunes filles voilées adoptent une allure inédite qui se concrétise par l'appropriation de nouvelles manières d'habillement différentes de l'habit dit islamique. En même temps, elles se distinguent de la femme non voilée avec laquelle elles partagent le souci esthétique de la bonne présentation de leur corps.

En conclusion de ce survol de l'évolution des termes du débat au sujet du corps féminin et du voile, par le passé et dans le contexte actuel de la globalisation, il nous semble important d'insister sur la nécessité de prendre en considération la complexité du phénomène. Quel que soit le type du voile adopté, la femme convertie estime qu'elle a fait un choix « correct » ou « juste » la ramenant à « la bonne voie agréée par Dieu ». Le port du voile est à la fois une remise en cause d'un modèle social considéré comme allogène, sans toutefois adhérer aux règles sociales traditionnelles structuré par la discrimination entre les sexes. La chaire féminine représentée comme un facteur de *fitna* incitant à la transgression des normes sociales et religieuses est à la base des conceptions qui préconisent le port du voile. C'est de cette représentation que découlent les préjugés considérant les femmes « dénudées », au sens où elles ne portent pas le voile comme un danger. Cependant, les perceptions relatives au corps de la femme chez les adeptes du port du voile sont loin d'être uniformes.

Par ailleurs, habiter un corps voilé ne va pas de soi ; il exige un apprentissage et un long processus de dressage. Le port du voile est à la fois une soumission aux normes d'un ordre social patriarcal qui remonte à la nuit des temps, et une remise en cause de l'exclusion des femmes des espaces publics considérés comme un domaine réservé aux hommes. En se réclamant du pouvoir de Dieu à travers le port du voile considéré comme une obligation religieuse, elles veulent se soustraire au pouvoir des hommes qui veulent les empêcher de vivre leur corps et d'avoir le droit de participer à la vie publique. Reprendre le voile ne veut pas dire retour au statut qu'avaient les

femmes dans la société traditionnelles avant les modernisations qui ont contribué à l'émancipation des femmes par l'éducation, le travail et l'accès à un nouveau statut avec des droits dont leurs grand-mères étaient exclues. C'est ce que nous allons voir dans la deuxième partie à travers l'analyse des nouvelles pratiques individuelles et collectives du port du voile.

Différents type de couvre-chef



Ce type de foulard cousu, prêt à porter, « m'khayit » prend la forme de la tête et de la coiffure de la personne qui le porte.

Voiles de différentes couleurs avec des motifs et des modèles variés



Voiles de couleurs panachées adaptées à la tenue portée



Foulards composés de deux morceaux de tissu séparés ou attachés



Couvre-chef porté composé de deux variétés de tissu, le premier en noir, dissimulant la chevelure, le deuxième en marron, servant comme accessoire



Modèle de foulard de différentes couleurs



Vitrine d'une boutique de vêtement de femmes, exposant des foulards de différents modèles, couleurs, motifs, broderies et qualités de tissu, exposés avec des sous-vêtements



Sur la chaise, suggestion d'un type d'un *burkini* harmonisation de la tenue de la femme voilée : tissu et motif du foulard, haut de la tunique et pantalon similaire avec un fond noir.



Jilbâb de tous les jours



Couvre-chef : bonnet noué avec des épingles au col du tee-shirt met un foulard d'une autre couleur.



Foulard ample enroulé au niveau de la nuque et rabattu sur la poitrine

Type de tenues portées



Tenue de femme voilée : couleur caramel et noire en harmonie avec le couvre-chef porté



Tenue composée d'un pantalon noir, d'un tee-shirt noir ajusté et une tunique en beige avec un col haut attachant un foulard de la même couleur.



Robe pour femme voilée



Jilbâb de cérémonie : bordée aux niveaux des manches et de la ceinture, pour



Jilbâb de mariée



Tenues dites *libâs cha'ri*



Foulard couvre toute la partie supérieure du corps, avec
une longue robe descendant jusqu'aux chevilles



Dir' couvrant le haut de la tenue jusqu'aux niveaux des jambes



Hijâb dit char'i de couleur marron



Tenue dite *libâs char'î rigoriste*



Niqâb précisant la manière de le porter et les formes à éviter



Le voile est une purification du cœur (avec le verset concernant les épouses du prophète : « Si vous leur demandez quelque chose, adressez vous à elles au travers d'un rideau (hijâb) car cela est plus pur pour vos cœur et les leurs. »



Une forme de *niqâb*



Jilbâb de cérémonie ne réunissant que les femmes



Jilbâb « papillon » de cérémonies entre femmes.



'abayâ pour cérémonies



Une autre '*abayyâ* de cérémonie



'abayyâ de cérémonie vue de dos



Une forme de niqâb



Forme du *dir'* recommandé pour couvrir les formes du corps



Tenue bricolée de femme voilée « émancipée » (Nabeul)



Différents types de voiles (l'aéroport Tunis-Carthage)

**DEUXIEME PARTIE : LES NOUVELLES PRATIQUES
INDIVIDUELLES ET COLLECTIVES DU PORT DU VOILE FACE AU
RETABLISSEMENT DE LA NORME**

Le port du voile est une norme sociale qui a régressé dans beaucoup de pays arabomusulmans durant les années soixante et soixante-dix du vingtième siècle. A partir des années 1980, elle a été réactivée à la faveur du développement des courants islamistes qui prônent une idéologie dite « culturelle » centrée sur la dimension religieuse. Ces courants mobilisent certaines sources scripturaires et des traditions consacrées pour promouvoir au nom de l'islam les conceptions et les mœurs communes aux systèmes patriarcaux fondés sur la ségrégation entre les sexes. En effet, l'islam politique contemporain cherche à « resocialiser » les individus et les groupes sur la base de la réactivation d'une conscience collective et d'un imaginaire communautaire structuré par le mythe d'un « âge d'or » qui est loin d'être le même pour tous les musulmans. Souvent, la démarche procède d'un éclectisme qui consiste à sélectionner des versets coraniques ou des traditions prophétiques érigées en règles intangibles pour justifier les nouvelles pratiques individuelles et collectives du port du voile que nous nous proposons d'analyser dans cette deuxième partie. Nous commencerons par l'examen du processus du rétablissement de la pratique du voile avant d'aborder l'analyse de ces pratiques et leur rapport aux formes traditionnelles du voile, d'une part, et aux effets de mode et à l'impact des nouveaux vecteurs de la mondialisation, d'autre part.

Chapitre I : Le processus du rétablissement de la pratique du port voile en Tunisie : (Début du XXI^{ème} siècle)

Nous entendons par le processus du rétablissement de la norme du voile religieux la pratique qui associe la perception de l'habit dit « pieux » et l'image du corps féminin à la manière de vivre et de pratiquer le port du voile dit islamique comme conduite sociale.

Ce chapitre relie les perceptions du voile et du statut de la femme aux comportements adoptés par les converties à cette pratique. L'objectif de cette partie est de repérer les moments de rupture et de continuité vécus par les femmes voilées en ce qui concerne leur rapport au corps et la manière par laquelle elles adoptent ce signe de religiosité. La pratique du voile procède d'une norme qui définit un modèle de femme pieuse ainsi que les règles appropriées qui régissent la ligne de conduite des converties. Cette norme est reproduite dans l'imaginaire collectif des tunisiens d'une manière diversifiée et même contradictoire.

Il s'agit donc ici de saisir le changement qui se traduit par la conversion au port du voile de l'intérieur en partant du récit des interviewées, de faire parler les femmes voilées en tant que « témoins » du changement sociétal, que ce soit de leur rapport au corps (un corps pour soi et/ ou corps pour la société), ou des transformations affectant la manière de vivre ou

de présenter le corps en public. En même temps, nous nous sommes efforcée de construire un modèle d'analyse structuré et répondant aux normes de la production scientifique. Nous concevons ce chapitre comme une reconstruction des histoires individuelles et collectives de femmes tunisiennes, conjuguant diachronie et synchronie, dans l'objectif de mieux comprendre le voile comme expérience de vie individuelle et collective, dans un processus de changement continu.

La lecture et la relecture de l'entretien dans sa totalité, ainsi que la prise de notes immédiate après chaque interview, nous ont donné une idée générale sur le processus de l'adhésion à la pratique. Chaque entretien appartient à un contexte précis et défini selon les circonstances de sa réalisation. En outre, pour comprendre les contradictions entre les réponses, nous avons essayé de nous mettre, provisoirement, dans la « peau des interviewées », pour reprendre l'expression de C. Geertz, afin de saisir les différentes conditions qui les ont poussées à faire tel ou tel choix.

Pour obtenir une vision globale du phénomène, l'analyse des données recueillies se réalise par le va et vient entre les différentes échelles d'observation : à savoir, l'échelle individuelle, celle du petit groupe d'appartenance et/ ou d'influence, celles de la société locale et de la société générale. Certes, les données analysées n'ont pas la même importance, ni la même pertinence. Les informations collectées peuvent, également, servir à d'autres thèmes de recherche et donner lieu à d'autres interprétations. Pour vérifier nos hypothèses, les indices relevant du processus du changement sont privilégiés car les entretiens « (...) **sont non seulement d'une richesse et d'une complexité difficilement réductibles, mais ont la particularité de dissimuler l'essentiel dans les détours et les biais de la conversation (Julien, 1995) dans les "ratés de la parole claire"** »³¹⁸.

I. Le port du voile : une norme religieuse ou une pratique de mode ?

L'approche sociologique définit la norme comme un arrière plan orientant les comportements des individus au sein d'une société ou d'un groupe donné. Elle « **constitue une règle ou un critère régissant notre conduite en société. Il ne s'agit pas d'une régularité statique dans les comportements observés, mais d'un modèle culturel de conduite auquel nous sommes censés nous conformer. La norme acquiert une**

³¹⁸ POIRIER J, CLAPIER-VALLADON S., RAYBAUT P., *Les récits de vie. Théorie et pratique*, Paris, PUF, 1983. Cité in KAUFMANN, Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004, p.18.

signification sociale dans la mesure où, comme le fait ressortir le terme culturel, elle est - jusqu'à un certain point - partagée »³¹⁹.

P-N. Denieuil définit la norme comme une « limite », considérant que **« la question des marges sociales, spatiales, comportementales n'est pas dissociable de celle des normes, règles et valeurs qui assignent aux individus leur statut de membre d'un groupe ou d'une communauté »³²⁰. La marge est perçue comme étant « un concept polysémique qui caractérise des comportements sociaux dits déviants (délinquance) ou encore transgressifs ou d'enfermement géographique voire d'appartenance à des minorités »³²¹.**

Les normes sociales constituent le socle par lequel les individus et les groupes se réfèrent et s'identifient. Pour reprendre le concept de Mauss³²², les « techniques du corps » en font partie. Elles sont modelées par la culture, constituent le cadre ambiant dans lequel sont régies les conduites en société. **« Chaque société a ses habitudes bien à elle »³²³.** Les techniques du corps sont généralement codifiées et réglementées de façon à permettre aux individus de les déchiffrer dans des mouvements et des gestes. La « somme » des gestes, des mouvements, et même des sentiments possibles, est normalisée. Dans ce sens, J.C. Kaufmann considère que la fabrication des normes se base sur des instruments liés au corps comme les postures, les sensations ou les jeux de regards. **« Une norme sociale peut donc être produite par le seul mouvement des corps »³²⁴.**

Les normes sociales constituent les **« attentes collectives liées à l'éventuelle application de sanctions qu'elles ont tout à la fois pour objet de spécifier et de justifier. Les normes définissent le comportement approprié, au niveau des usages, ou de la conduite requise, au niveau des mœurs et des lois ; elles impliquent donc l'existence de principes plus généraux à la lumière desquels leurs prescriptions et leurs interdits peuvent être légitimés. C'est à ces principes qu'on tend à donner, dans la sociologie**

³¹⁹ CHAZEL François, « Normes et valeurs sociales », in Dictionnaire de la sociologie *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 1998, p 581.

³²⁰ DENIEUIL Pierre-Noël, « Marges, normes et éthique », in *Maghreb et sciences sociales*, Paris, l'Harmattan, IRMC, 2011, p.9

³²¹ *Ibid.*, p.10.

³²² M. Mauss définit les techniques du corps comme étant « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps. », Chapitre « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 5^{ème} édition, 1993, p 365.

³²³ MAUSS Marcel, « Sociologie et anthropologie », Paris, PUF, 5^{ème} édition, 1993, p 367.

³²⁴ KAUFMANN Jean-Claude, « Le corps dans tous ses états : corps visible, corps sensible, corps secret », in *Un corps pour soi*, Paris, PUF, 2005, p 71.

contemporaine, le nom de valeurs»³²⁵. Néanmoins, les normes de conduite sociale ne peuvent pas être homogènes. Le statut social, voire les rôles joués par les acteurs, offrent à ceux-ci une marge de liberté par rapport à la perception et aux prescriptions d'une norme de conduite. Le comportement des femmes voilées confirment cette idée.

Le corps de la femme semble être un objet essentiel dans la construction de la morale religieuse. Cet objet alimente un débat qui s'étend depuis plus de deux siècles en terre d'islam. Face à la découverte des progrès réalisés par l'Europe et aux nouveautés de la vie occidentale, les musulmans ont été partagés, selon les termes de M.C. Ferjani ³²⁶ entre deux attitudes opposées : la peur et la fascination.

La peur a inspiré des attitudes de rejet et de diabolisation de tout ce qui vient de l'Occident, même si, avec le temps, les musulmans se sont laissés aller à la consommation effrénée de sa production matérielle et de ses technologies. Quant à la fascination, elle a poussé à une certaine imitation servile amenant à idéaliser et adopter ses modèles, à les singer sans en comprendre, ni en assimiler les fondements philosophiques.

Dans une perspective qui vise à définir la construction sociale de la norme dans les sociétés contemporaines, l'ouvrage *Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus* montre que même les sociétés dites individualistes, où la libération du corps est la plus avancée, le corps demeure une production sociale et il est toujours une matrice de moralité sociétale. Par ailleurs, il considère que les normes sociales se construisent d'en bas, notamment dans les sociétés postmodernes caractérisées par l'individualisme. La pratique des seins nus sur la plage ne s'inscrit pas dans une visée d'appropriation individualiste totale du corps. Le bronzage des seins nus n'est qu'une pratique arrangée selon des normes et des conditions qui sont préétablies et codées : cette pratique est conditionnée« **Suivant le mode de peuplement et la proportion des pratiquantes, certains gestes peuvent être autorisés sur un jour donné ; suivant la morphologie, l'âge et l'aisance, ils le sont davantage à certaines femmes, moins à d'autres, interdites aux dernières**»³²⁷. L'auteur montre que cette pratique propose un cadre général de « modèle », dans une mise au point des règles du

³²⁵ CHAZEL François, *Op. cit.*, p. 582.

³²⁶ FERJANI, Mohamed Chérif., *Islamisme, laïcité et droits humains*, Sfax, Amal Editions, 2012 (réédition actualisée de *Islamisme, laïcité et de droits de l'Homme*, Paris, l'Harmattan, 1991).

³²⁷ KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus*, Paris, Nathan, 1995, p.244.

jeu. D'un autre côté, il y a des types de populations qui s'inscrivent d'une façon particulière dans ces règles.

Dans son analyse du processus d'établissement de la « norme » de la pratique des seins nus, le passage à la normalisation d'une pratique s'effectue sur plusieurs étapes. Cette pratique, prévue comme une action individuelle, ne peut être réalisée qu'à partir de la conformité aux règles du jeu et des codes sociaux du regard. **« D'un côté un modèle de comportement (les seins nus) qui a été mis au point avec ses règles du jeu ; d'un autre côté, des types de population, qui s'inscrivent d'une façon particulière dans ces règles : la norme ne peut jamais s'appréhender hors de tout contexte. »**³²⁸ En outre, le modèle normatif n'est qu'un cadre général qui laisse une marge de manipulation tributaire des circonstances et de la représentation de soi. **« Par ailleurs son application reste souple et incertaine. Souple : elle n'est qu'un guide dont s'inspire l'individu tout en restant lui-même et tout en restant vivant, libre (un peu) d'agir à sa guise autour du cadre fixé »**³²⁹.

La critique portée sur la théorie élaborée par J.C. Kaufmann (en ce qui concerne la marge de liberté de l'acteur social par rapport à son rôle), consiste à montrer que l'individu, même dans le comportement hors cadre formel, est entravé par des contraintes liées à ce rôle. Le comportement au-delà du cadre formalisé doit être reconnaissable par les autres et il y a des limites à ne pas dépasser. **« Les normes de comportement se présentent donc sous la forme d'un ensemble multiple et mouvant. Cela n'est cependant pas contradictoire avec le fait que le cadre normatif puisse être extrêmement précis, voire contraignant, notamment par le biais de petits gestes qui jouent une fonction-pivot »**³³⁰.

Sur les plages, la recherche de la distinction peut rendre l'acteur social isolé, par le fait d'enlever le haut du maillot. C'est là un souci de conformité même dans les pratiques qui se prétendent individuelles se réclamant de formes osées de libération du corps. En comparant l'exposition du corps, (l'étude de J. C. Kaufmann sur les plages) à la dissimulation du corps (qui est la nôtre), nous voyons que la théorie de la construction de la norme demeure la même. L'acte de dévoiler la peau est identique à l'acte de dissimuler la chair, du point de vue de l'installation de la norme. Bien que les caractéristiques et les structures culturelles des deux sociétés ne sont pas semblables, les étapes et les procédures sont les mêmes.

³²⁸ KAUFAMNN Jean-Claude, *Ibid.*, p.244.

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ *Ibid.*, pp 244-245.

Le port du voile est une norme sociale qui dépasse l'histoire présente ; son évolution montre qu'elle n'obéit pas à une logique de changement linéaire. Il prend un autre sens dans le contexte de globalisation dépassant l'approche féministe et reflète en même temps le rapport de la femme à son corps et comment la perception du corps peut exprimer une perception de l'existence. Les règles de la pratique du port du voile, bien qu'elles soient construites et établies par la société, se reconstruisent à travers une intersubjectivité permanente. Le rapport au corps constitue, entre autres, une matrice permettant de redéfinir l'appréhension du monde selon les circonstances objectives. D. Le Breton remarque à ce sujet : **« Le corps est à modulation variable puisqu'il faut sans cesse le personnaliser et que les signes employés à ce propos sont toujours provisoires et à reprendre selon le renouvellement du marché et du marketing »**³³¹.

Le statut de la femme demeure ambigu, notamment en ce qui concerne ses fondements moraux, la conduite féminine en public et la place qui revient à « la moitié du ciel » en société. Dans la culture arabo-musulmane des sociétés contemporaines, la visibilité de la femme hors de l'espace clos et privé, est conditionnée par la bonne conduite, celle-ci impliquant la pudeur et la passivité de sa présence. Le port du voile chez les femmes musulmanes est une norme « supposée » enracinée dans les habitudes culturelles et religieuses. La visibilité de la femme en société est l'origine d'un débat jusqu'à présent inachevé. Certaines sociétés ont mis en cause la pratique du port du voile en faisant du dévoilement des femmes un impératif politique et culturel.

Contrairement à plusieurs sociétés musulmanes, la société tunisienne a vécu une rupture, quasiment totale, avec la pratique du port du voile, pendant des années. Le retour à la pratique du port du voile, après cette rupture, a changé les configurations et les perceptions de cette norme. Le contexte dans lequel émerge le voile dit « religieux » est conditionné par des circonstances socioculturelles et sociopolitiques propres à la Tunisie. Cependant, le retour à la pratique du port du voile s'inscrit dans une sphère publique dépassant le local ; en effet, l'émergence des « nouveaux voiles » participe de la mondialisation.³³²

³³¹ LE BRETON David, « Adieu le corps, multiplication des corps, biffures du corps », in GASPARD Jean-Luc, et DOUCET Caroline (Dir.) *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, Paris, Erès, 2009, p.184.

³³² KERROU Mohamed, *Hijâb. Nouveaux voiles et espaces publics*, Op. cit.

1. Le voile comme norme de conduite en société : le contexte actuel de la réinvention de la pratique

Le voile constitue l'une des revendications sociales et culturelles de l'islam politique contemporain. Toutes les idéologies (des plus conservatrices aux plus modérées) de l'islam politique, propagées et transmises par les médias (via les chaînes satellites, les sites internet et les autres réseaux sociaux) sont unanimes pour considérer le voile religieux comme un devoir prescrit à toutes les musulmanes.

La norme du port du voile sert, entre autres fonctions, à marquer les distances symboliques et réelles entre les hommes et les femmes. Le corps de la femme est l'objet d'un tabou à ne pas transgresser : Il ne doit être ni touché ni regardé par celui qui ne fait pas partie des *mahârim*. Le voile sert de bouclier. Il renforce la protection des hommes de la *fitna*, (la séduction et le désordre social qui lui est associé), et évite aux femmes de commettre des péchés en montrant leur corps et provoquant ainsi les fantasmes masculins. Dans cette logique culturelle, la femme ne peut paraître en public qu'à la condition d'éviter tout ce qui peut provoquer l'attraction des hommes. Elle ne doit attirer l'attention des hommes ni par sa beauté, ni par ses atours. Sinon, selon certaines interprétations religieuses, elle commet la faute d'amener l'homme à commettre le péché, par le regard ou par ses désirs. En d'autres termes, le voile est un élément nécessaire à la préservation de l'ordre social.

A partir d'une médiatisation³³³ intensive, par les différents moyens de communication, les dits « hommes de religion » rappellent aux groupes et aux individus musulmans les normes « abandonnées de l'islam ».

Le prophète est présenté et représenté comme « l'homme idéal » de la communauté musulmane. Son imitation est donc érigée en règle de conduite ; il est la référence pour ce qui est de la conduite exemplaire. Qu'elle soit réelle ou mythifiée, sa vie (sa manière de faire, d'être dans les actes les plus minutieux) est interprétée et transmise par les hommes religieux à la jeune génération des musulmans, tel un idéal-type. Dès lors, les femmes musulmanes doivent elles aussi s'efforcer de correspondre à ce modèle idéal de société musulmane. C'est dans ce cadre que la pratique du port du voile est revendiquée et fait l'objet d'un consensus dans les interprétations des hommes de religion.

De ce fait, le port du voile est défendu comme une obligation religieuse incontournable. Les comportements sociaux qui ne correspondent pas aux règles normatives

³³³ Il s'agit des chaînes satellitaires, des sites Internet, des pages *facebook*, des livres et des brochures spécialisés sur la question du *hijâb châri'î*.

sont condamnés. Les « promoteurs de la morale », rappellent dans leur discours les sanctions et les châtiments à toute femme déviante. L'appel à la conformité aux normes et aux règles de conduite fait l'objet d'un long processus d'intériorisation par la jeune génération des femmes tunisiennes. Les leçons religieuses, les interprétations du texte sacré, portant sur l'éducation du bon musulman, ciblent les jeunes et les femmes. La conduite de la femme semble être un point central de la resocialisation de la communauté musulmane.

La norme du port du voile représente la femme comme la première responsable de la morale dans ses sociétés, tout en valorisant son rôle en tant que mère et éducatrice des enfants. Les propos moralisant la conduite des femmes insistent sur l'utilité éthique ainsi que pragmatique du port du voile. Le contrôle social concernant la présence de la femme dans la sphère publique, est une contrainte qui, intériorisée par ces femmes, se transforme en norme, tout en conservant un caractère d'obligation évidente. De ce fait, **[d'] externe qu'elle était, la contrainte est devenue interne et prend la forme d'une obligation morale ; le contrôle social est saisi cette fois sous son aspect positif, celui de la régulation»³³⁴.**

Parmi ses objectifs sommaires, le voile a pour fonction de réduire la visibilité de la femme en public. La norme du port du voile sert à préserver les femmes et les hommes de la sexualité illicite. Une interprétation, parmi d'autres, qui, d'après ses défenseurs, explique la « nécessité » du port du voile par la femme. La dissimulation du corps féminin sert à protéger la femme de toute agression, l'homme de toute déviance morale et vise à empêcher la destruction du corps familial, voir sociétal. C'est en résumé, le principe de cette pratique, tel qu'il était présenté par les interviewées. De plus, l'habit porte, pour certaines, un usage pratique, moins contraignant au niveau de l'esthétique et de la présence en public.

Les règles de conduite, culturellement mentionnées, fragmentent l'espace privé et l'espace public. Le foyer - la maison, l'espace clos, dit protégé - est considéré comme l'espace féminin. La femme est donc appelée à respecter les codes sociaux, en intériorisant l'idée qu'elle est objet de désir et un être de désordre social. La modernisation, (suite à ses différentes configurations présentées ci-dessus), son accès à l'espace public, ne lui permettent pas d'échapper à ses contraintes. Selon les circonstances, la femme doit montrer bonne figure, en respectant l'enjeu d'une présence conditionnée et règlementée. Elle ne doit pas s'approprier l'espace, quelle que soit sa configuration, y compris son corps en tant qu'espace d'existence.

³³⁴ CHAZEL François, *Op. cit.*, p. 583.

Les normes liées au corps se fondent sur deux enjeux qui se complètent : le rapport du pouvoir homme-femme et la sexualité.

Les circonstances favorisant l'installation ou la réinstallation de cette norme de conduite sont multiples et complexes. L'idée propageant le port du voile comme un devoir religieux évident ne trouve pas de forte contestation. L'interprétation de cette question a relevé exclusivement des hommes de religion. En Tunisie, une femme qui porte le voile est considérée comme plus pieuse que les autres. Cette conviction n'est pas propre à celles qui ont adhéré à la pratique. Elle est partagée par de nombreuses femmes, même si elles ne souhaitent pas s'y convertir. Il s'agit d'un rapport complexe au sacré mais aussi à l'autorité masculine qui est à l'origine des normes en question. Les interprétations du texte religieux et les discours relatifs au port du voile sont multiples et différents. En conséquence, l'engagement des femmes qui adoptent cette norme ne signifie pas que les pratiques sont identiques ou que le sens qu'elles lui donnent est le même.

La pratique et l'usage prennent plusieurs formes, selon les circonstances et les intérêts des acteurs sociaux. **« Les normes sont des règles de conduite, stipulant quelle est la conduite appropriée pour un acteur donné dans des circonstances déterminées(...) Les normes incarnent généralement des valeurs, mais il ne faudrait pas en déduire qu'elles ne sont qu'un simple reflet de motivations plus profondes qui s'exprimeraient à travers les valeurs»³³⁵.**

L'attitude par rapport à la norme du port du voile évolue de façon constante. La prise de distance par rapport à la règle religieuse est remarquable. Par le biais de l'esthétique, le voile prend une visibilité nouvelle sur la scène publique tunisienne.

La (re)définition de la norme prend deux dimensions : celle de la nouvelle apparence et celle des nouveaux comportements. Cela se traduit au niveau de la pratique et de l'usage comme au niveau de la perception. La visibilité théâtralisée des femmes voilées dans l'espace public augmente les marges de manipulation et d'écart par rapport à cette norme. Les modes vestimentaires interrogent les « limites » des attentes collectives relatives à l'observation de la norme. L'ornement du corps voilé montre l'écart entre ces attentes et la conduite des acteurs.

Le nouveau voilement révèle des contradictions de perception et de pratique. Il est ainsi chargé de tous les indices du phénomène de mode. La pratique du voile est une

³³⁵ CHAZEL François, *Ibid.*, p. 583.

dynamique interne et externe qui interagit avec la perception de la norme et les manières de pratiquer ses règles. La conformité énigmatique devient discutable dans les sous-groupes d'appartenances. En effet, **«l'importance que la personne attache à tout ce qui relève du groupe, sa volonté et son souci d'en apparaître comme un membre exemplaire. Ainsi, la recherche de l'acceptation ou de l'approbation d'autrui peut répondre à des motifs très différents, selon qu'il s'agit d'un sens bien compris de ses intérêts, d'une complémentarité des attentes, due à l'intériorisation par les divers partenaires des droits et des devoirs propres à leurs rôles, ou enfin d'un effort pour préserver –et quelquefois gagner- la participation à une vie de groupe hautement valorisée.»**³³⁶

Les identités religieuses s'inscrivent dans une perspective d'afficher la différence. Elles incarnent une distance, variée voire souple, à l'altérité. Les corps et les objets sont des signes de marquage des identités dites propres à la religion islamique. En effet, **«la conformité à la norme importe moins que la mise en avant des « identités signatures ». L'accent est mis sur les griffes et les logos pour des raisons qui doivent autant à la nature propre des identités urbaines qui se sont constituées bien avant et hors du religieux, qu'à une volonté de s'adapter à un public non musulman»**³³⁷.

2. Le voile entre modèle de costume et modèle de conduite

Les manières de pratiquer le port du voile peuvent interpeler. Parmi les hypothèses avancées dans plusieurs travaux scientifiques,³³⁸ le voile est estimé comme un phénomène éphémère, présentant ainsi l'acte de se voiler comme un effet de mode.

Le discours produit par les Tunisiens reprend les mêmes constats, essentiellement pour les individus qui ne portent pas le voile, ou ceux qui n'apprécient pas cette pratique. Des phrases telles que : **« Le voile est un phénomène ! » « Le voile est une mode ! » « Ça ne va pas durer ! », « ça ne fait pas partie de nos traditions »** sont prononcés même par les femmes voilées, pour désigner celles, parmi les femmes voilées qui mettent en avant l'ornement du corps. Certaines d'entre elles le considèrent comme un effet de mode et d'imitation, se présentant comme **« différentes de celles qui ne respectent pas le voile.»**

³³⁶ *Ibid.*, pp. 583-584.

³³⁷ HAENNI Patrick, *Op.cit.*, pp.49-50.

³³⁸ Voir la thèse de BOUKRAA Ridha, *Hammamet : études d'anthropologie touristique*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2008, p. 230, ou KILANI Monther dans son ouvrage *Islam et changement social*, Payot, Lausanne, 1998.

Dans les discours qu'elles portent sur la manière d'être et le rapport au mode vestimentaire, certaines jeunes femmes³³⁹ contestent l'effet de mode du port du voile dit religieux. Elles considèrent que certaines allures ne correspondent pas et ne conviennent pas à l'image de la femme voilée. Cette prise de conscience, par rapport à l'habit dit religieux exclut l'ornement et le *design*. La mise en avant de l'esthétique annule la morale du port du voile. (S)³⁴⁰ conteste les foulards colorés et considère que le fait de porter ce type de voile renvoie à une catégorie de voile de mode qui dévalorise le statut de la femme musulmane voilée (*mutahajjiba*) **«Moi, je ne porte ni le jaune, ni le rose fuchsia ni le pistache (...); ces couleurs à la mode ! Elles exagèrent ! Je surveille les filles qui portent des foulards de toutes les couleurs et toutes sortes d'habit. Elles ne résistent pas, elles l'enlèvent après quelques mois !»**. Cette déclaration, faite sur un ton véhément, montre clairement combien la pratique du port du voile³⁴¹ dit religieux est loin d'être identique et homogène ; nous avons, d'une part, une grande diversité au niveau des modèles de voile, et d'autre part l'adaptation à cette norme par les acteurs.

Certaines femmes insistent sur la « valeur » morale du voile, en rappelant la conduite qui en est le corollaire. Le vêtement-voile, qui n'est pas accompagné d'une conduite conforme, est perçu comme inutile. Le voile doit refléter la pudeur de la femme, son obéissance et sa résignation que traduit l'éloignement de tout ce qui peut l'amener à fréquenter des hommes ; le comportement pudique des femmes voilées doit les distinguer des femmes non voilées. La bonne image de la voilée se traduit, selon quelques femmes enquêtées, par l'abstinence et le renoncement au désir charnel ainsi que par des mouvements et des réactions qui signifient sa résignation.

Les femmes voilées qui nous ont parlé de leur « expérience », contraignante pour les unes, se sont exprimées sur leur vie personnelle et intime. Elles se laissent aller à des comparaisons, tantôt conscientes, parfois inconscientes, en s'exprimant sur « l'autre » voile. Elles décrivent le voile « différent », qui ne correspond pas aux normes dites religieuses pour justifier le leur. Le discours porté sur la manière de s'habiller et la manière de se comporter

³³⁹ Nous nous sommes focalisée, provisoirement, sur la catégorie des femmes célibataires car elles sont « sensées » entretenir plus que les autres leur comportement vestimentaire, en raison du rapport entre le soin du corps et de l'apparence, d'un côté, et le « marché » du mariage, de l'autre.

³⁴⁰ Célibataire, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en marketing, responsable commerciale dans une entreprise privée.

³⁴¹ Nous considérons que le port du voile est une pratique, car il y a différentes raisons et logiques qui dépendent des individus, et, en même temps, dont les représentations sont multiples bien qu'il parte d'une représentation initiale ou centrale qui est liée aux autres pratiques religieuses telles que les 5 piliers de l'islam.

manifeste la légitimation du « type » de voile qu'elles ont adopté. Ce dernier n'est pas un simple habit, mais un statut et une image sociale revendiquée comme « idéale », « meilleure », « exemplaire », « engagée », pour reprendre les termes employés par les interviewées.

Pour certaines, le voile n'est pas seulement une apparence. Il n'est pas « **à la portée de toutes celles qui le portent** ». Il est une monnaie à double facette pour les plus conservatrices. C'est la trame de l'identité de la femme musulmane. Il est parfois une épreuve, un travail sur soi, et un travail contre soi. Il est allure et pratique. Il peut aller jusqu'à définir un état d'esprit, une vision du monde. Il est enfin, à la fois, l'expression d'une volonté de faire et d'être comme tout le monde et une façon de se distinguer des autres.

La manière de parler des expériences individuelles du port du voile révèle le positionnement de la femme par rapport aux règles normatives. Les femmes voilées sont lucides quant au changement de leurs images sociales, elles sont, en même temps, conscientes du regard d'autrui. La norme du port du voile peut être inventée ou imaginée, voire actualisée. Pour certaines interviewées, la femme se réduit à un corps en public qui agit selon des codes sociaux stricts et fermes. Toutes les réactions, les actions, les allures, les postures (etc.) du corps sont réglementées selon la terminologie du « *halâl* » et du « *haram* ». En revanche, le « *halâl* » et le « *haram* » ne sont pas identiques pour toutes les femmes voilées. Le corps de la bonne pratiquante s'assujettit à la loi du permis et du non permis, « *al masmûh* » et « *al-mahzhûr* » tels qu'ils sont indiqués dans le Coran, selon elles. D'autres femmes pensent que la norme de la pratique doit être établie en fonction du mode de vie actuel. Elles envisagent une adaptation prenant en compte les données de vie moderne et les conditions actuelles de la femme.

3. La société tunisienne et son rapport avec la question du voile

Nombreuses sont les femmes voilées interviewées qui ont avoué leur ignorance des fondements de l'obligation du port du voile. La jeune génération affirme, dans son discours, que la « vérité » concernant cette obligation était occultée par le pouvoir politique et elle s'en trouve socialement abandonnée. Certaines femmes critiquent, d'une manière directe ou indirecte, le fait d'être déracinées de la culture musulmane et des traditions religieuses. Elles ont grandi dans un environnement culturel imprégné de la religion « populaire », où la religion fait partie de la tradition culturelle du quotidien. Il s'agit pour elles de rétablir le rapport entre l'islam « au quotidien », dit islam populaire (fondé sur les traditions culturelles

spécifiques), et l'islam dit « vrai », « authentique », tel que codifié dans le *fiqh*. Elles insistent sur le fait qu'elles ne connaissaient pas le « vrai » islam, considérant que la société tunisienne a perdu les traits d'une société « musulmane ». Elles accusent les structures de socialisation, les parents et les enseignants, de méconnaître l'éducation religieuse. Leur perception du système éducatif et de la socialisation acquise, que ce soit aux niveaux du primaire ou du secondaire, est négative. De leur point de vue, la culture religieuse semble avoir été délaissée par la génération des plus âgés.

Chacune des interrogées justifie le retard de sa conversion au port du voile par son interdiction et /ou par son ignorance quant à son statut d'obligation. Elles disent cela avec amertume en considérant que l'islam a fait l'objet d'un mépris impardonnable. En se voilant, cette jeune génération essaie de rendre justice à l'islam et de « corriger » le tort que lui a causé la politique de l'Etat. Les jeunes femmes estiment que les effets et les conséquences sont graves pour la vie sociale et pour la vie éternelle. Elles légitiment ainsi leur conversion tardive au port du voile tout en regrettant de ne pas l'avoir fait plus tôt.

Les expressions les plus récurrentes traduisent l'amertume ressentie du fait de l'ignorance de la culture religieuse, celle qu'elles jugent comme « juste » ou « vraie ». Ces expressions reviennent de façon quasiment automatique dans le discours des interviewées : **«Je ne savais pas que c'était obligatoire !»** ; **«On nous a fait croire que le voile ne concernait que les vieilles femmes !»** ; **«Personne ne nous a dit que c'est un devoir pour toute femme musulmane !»**, etc.

Suite à l'interdiction du voile « islamique » en Tunisie, le fait de couvrir sa tête ou de porter des habits amples et/ ou longs, n'était relativement toléré que pour les vieilles femmes. La jeune génération tunisienne n'a pas eu l'habitude de porter le *hijâb*. Cette jeunesse trouve des difficultés à couvrir le corps et la chevelure, malgré la charge morale liée à sa perception comme acte de piété et comme signe d'un certain statut social. Le retour au voilement du corps, sous un prétexte religieux, renvoie au phénomène de retour en vogue de formes de religiosité refoulées plus que dépassées. Pour certaines femmes, cette pratique prend la forme d'essais pour tester la volonté individuelle et la capacité de se positionner par rapport à une norme en vigueur. Pour d'autres, c'est la « force d'entraînement » des pionnières qui est à l'origine de leur conversion. La décision de passer à l'acte de porter le voile est loin d'être facile notamment pour celles qui avaient l'habitude d'accorder une importance à leur paraître. Indépendamment de l'impact de l'interdiction juridique de le porter, elles ont conscience qu'il

s'agit d'imposer des habitudes considérées comme étrangères aux techniques du corps et à la manière de paraître qui font partie du quotidien de la femme en Tunisie.

4. La réinstallation de la norme

En nous inspirant de l'étude de Jean-Claude KAUFMANN sur la pratique des seins nus sur les plages,³⁴² nous avons essayé de poursuivre ses « traces » au plan méthodologique, bien qu'il ait travaillé sur une pratique qui dévoile le corps, l'exposition de la chair dans les sociétés occidentales où triomphe, apparemment, la liberté individuelle au détriment des contraintes de la morale religieuse et sociale. L'auteur démontre que, même dans les sociétés individualistes, et à partir d'une pratique qui relève de la liberté individuelle, la norme s'installe d'en bas et se partage entre les individus.

Dans ces sociétés, selon J-C. Kaufmann **«l'individualisation a pour conséquence logique de dissoudre les repères collectifs, la société devient plus ouverte et chacun souhaite définir lui-même sa morale et sa vérité. Mais, au-delà de ce principe abstrait de liberté, l'angoisse monte à mesure que les repères deviennent moins visibles et contraignants. Cela explique que la société toute entière soit devenue une immense machinerie à fabriquer les repères du juste et du vrai, du bon et du bien, de la normalité»**³⁴³.

Nous avons adopté cette perspective, qui traite de la question de l'imitation et du passage de la distinction à l'appropriation de la pratique en tant qu'acte banalisé, ainsi qu'une manière d'établir de nouvelles normes. Le processus de l'établissement de la norme de certaines pratiques dépend de plusieurs conditions.

La pratique du port du voile est assez « délicate » dans son émergence et sa diffusion dans le contexte tunisien. Durant la première décennie du XXI^{ème} siècle, exceptionnellement dans la période de la pression politique exercée sur les femmes voilées, le recours au voile peut être expliqué par plusieurs facteurs. Le recours à cette norme est lié à la **morale sociale**, à la **croissance religieuse** et à la **perception du corps féminin**, que ce soit celui des femmes ou celui des hommes. Ces trois aspects se complètent, s'opposent et se concurrencent dans la construction de la réalité sociale des acteurs. En outre, le port du voile n'est pas lié uniquement aux choix des personnes, mais dépend d'un contexte social et culturel local inscrit

³⁴² KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus Op. cit.*

³⁴³ KAUFMANN Jean-Claude, « Le corps dans tous ses états : corps visible, corps sensible, corps secret », in *Un corps pour soi*, Paris, PUF, 2005, pp. 70-71.

dans la mondialisation. Il a émergé dans le contexte de globalisation où la question du voile se réfère, nécessairement, à des idéologies qui dépassent l'acteur social individuel ou collectif. Toutefois la subjectivité de l'acteur social définit sa vision du monde et gère la pression sociale exercée sur sa propre volonté.

II. Les nouvelles logiques de la pratique du port du voile

La période qui précède la prise de décision de porter le voile revêt une importance considérable. Elle est marquée par le tiraillement entre les hésitations personnelles et les pressions du groupe. La réticence se manifeste entre ce que désire la femme et les attentes de son entourage, indépendamment du style de l'habit adopté. La recherche d'informations relative à la question constitue une étape où les tiraillements sont prégnants. Le fait de s'imaginer en situation de porter le voile et d'imaginer les réactions potentielles de son entourage est un aspect crucial la démarche. La femme ne franchit le pas que dans des conditions précises qui lui facilitent la décision. Ce constat ne peut pas être généralisé à toutes les femmes, mais dépend du groupe d'appartenance et du parcours personnel de chacune, ainsi que des précédentes habitudes vestimentaires. En revanche, que ce soit par le biais de ses commentaires ou de ses critiques, de ses jugements ou de ses félicitations, l'AUTRE fait partie du jeu.

L'adhésion à cette pratique est considérée comme un « projet » de vie et /ou pour la vie, du moins dans la pensée de nos interlocutrices. Toute femme cherche des arguments et des justifications qui légitiment les transformations de son comportement vestimentaire (au moins dans un premier temps, car en deuxième temps, la femme cherche à justifier son choix esthétique, voire le style du voile qu'elle adopte). Les réponses « ordinaires » à propos de leur adhésion à la pratique est quasiment la même : « **j'en suis convaincue !** » ; « **cela était mon choix !** » ; « **c'est de ma propre volonté !** » ou « **c'est Dieu qui m'a indiqué le bon chemin** » ; « **c'est le droit chemin** », etc. Les phrases courtes ne sont pas de même ordre. Le premier ordre renvoie au choix personnel et à l'initiative individuelle et volontaire. Le second renvoie au surnaturel, à une certaine fatalité : c'est la volonté de Dieu qui a déterminé les femmes à se convertir.

Ces réponses, consciemment ou inconsciemment, sont évidentes pour celles qui les donnent. Néanmoins, les femmes les plus instruites insistent sur le libre choix individuel, en le présentant comme une décision indépendante de toute influence extérieure. Elles essaient d'afficher une volonté émancipée et une autonomie par rapport à la gestion du corps. Les

femmes les moins instruites affirment que le recours à la pratique du port du voile n'est qu'une indication divine qui les a conduites sur le bon chemin, sur « le chemin de la vérité ».

Pour certaines femmes, la peur d'être stigmatisée ou de se couper du groupe d'appartenance retarde le passage à l'acte. Ce sont les femmes possédant un haut niveau d'instruction qui semblent éprouver le plus de difficultés dans cette initiation. Elles vivent une rupture qui concerne leurs habitudes vestimentaires et comportementales. Elles sont les plus concernées par les frustrations psychologiques et sociales engendrées par ce choix. Leur passage à l'acte est plus dur et marqué par des stratégies multiples. La prise de distance, par rapport au groupe d'appartenance initial, est accompagnée par des conflits et des tensions aiguës. Ce constat vaut surtout pour les interviewées qui se sont converties à la pratique du port du voile avant sa banalisation.

1. « Contre tout le monde »

Comme nous l'avons rappelé, le changement de l'image sociale, notamment de l'allure, qu'engendre le passage au port du voile est loin d'être une décision facile. Le paraître a une importance incontestable aux yeux des femmes converties au voile : Il constitue une remise en cause de leur mode d'être femme ainsi que de leur mode de vie.

Nous avons repéré quatre différentes manières de s'initier au port du voile, voire de se lancer dans la pratique, reflétant les différents parcours des adeptes. En effet, la réinstallation de la norme et son adoption procède de plusieurs stratégies qui dépendent, pour une grande partie, des conditions personnelles, de la capacité de la personne à s'engager, mais aussi des conditions sociales et culturelles de l'environnement local, régional et global. La femme tunisienne, étant un « acteur », elle use de plusieurs moyens tactiques, oscillant entre la confrontation, la négociation d'un passage pacifique, le contournement, le recul puis la réitération des tentatives, etc.

Le passage à la pratique, pour (H) - architecte et ex-assistante à l'Institut des Beaux-arts -, a nécessité quatre ans de réflexion. En parlant de son recours au voile, elle dit : « **Cela faisait longtemps que je réfléchissais à ça (...) presque quatre ans. J'ai pris tout mon temps durant quatre ans et j'ai bien réfléchi. La question m'a beaucoup travaillée (...).** Cette année, comme je n'ai pas enseigné, j'ai décidé de mettre le voile. **Donc, lorsque je n'ai pas enseigné j'ai pris ma liberté et ma décision, c'est ça qui m'a dérangé le plus. J'étais gênée parce que tu ne peux pas enseigner avec (le voile), je devais l'enlever avant**

d'entrer à la faculté, sinon j'aurais été exclue de mon travail. La décision était juste reportée à plus tard !»³⁴⁴

Sa situation professionnelle l'a donc amenée à retarder sa prise de décision. Elle a considéré l'interdiction administrative du voile comme un obstacle. La décision a été reportée jusqu'à la fin de son contrat administratif avec l'établissement où elle exerçait le métier de professeur contractuel. Mais, outre l'interdiction administrative, la peur du regard de l'autre faisait partie des causes implicites de l'ajournement du passage au port du voile. Son entourage professionnel et amical est hostile à cette pratique qu'il rejette de façon catégorique. Il a donc fallu qu'elle se détache de ce cadre qui stigmatise l'image de la femme voilée pour pouvoir passer à l'acte. Selon elle, les réactions de ses collègues étaient prévisibles. Elle disait à ce propos «(...) **D'ailleurs mes collègues ne me parlaient plus (...) j'ai perdu tout contact avec eux (...) je les connais, ils sont contre ! (...) Sans comprendre les raisons personnelles, ils croient que l'être va changer à cause de ce qu'il porte !** »³⁴⁵

Pour les personnes qui contestent cette pratique, le changement du comportement vestimentaire est perçu comme une remise en cause des liens, une nouvelle mentalité ; certains vont, dans certains cas, jusqu'à afficher leur mépris à l'égard de la femme voilée. Cette attitude négative est due à l'énigme du voile et de ses usages et fonctions multiples, que ce soit en Tunisie, ou dans d'autres pays, musulmans ou non musulmans.

Par conséquent, la femme tunisienne cherche à partager ses soucis et ses tiraillements personnels avec les plus proches pour changer le regard qu'ils portent sur son comportement. Sa prise de décision nécessite un minimum d'acceptation de sa nouvelle allure vestimentaire et comportementale de la part de son entourage. Ce faisant, elle invite les autres femmes à y réfléchir.

2. « Changement de parcours »

Les expériences des femmes voilées diffèrent et se rejoignent selon le contexte, l'entourage et l'image perçue du corps, mais, également, selon la perception de l'image de soi et la capacité à prendre une décision ou à faire un choix individuel. (N) est une étudiante en première année de faculté, qui a adhéré à la pratique depuis son adolescence. Dès l'âge de 18

³⁴⁴ Jeune fille, âgée de 34 ans, architecte de formation, doctorante, d'une famille aisée, résidant dans le quartier des Berges du Lac.

³⁴⁵ Jeune fille, âgée de 34 ans, architecte de formation, doctorante, d'une famille aisée, résidant dans le quartier des Berges du Lac.

ans, elle a décidé de porter le voile malgré l'hostilité de ses parents. Après avoir arrêté ses cours de danse, elle a décidé de porter le voile. Bien que douée pour la danse moderne et membre d'un club professionnel, elle a changé de parcours. Le refus de ses parents de la laisser partir effectuer des stages de danse à l'étranger, avec son groupe, l'avait frustrée. Elle a donc arrêté son activité et cherché dans la religion un refuge contre l'entêtement de ses parents qui l'ont empêchée de développer ses dons : « **Je faisais de la danse ... oui (sourire !), de la danse moderne jusqu'au jour où j'ai porté le voile, (itdayyint) ! (...)** Mes parents me laissaient faire tant que mon frère m'accompagnait, il pouvait garder un œil sur moi à El Menzah (...) Maman m'a dit : "Il y avait ton frère avec toi, ça va ...mais à l'étranger ! Non. Je ne serai pas rassurée pour toi", (*mâ nithannâch 'lik*)»³⁴⁶.

Le port du voile a donc été une façon de compenser une volonté contrariée. Malgré l'hostilité de ses parents, (N) a soudainement décidé de porter le voile comme pour les punir. Elle a remplacé le choix de la danse par celui du port du voile. Le passage à l'acte était plus au moins brusque. Elle explique cela par un « ressentiment » qui l'a envahie ; elle revendique son opposition à l'autorité parentale : « **Je n'étais pas influencée, pas du tout. Au contraire, j'ai imposé ça à mon père et à ma mère ; j'ai voulu me voiler (...)** Je suis allée avec mon père à la prière du vendredi. J'ai senti quelque chose (...) je ne peux pas l'expliquer, c'était un sentiment très fort !»³⁴⁷

(N) est passée à l'acte de porter le voile pour manifester sa révolte contre l'autorité parentale, (ses parents étaient contre sa carrière de danseuse et contre son port du voile). Le désir contrarié de poursuivre une carrière de danseuse professionnelle a été compensé par le refuge dans la religion. Le port du voile a représenté pour l'adolescente une façon de s'affirmer, de renforcer sa personnalité par rapport à l'autorité de ses parents. Ce choix procède d'un refus de la pression sociale contre les choix individuels. L'affirmation de son égo s'est faite via le changement de son image sociale. Plus sa famille voulait la décourager, plus elle la confortait dans son choix. Elle dit : «**Même ma grand-mère m'a dit : "tu es encore jeune ! Tu vas te sacrifier et te marier avec le voile ? Tu seras une mariée avec le voile ?" Mon père a dit : "laissez- la ! Elle va le mettre pour une période puis elle va l'enlever toute seule" ! Je lui ai prouvé le contraire. ! Voilà, ça fait quatre ans que je suis voilée !**»³⁴⁸

³⁴⁶ (N) jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

³⁴⁷ (N) jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

³⁴⁸ Jeune fille, âgée de 22ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résident au Bardo.

3. « La deuxième fois, c'est mieux » !

L'expérience de (I) ³⁴⁹ est différente. Son passage au statut de femme voilée s'est fait dans les deux sens (un « aller-retour », selon son expression). Dans ce cas précis, le rapport entre les circonstances du passage à l'acte de porter le voile et le parcours personnel est très important. Le passage au statut de femme voilée, même s'il est valorisé socialement, ne va pas de soi.

Lorsqu'elle était étudiante, (I) a connu un homme pieux. Alors que leur relation s'approfondissait, il lui a proposé d'écouter quelques chansons d'amour, en lui donnant des cassettes. Plus tard, il lui a suggéré d'écouter le Coran quotidiennement (puisqu'elle priait déjà). Il lui a donné ensuite des cassettes de « leçons religieuses », concernant surtout la vie, la mort et l'au-delà promis aux musulmans pieux.

Arrêtons-nous un instant sur ces cassettes et leurs messages : le prédicateur : (du nom de *Soudayssi*), est un homme de religion de tendance islamiste, orateur charismatique, avec une voix forte prononçant ses prêches de façon théâtralisée.³⁵⁰ Les leçons religieuses de ce *cheikh* (et, derrière lui, la volonté du jeune homme) ont réussi à convaincre la jeune fille de porter le *hijâb*. Après des discussions avec son ami, la jeune étudiante décide de porter le voile, pendant la période des vacances. Quelques semaines plus tard, elle enlève son foulard et reprend ses cours universitaires comme d'habitude, sans voile. (I) évite d'en discuter, même avec ses amies voilées.

Son premier essai de porter le voile s'est fait en 2003, période où le contrôle et la répression, dans les établissements étatiques, les écoles et les universités, étaient d'une extrême rigueur. Elle se servait de ce motif pour enlever son *hijâb*. Elle justifie son changement de décision par le malaise et les agressions subies. Mais, ce ne sont pas les seules raisons. Car ses paires voilées, étudiantes, ont résisté malgré la pression des autorités publiques. La peur de la police était un prétexte pour faire marche arrière.

Les obstacles, réels, imaginés ou inventés, n'étaient qu'une excuse pour échapper à tout jugement négatif contre son inconstance. Deux ans plus tard, (I) a repris l'expérience. Cette fois-ci, elle est plus sûre d'elle. Sa relation amoureuse s'est consolidée et a pris une voie officielle. Entre-temps, la pratique du port du voile est devenue plus banale sur la scène

³⁴⁹ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

³⁵⁰ Nous l'avons écouté nous-mêmes pour saisir l'impact de ses paroles sur les gens.

publique tunisienne. Après une remise en question de son choix, (I) décide de se revoiler, « une bonne fois pour toutes », dit-elle. Cette deuxième fois, elle a beaucoup plus de confiance en elle, car elle est plus soutenue par ses amies et son fiancé. En effet, elle se sent confortée dans son choix. Le sentiment de culpabilité a disparu. La pratique du voile est déjà normalisée et banalisée. **«J'étais très contente, très épanouie, je me sentais beaucoup plus sûre de moi-même. J'ai plus de confiance en moi-même. Du côté religieux, je me sentais plus à l'aise et j'ai beaucoup plus de confiance. Le voile m'a donné de l'énergie et de la force intérieure»³⁵¹.**

Cette jeune étudiante n'est pas la seule à vivre l'expérience du port du voile à travers des étapes successives dans le temps. Nombreuses sont celles qui ont vécu la même situation et celles qui ont adopté le port du voile sans être préparées à assumer le nouveau statut et ses attributs sociaux. La prise de décision rapide n'est pas sans répercussion. Le détachement du parcours personnel et par rapport aux habitudes liées au corps est très important. La mutation d'une conformité nécessite un nouveau dressage du corps afin de pouvoir assumer des rôles conformes au nouveau statut. Dans ce sens, Kaufmann considère que **«La répétition du normal est principalement guidée par la recherche de tranquillité : en faisant comme tout le monde, l'on pense simplement se garantir contre tout risque de problème»³⁵².**

La pratique du port du voile n'est pas un acte qui passe inaperçu et libre de tout contrôle social. La prise de décision de (I) était rapide, ce qui explique son agacement et sa frustration. Elle n'avait pas eu le temps nécessaire pour assumer son nouveau statut. Dans une prise de décision « rapide », comme elle l'avait faite (I), la conséquence est le regret, tout aussi rapidement. Le changement brusque de l'image de soi est mis en avant en avant par (I) pour expliquer ses revirements. La femme a besoin de temps, d'entraînement et d'un rythme plus au moins long pour accepter de montrer une nouvelle image d'elle-même. En outre, la capacité à changer diffère d'une personne à une autre et selon ses traits sociaux les plus significatifs.

Le passage de l'idée à l'acte demande un travail sur soi. L'acteur social teste, examine, observe son entourage avant de prendre sa décision. Dans ce cas précis, nous nous limitons au processus qui commence de l'idée à la prise de décision. Ce processus se caractérise par le dressage qui se définit par l'entraînement psychologique et physique, avant de passer à l'acte.

³⁵¹ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

³⁵² KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus*, Op.cit., p. 243.

Mais cela n'exclut pas d'autres facteurs, d'une importance considérable, contribuant à motiver la femme dans sa prise de décision comme les chaînes de télévision qui ont un impact, parfois, déclencheur.

4. Banalisation du passage à l'acte et socialisation conservatrice

D'autres entretiens révèlent des itinéraires différents de ceux qui précèdent. (J) est une célibataire, âgée de 40 ans, quasiment analphabète ; elle travaille comme aide-ménagère permanente et elle est d'origine rurale. La présentation des informations concernant les acteurs est plus au moins développée à dessein : nous essayons, chaque fois, de mettre en avant les informations qui permettent de comprendre le sens donné au port du voile, et qui servent de « carte de visite » de chaque interviewée. Dans ce cas précis, le passage à l'acte était imprévu. (J) qui habitait avec sa famille dans une ferme, était quasiment voilée par rapport au regard étranger avant même de porter le *hijâb*. Elle avait les habitudes familiales et culturelles des ruraux, de ne pas rencontrer les hommes étrangers à son foyer paternel. La dissimulation par rapport au regard masculin était établie par l'espace. Elle disait «**Chaque fois qu'on reçoit une personne étrangère, mes cousins, les amis de mon frère, les amis de mon père, on reste à l'intérieur (...) moi, ma mère et mes sœurs. On ne sort qu'après son départ.**»³⁵³

Le jour du souk, pour faire des courses ou pour se promener dans le village, elle portait un foulard sur sa tête. Lorsqu'elle venait à Tunis, pour rendre visite à son frère résidant dans un quartier populaire, elle couvrait sa tête, également, par pudeur. Ses vêtements habituels sont relativement amples et longs. C'est son habitude vestimentaire.

(J) a porté le voile en 2002, dès qu'elle a commencé à travailler en tant qu'aide ménagère. Son foulard se transforme d'un foulard de pudeur, au sens traditionnel, en *hijâb* religieux. Le port du voile date de la rupture de ses fiançailles. A l'époque, le nombre de femmes voilées dans son entourage était beaucoup plus limité. En revanche, pour (J) le port du voile n'était pas un événement particulier, bien qu'elle soit la première de sa famille à l'adopter. Car le changement n'a pas été d'une importance remarquable ni au niveau de son allure ni au niveau de son comportement. Sa famille était contente de la voir transformer son apparence d'une allure de pudeur à une allure de piété, percevant cela comme plus rassurant

³⁵³ Jeune fille, âgée de 40 ans, aide ménagère couchante, analphabète, résidant à Mégrine, d'une famille pauvre.

pour elle. Ses deux frères notamment considèrent cette situation comme plus sécurisante pour elle.

Par le biais des habitudes culturelles, la socialisation conservatrice des paysans effectuée par la distinction entre les sexes, ainsi que la division sexuelle de l'espace, la femme intériorise les coutumes, au sein de sa famille, et se trouve « prête » à intégrer d'autres modèles qui préservent la différence sexuelle assimilée et intériorisée, sans nécessairement se poser beaucoup de questions. L'acte s'inscrit dans le prolongement de la même logique de socialisation antérieure, celle qui assure « **l'intégration sociale de l'enfant qui passe par l'intériorisation des différents modes relationnels que le sujet peut et/ ou doit entretenir avec les membres de son groupe** »³⁵⁴.

En effet, dans ce cas, l'habitude de porter le foulard facilite le passage d'une image sociale à une autre. En même temps, le fait d'adopter le voile peut renforcer son statut social « fragile », comme aide ménagère. Il s'agit dans ce cas du remplacement du foulard, comme symbole culturel, référant à la tradition, par un symbole signifiant l'adhésion à la morale religieuse. Le port d'un habit dit religieux valorise le corps et le fait passer d'un corps pudique à un corps pieux et protégé contre les agressions physiques ou symboliques. Dès lors, le conformisme n'est pas perçu comme une contrainte imposée à laquelle les femmes doivent se soumettre. Certaines femmes intériorisent la contrainte comme une sorte de confort social favorisant le sens de l'appartenance au groupe.

Chapitre II : Les expériences individuelles et collectives entre rupture et continuité

Nos interviewées sont différentes de point de vue de leurs milieux sociaux, de leurs niveaux d'instruction, des professions des statuts qui sont les leurs. Qu'elles viennent d'un milieu familial conservateur ou d'un milieu libéral, leur recours au voile ne les expose pas aux mêmes défis. Chacune a des raisons qui l'amènent à ce choix. Chaque parcours renvoie à des mécanismes propres, à des intentions individuelles et à un contexte entourant la décision de porter le voile. L'adhésion à la pratique dépend des objectifs personnels qui reflètent la perception du corps, de la religion, le statut et l'identité de l'acteur individuel ou collectif.

³⁵⁴ Cité dans *Psychologie sociale de la religion*, 2008, Pierre TAP, (Dir.), *La socialisation de l'enfance à l'adolescence*, Paris, PUF, 1991.

La pratique du port du voile s'inscrit dans le cadre de l'installation d'un nouveau modèle culturel, venu d'ailleurs. Le port du voile dépasse les traditions culturelles locales ou nationales installées. La pratique affecte, non seulement les modes vestimentaires suivies par les Tunisiennes, mais aussi le rapport à la religion touchant, d'une manière directe, le mode de vie.

I. La période de préparation à l'adoption du voile

Cette période se caractérise par la recherche d'information, l'observation des modèles disponibles et l'intérêt porté à l'expérience des autres. La candidate collecte les données qui lui servent comme stock de connaissances. Pour faciliter sa conversion, la femme collecte les idées, « les astuces » et les techniques. Les itinéraires dépendent des expériences individuelles concrètes. Les conditions de l'adhésion à la pratique découlent des attributs sociaux et du statut social de la femme au sien du groupe. Il s'agit du stock de connaissances accumulées par l'individu socialement établi, ainsi que par sa manière de les gérer ou de les utiliser.

1. La recherche d'informations

Avant de prendre sa décision, la femme se prépare socialement et psychologiquement pour s'initier à la nouvelle pratique. C'est la force de l'échauffement, pour reprendre les termes de J-C Kaufmann. Les femmes qui ont été parmi les premières à porter le voile dans leur entourage social, expliquent que la préparation a été assez longue, importante et pénible. Les informations recueillies leur permettent de construire une image schématique, préparant la mise en pratique. Les parcours se croisent et se contredisent, selon les circonstances sociales et la biographie individuelle, mais ils ont un trait commun : c'est la recherche de la tranquillité psychologique et de l'acceptation sociale. C'est là un objectif partagé par les femmes interviewées, à l'exception de quelques cas. Le passage à la pratique dépend des stratégies individuelles relevant des attributs sociaux relatifs au statut social, à l'image de soi et au degré d'interaction avec le groupe d'appartenance.

1.1 Discussions et interactions entre groupes

Contrairement à ce que disent les interviewées sur leur libre choix du port du voile, la conduite de la femme fait l'objet de discussions plus ou moins pacifiques ou de débats conflictuels, en famille ou dans l'entourage le plus étendu. La religion occupe, de plus en plus, une place considérable dans le discours quotidien des personnes et, à cet égard, le voile en constitue l'un des sujets les plus abordés. Il concerne toutes les catégories d'âge et de

milieux sociaux. Ce sujet fait débat au sein des groupes d'amis et en famille. Il dépasse l'entourage intime ou amical et atteint le cadre professionnel. La conduite de la femme en public semble intéresser « tout le monde ». L'allure de la femme en public et son statut fait l'objet de discussions mêlant des attitudes morales opposées. Le comportement vestimentaire fait l'objet d'un contrôle social. D'après ce que racontent les interviewées, la question du voile devient le sujet central des rencontres familiales et amicales.

Les idées s'échangent et circulent facilement au sein des groupes d'amis. Le sujet est abordé, surtout entre femmes, dans les soirées familiales, dans les mariages, dans les deuils, au marché, dans les bureaux, etc. Les nouvelles des femmes qui se sont converties à la pratique sont échangées entre les femmes et mêmes entre les hommes. Une jeune fille dit à ce propos : « **On parle souvent dans nos rencontres des nouvelles des femmes qui connaissent le chemin de Dieu (...) “tu sais qui a porté le voile ? C'est X, (...) la fille de Monsieur Y ou la femme de Monsieur Z qui a porté le voile !»**³⁵⁵

Un certain profil de femme n'est pas considéré comme adéquat ou conforme à l'adoption de cette pratique. Pour celles qui mettaient auparavant en valeur leur beauté physique de façon voyante, le recours au port du voile est « inattendu » et surprenant. Néanmoins, elles se convertissent, malgré l'absence de signes précurseurs les prédisposant à se lancer dans l'« aventure ». En outre, elles se lancent avant les autres. Elles suscitent l'étonnement de leur entourage. La diffusion de ce genre d'informations concernant les nouvelles converties « imprévues », facilite la diffusion de la pratique. Il éveille la curiosité et suscite l'envie chez celles qui sont tentées par l'aventure.

L'appel à l'adhésion à une nouvelle conformité s'installe progressivement, par la simple transmission des informations. L'échange autour du port du voile ne génère pas les mêmes motivations. La période qui précède la pratique dépend de la réception de l'entourage. Pour (H), qui appartient à un milieu artistique, les discussions avec ses ami(e)s, non voilées, surtout les plus proches, l'ont préparée psychologiquement et l'ont encouragée. Autour de l'islam et des pratiques religieuses, la question du voile suscite des attitudes opposées chez les femmes comme chez les hommes. Selon (H), comme pour d'autres, son objectif était d'être « en paix avec Dieu » et avec elle-même. Pour éviter toute critique de la part de ses proches, (H) a voulu « préparer le terrain ». La période de préparation, de (H), est donc sa manière d'accepter et de faire accepter son changement.

³⁵⁵ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

Le propos de (S) est, également, une quête identitaire, mais d'un autre type que celle mentionnée ci-dessus. Au-delà du religieux, ses conversations avec ses amies finissent par porter sur la culture, à travers l'importance du religieux dans la culture. Elle discute avec ses collègues et ses amies proches de l'utilité des pratiques religieuses, de leur efficacité, de leur nécessité dans la vie quotidienne. Les débats autour des événements politiques en Irak, la guerre israélo-palestinienne, les traditions culturelles, les modes de vie des Tunisiens finissent par aborder la question de la femme et de son mode de conduite en public. (S) considère le port du voile comme une recherche de l'authenticité chez les musulmans. Elle raconte son cheminement jusqu'au port du voile, en disant, de façon prosélyte : **«Tout type de raisonnement et de logique finira par te convaincre de porter le voile !»**

Les définitions de l'identité musulmane s'imposent de manière permanente dans les discussions intergroupes. L'habit de la femme constitue un point incontournable des conversations tournant autour de la culture et de la manière de définir les sources d'identification de la femme en Tunisie. Le débat autour de cette question est alimenté par la matière offerte par les programmes télévisés des chaînes satellitaires, les sites et les forums virtuels sur Internet, les livres religieux, etc. L'échange d'informations entre groupes peut aller plus loin. Les femmes qui ont la volonté d'obtenir des renseignements et d'approfondir leurs connaissances trouvent des conseils chez leurs amis, les parents, les collègues. Un type particulier d'information est fourni par celles qui ont déjà l'expérience du port du voile.

A ce propos, (K) raconte : **«Dans mon entourage, j'ai deux amies qui portaient déjà le voile, on en discutait souvent (...) Bien sûr je suis pratiquante et j'ai une sensibilité religieuse très forte (...) On passe des heures à discuter avec elles ! C'est toujours enrichissant et intéressant ! Je n'avais jamais imaginé qu'un jour je porterai le voile»**³⁵⁶

Les informations recueillies au cours des discussions sont intériorisées d'une manière consciente ou inconsciente. Les interprétations sont multiples, au point qu'elles se contredisent. Chaque personne explique les renseignements, à partir de sa position, son point de vue, tout en le considérant comme « juste » et « vrai ». Cependant, l'interprétation ne concerne pas le fond, le port du voile étant considéré comme un devoir sacré de toutes les musulmanes. Dès lors, les débats tournent, principalement, autour de la manière de s'adapter à la nouvelle pratique. Les futures adeptes, afin de trouver des arguments qui justifient qu'elles se lancent dans la pratique du port du voile, choisissent d'échanger avec celles qui les ont

³⁵⁶ Jeune femme, mariée, âgée de 36 ans, mère de deux enfants, titulaire d'un master en sociologie, surveillante principale dans un lycée secondaire, d'une famille modeste, résidant dans le quartier Mourouj.

précédées. La foi prend le dessus dans ce type de communication suscitant l'émotion et incitant les unes et les autres à se convertir.

Les femmes observent minutieusement celles qui les ont précédées. Elles se renseignent, cherchent dans les expériences des autres ce qui peut être utile pour elles. Le souci d'être acceptée et félicitée (ce qui n'est pas toujours le cas) dans le groupe d'appartenance constitue l'une des raisons qui poussent la femme à se renseigner, à être convaincue avant de passer à l'acte. Avoir un modèle concret de personnes proches aide à comprendre et savoir « comment faire ». Il sert comme exemple utile et pratique. En outre, la morale religieuse constitue le contenu du discours de justification : C'est le respect de « **ce que dit Dieu** », « **le retour au chemin de Dieu** », « **le retour au bon chemin** », « **le retour à la bonne voie** », à « **l'islam vraie** », à « **la voie d'Allah** », etc.

Néanmoins, ces termes prennent de multiples sens, voire des significations et des usages discordants. Dès lors, « **comme toute ressource culturelle, la religion est amenée à être manipulée, réajustée et réinterprétée par les sujets. Acceptée ou rejetée, elle est pourtant toujours présente à travers les valeurs que le sujet a intériorisées [transmises] au cours de sa socialisation. Facteur de lien entre les hommes car toujours porteuse d'universalité, elle peut pourtant se transformer en arme défensive et offensive dans un monde en profonde mutation** »³⁵⁷.

1.2 Le recours aux sources : le Coran et les hadiths

Les femmes instruites, celles qui ont suivi des études supérieures, se considèrent capables d'interpréter personnellement et sans l'aide de quiconque les textes religieux. Le recours aux textes sacrés constitue leur point d'ancrage, par rejet, ou du moins par souci de relativisation, des interprétations des « hommes de religion ». Ces femmes choisissent de chercher l'information dans les textes fondateurs et dans ce qu'elles considèrent comme des références incontestables des musulmans tels que le Coran et la tradition prophétique. Mais le recours à ces sources dites « mères » de la culture religieuse ne s'effectue qu'une fois que la femme commence à envisager le port du voile. « **Je n'avais pas besoin que quelqu'un m'indique ce que je devais faire (...). Je lisais le Coran depuis mon enfance !** », affirme une jeune femme voilée.

Les sources (Coran et hadiths) constituent, pour certaines, un réservoir, une ressource intellectuelle pour comprendre de façon critique le contenu du discours religieux, afin d'éviter

³⁵⁷ GUERRAOUÏ Zohra, *Op. cit.*, p. 29.

d'être influencées ou guidées par d'autres. Ainsi, la sourate d'*Al-nûr* au sujet de la tenue des femmes, se prête à plusieurs interprétations.

Une jeune fille dit : «**Après avoir terminé mes études, j'avais l'impression que je n'avais aucune culture islamique, je priais et c'est tout ! Peut être que j'ai prié par une sorte de « disposition naturelle », (*bi'l fitra*)! J'ai commencé à lire des livres, mais je ne suis pas le genre à m'émouvoir devant les prêches d'un Amr Khaled,³⁵⁸ (...) ! J'ai voulu me cultiver**»³⁵⁹.

Le recours à la culture religieuse fait partie d'une quête identitaire recherchant ses repères dans la religion musulmane. Il ne s'agit pas d'un rejet de l'altérité, mais plutôt d'une manière de retrouver des spécificités culturelles attribuées par certaines interviewées à la culture musulmane.

Les plus conservatrices considèrent que le texte coranique et les hadiths sont explicites et ne nécessitent ni interprétation, ni contextualisation. Elles affirment, d'une manière ferme et sans nuance, que tout musulman est appelé à appliquer toutes ces prescriptions. De plus, toute interprétation qui vise à contextualiser le texte « sacré » est jugée comme un péché et une transgression.

Rares sont les femmes capables de citer correctement les versets concernant le voile à l'exception des plus « orthodoxes », pourtant toute femme voilée affirme que le voile est une « **obligation** », un « **devoir** » institué par la « **parole de Dieu** ». Le fait de se raccrocher aux textes religieux leur procure la tranquillité psychologique nécessaire pour faire face aux critiques éventuelles ou aux stigmatisations sociales. L'attachement au texte coranique et aux hadiths du Prophète est considéré comme la bonne voie puisqu'il s'agit du sacré et de l'incontestable. Toutefois, la manière de pratiquer les normes tirées de ces sources est assez variée. L'obligation du port du voile constitue le noyau central de cette représentation.

Ce que nos interviewées disent au sujet des normes attribuées au Coran et aux sources scripturaires rappelle ce que dit J-C Kaufmann quand il précise : « **Les phrases socialement les plus importantes sont les plus banales et les plus passe-partout. Ceci ne facilite guère le travail du chercheur : comment repérer des phrases banales ? Avec un peu d'entraînement, cela devient en fait assez facile. Sur un thème donné en effet, ce sont**

³⁵⁸ C'est l'un des jeunes *dâ'iya* qui a un grand succès et une réputation auprès des femmes voilées et des jeunes hommes. Il anime plusieurs émissions dans des chaînes religieuses comme *Iqra'*.

³⁵⁹ Jeune fille âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, résidant à La Manouba.

toujours les mêmes expressions qui reviennent de façon obsédante. Et surtout : qui sont répétées de façon précise, dans les moindres détails, avec les mêmes mots»³⁶⁰.

Le voile est considéré comme une obligation évidente pour toutes les musulmanes, celles qui le portent comme celles qui ne s'y sont pas converties. Cette «évidence», socialement transmise dans les discours, construit la réalité sociale des Tunisiens. J-C. Kaufmann, lorsqu'il parle des expressions récurrentes vise celles qui, **«circule de bouche en bouche avec une étonnante régularité, parfois prononcées en décalage évident avec la position de la personne qui parle, ce qui prouve la force sociale de la circulation»³⁶¹.** Dans ces expressions, **« Certaines jouent simplement le rôle d'argument commode, socialement répandu et donc disponible, permettant de ne pas s'interroger sur des facteurs plus profonds»³⁶².**

C'est ainsi que nous avons repéré des termes récurrents pour les différentes catégories sociales et tranches d'âge des femmes interviewées. Nous avons trouvé des réponses courantes, mais qui ne signifient pas la même chose et répondent à des attitudes différentes. Le port du voile comme devoir religieux se traduit à travers des mots et des phrases courtes comme : **« C'est la religion » ; « Il ne faut pas contredire la parole de Dieu », « C'est l'islam » « C'est la religion des musulmans » « C'est l'habit prescrit pour toute femme musulmane » ; « C'est la sagesse divine» ; « *Subhâna allah* (Gloire à Dieu !) ! Le corps de la femme est séduisant !».** Quant à la fonction sociale du voile, elle se traduit dans des termes comme **« c'est le respect », « c'est pour la protection de la femme », « c'est de la valeur de la femme qu'il s'agit ! », etc.**

Ces mots sont repris à propos de n'importe quel sujet concernant cette thématique. L'idée commune fait du corps de la femme un objet de séduction, provocateur de la *fitna*, dans le sens où il provoque les fantasmes et, par conséquent, menace l'ordre social.

Pour les adeptes du voile, le fait de s'appuyer sur le texte coranique comme texte sacré protège de toute mauvaise interprétation à visée manipulatrice. Le Coran a une influence sur les musulmans du fait qu'il constitue l'ultime référence ; son caractère sacré interdit toute critique, voire toute relativisation. Celui qui s'y hasarde s'expose à l'anathème (*takfir*) et aux dangers qui en résultent pour sa vie en tant qu'apostat. Une jeune fille explique son choix par

³⁶⁰KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004. 2004, 2^{ème} Ed., p. 96.

³⁶¹*Ibid.*

³⁶²*Ibid.*, pp. 96-97.

la seule lecture du Coran en disant : **«Je lisais le coran, et c'est grâce au Coran, en premier lieu, que je me suis voilée»³⁶³**.

Pour se démarquer de toute idéologie diffusée par les médias, et prouver qu'elles adhèrent à la pratique pour des motifs essentiellement religieux, les femmes interviewées rappellent que le discours porté par les émissions religieuses est assez perturbant et contradictoire. On peut lire dans leurs propos comme une critique à l'encontre de la politisation de l'islam. Certaines femmes se démarquent de manière explicite de l'islam politisé, car elles estiment qu'il défigure la religion.

(S), qui a essayé, tout au long de son propos, de nous convaincre de sa recherche profonde sur la religion explique : **«C'est le Coran qui m'a ouvert les yeux, pas Amr Khaled, ou les chaînes qui manipulent l'incitation et la peur (*targhîb* et de *tarhîb*) qui disent, parfois, des choses contradictoires. Tu les écoutes, tu les écoutes, tu les écoutes. Mais on dirait qu'il y a des objectifs politiques derrière leurs discours. En plus, il y a ceux qui défigurent l'islam. Alors que lorsque tu t'appuies sur le Coran, c'est la meilleure référence qui va te montrer ce que tu dois faire et ce que tu ne dois pas faire»**.

Même si chaque voilée, particulièrement parmi celles qui sont instruites, essaye de prouver que le port du voile constitue un choix individuel (« **Personne ne m'a influencée** », « **c'était mon choix** », « **tout le monde était contre mon choix** », « **j'ai surpris tout le monde** », « **tout le monde a cherché à me décourager** », etc.), le souci d'être « acceptée » et d'avoir toujours une « appartenance » constitue le mécanisme de défense de la femme voilée qui veut parvenir à être elle-même tout en étant membre d'un groupe. C'est ainsi que se manifestent les capacités de chacune à s'adapter au changement.

1.3 L'impact des chaînes satellitaires et des nouvelles technologies de communication

La socialisation est un apprentissage permanent. Elle permet aux individus et aux groupes de répondre à leurs questions quotidiennes et existentielles. En effet, **« La socialisation ne peut être appréhendée comme un processus limité dans le temps d'une existence. Aujourd'hui, tous les psychologues s'accordent pour dire que la socialisation (et donc l'acculturation) se met en place dès la naissance et est présente tout au long de la vie. En effet, cette opération peut être réactivée, remobilisée, à certains moments de**

³⁶³ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

l'existence, en particulier dans les périodes de changement, de crise, où l'individu est amené à réévaluer son environnement, ses valeurs, sa place dans le groupe et surtout son identité»³⁶⁴.

Le changement de normes peut être appréhendé comme une manière de se re-socialiser et de s'identifier à un autre modèle de culture et d'identité, dans une culture plus globale. En effet, les chaînes satellitaires arabes jouent un rôle, étudié et structuré, dans la socialisation des jeunes. Elles ciblent, dans certaines émissions, les jeunes et les femmes, considérés comme marginaux par rapport à la culture religieuse. L'impact de ces chaînes sur la propagation des idéologies islamiques de différentes doctrines est incontestable. La rénovation de la morale islamique constitue la stratégie, de la majorité, des émissions. Certes, nous y trouvons des chaînes plus « modérées » que d'autres. Certaines sont spécialisées dans les programmes de prêches et de sermons. D'autres préfèrent la voie sociale pour transmettre un message de moralisation, tel que la chaîne « *Iqra'* » (Lire). Si la manière de présenter les sujets diffère, le contenu reste le même lorsqu'il s'agit de l'incontournable question du voile féminin.

Le contenu des programmes télévisés varie entre volonté d'apeurer et volonté d'attirer. Le message transmis vise à éveiller la conscience des musulmanes et à les inciter à adhérer à la pratique. En 2003, (L)³⁶⁵ décide, du jour au lendemain, de porter le voile. En parlant de sa décision, elle déclare qu'elle était très rapide. Un soir du mois de Ramadan, lors d'une émission religieuse, un « *dâ'iya* », (prédicateur), le nomme comme (L), parlait de l'obligation du *hijâb* des musulmanes, ainsi que des châtiments qui attendent celles qui n'observent pas ce « devoir religieux ». **« C'était vraiment par hasard (...) J'étais en train de zapper (...) lorsque j'ai écouté le cheikh (...) J'ai pleuré à ne plus pouvoir retenir mes larmes (...) Je n'ai pas pu dormir (...) J'ai passé la nuit en suppliant Dieu de me garder vivante, au moins jusqu'au lendemain (...) pour me sauver de l'enfer (...) Le lendemain, je me suis douchée et j'ai porté le foulard de ma mère, je n'avais rien comme autre vêtement pieux, rien ! »**

(L) explique qu'elle était sans cesse critiquée par son époux à propos de son allure. Ses relations professionnelles avec les fournisseurs de textile et les chefs de magasin provoquaient régulièrement des crises de jalousie, de la part de son mari. Pourtant, elle perçoit l'attitude de

³⁶⁴GUERRAOUI Zohra, *Op. cit.*, p. 20.

³⁶⁵Jeune femme, mariée, âgée de 44 ans, mère de 5 enfants, niveau secondaire, couturière et résidant à Sidi Thabet.

son mari comme une preuve d'amour, même si elle ne nie pas que cela peut l'agacer. Le fait qu'elle prenne soin d'elle, de son corps et de son apparence, et ses contacts, fussent-ils professionnels, était la source de conflits conjugaux à répétition.

En outre, dans son entourage familial, la pratique du port du voile commençait, déjà, à s'installer. Sa sœur a mis le *hijâb* alors que la famille résidait dans un pays du Golfe. Son autre sœur, la plus jeune, porte le *niqâb*. Si elle fait exception dans sa famille élargie, cette dernière est considérée comme un exemple de piété et de bonne conduite au sein de la famille. Malgré leurs remarques par rapport à un comportement perçu comme « exagéré » et marginal, (L) et ses sœurs non voilées observaient, impressionnées, la pratique de leur sœur et en discutaient entre elles. L'idée commençait à faire son chemin dans l'esprit de (L). L'émission n'était qu'un déclencheur d'une idée déjà établie sur la pratique du port du voile.

D'autres femmes essayent de contourner la question de l'influence des chaînes satellitaires concernant leur prise de décision et tentent de prendre de la distance par rapport au discours des religieux. Tout en étant critiques à l'égard des propos des *cheikh(s)* et des *dâ'iya(s)*, certaines femmes instruites sélectionnent le type d'émission regardées, à la lumière de leur statut social et leur perception de l'image de la femme. Ainsi, les attributs sociaux, le contexte personnel, l'histoire individuelle du corps, constituent des éléments essentiels dans la réception du discours religieux. Ces éléments contribuent, très largement, à la relativisation des propos moraux des prédicateurs. Dans ce sens, une jeune fille parlant de son rapport avec le type d'émissions regardées précise : **«D'habitude, je regarde les documentaires, les infos de la chaîne « Al Djazira ». Ah oui ! Je regarde aussi les émissions religieuses (...). Il y en a plusieurs et je ne retiens pas les noms. Certaines chaînes sont intéressantes, d'autres le sont moins. Il y a des chaînes qui sont trop conservatrices, tellement conservatrices que je ne peux pas les regarder (...) Tu peux trouver des chaînes qui sont modérées et acceptables comme par exemple *Iqra'* et *Al Rissâla*. Mais d'autres chaînes refusent même la présence de la femme. Elles sont trop sévères, et trop conservatrices (...). Elles ont un discours que je ne peux pas accepter ; d'ailleurs, personne ne peut l'accepter : Elles considèrent que les femmes sont inférieures aux hommes (...). Par contre, dans la chaîne *Al Rissâla* (Le Message), la femme est présente et joue un rôle. C'est le discours même qui t'incite à regarder - ou non - l'émission.»**³⁶⁶

³⁶⁶ Jeune fille, âgée de 34 ans, doctorante en architecture, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier des Berges du Lac.

Les femmes instruites ne reconnaissent pas qu'elles sont influencées par les chaînes satellitaires, celles qui incitent les femmes de porter le voile dit religieux. Généralement, l'écoute des émissions religieuses ne dure pas longtemps. Certaines interviewées considèrent que le sentiment de culpabilité et de frustration les dominant avant le port du voile, à cause des émissions religieuses ainsi regardées. Le rapport aux programmes diffusés par les chaînes islamisées n'est pas le même. Les femmes sélectionnent les programmes et les émissions qui répondent à leurs intérêts et à leur profil social.

Certaines femmes voilées cherchent les programmes les plus modérés et refusent les chaînes et les émissions qu'elles jugent « trop *salafistes* et trop conservatrices ». Les femmes voilées sélectionnent et intègrent les informations, les modélisent, les classent en distinguant ce qu'elles peuvent accepter de celles qui les choquent ou les rebutent. D'autres, refusent catégoriquement les émissions télévisées soit en raison du contenu des programmes, soit par rejet de la technologie. En effet, les plus conservatrices refusent la télévision tout simplement parce qu'elle représente un outil plus ludique qu'utile dans leur quête de salut. Par contre, elles ont recours à l'internet comme moyen d'information et de développement de leurs connaissances religieuses. Ainsi, (F) refuse de regarder la télévision car elle la considère comme un facteur de désordre social. (S) a découvert, par hasard, sur l'internet, le forum d'un cheikh qui encourage les femmes à porter le voile. Elle a discuté avec lui, pendant une période de deux à trois mois, puis elle a mené ses propres recherches sur la question.

La majorité des femmes voilées choisissent d'autres programmes que ceux qui portent sur la religion. La troisième catégorie échappe tout à fait à ce genre de chaîne ; les femmes qui en relèvent se sentent frustrées, culpabilisées et déchirées entre la réalité sociale et les théories des hommes de religion. D'autres ciblent des informations bien précises qui concernent les pratiques religieuses telles que les fatwas relatives à la prière, au jeûne et aux autres obligations culturelles.

Le recours aux chaînes satellitaires, minutieusement sélectionnées, se fait sur la base d'objectifs bien précis, et dépend des besoins de chacune : distraction, découverte de l'histoire religieuse, approfondissement des connaissances concernant les pratiques religieuses, réconciliation avec la religion pour mieux se « sentir musulmane » en suivant des émissions expliquant le sens de tel ou tel rituel et la façon de bien l'accomplir, etc. Les programmes les plus regardés sont surtout ceux qui sont diffusés le vendredi. Les chaînes jouent également un rôle important par rapport aux problèmes de la vie quotidienne ; les femmes y cherchent des moyens de « compensation », voire d'expiation spirituelle pour atténuer les effets des crises

multiples jalonnant leur existence. L'une des interviewées dit à ce propos : **« Je m'intéresse surtout aux émissions qui donnent des fatwas ; car il y a plein de choses que je ne connaissais pas et qui sont obligatoires. Pour en savoir plus, par exemple, au sujet de la prière, comment il est possible de reporter la prière de midi, ou bien si je peux faire en même temps la prière du *zhuhr* et celle du *'aṣr*, etc. C'est ainsi que j'ai appris que je peux associer ces deux prières. Bon ! J'essaye toujours de respecter l'horaire de la prière, car c'est sacré, en plus ce n'est pas juste de prier n'importe quand ou de rassembler toutes les prières vers la fin de la journée, mais ce n'est pas toujours évident ! Si je suis en plein travail ou si je n'ai pas la possibilité d'interrompre mes activités, il faut trouver une solution agréée par la religion. En plus, il y a des règles pour cela, donc il faut que quelqu'un te les explique. Il faut toujours qu'une personne te dise comment tu peux t'habiller, ce qui est acceptable ou non acceptable, ce que tu peux porter et ce que tu ne dois pas porter, les types de *hijab* ; car ce n'est pas n'importe quel habit qui peut faire office de *hijâb*. Par exemple, il ne faut pas porter de vêtements transparents, car même si tu es couverte, ça reste attirant ! Et ça n'est pas acceptable si tu portes des vêtements attirants»**³⁶⁷.

Le recours aux chaînes de télévisions est très répandu, or la qualité de l'information diffusée est très variable. A l'ère de l'image et de la circulation facile des informations, les individus et les groupes trouvent dans les émissions télévisées une attraction irrésistible. L'écran, de télévision et de l'ordinateur, offre une information rapide, disponible et prête à la consommation. (H) explique ainsi : **«Je ne peux pas lire, parce qu'il n'y a pas de livre disponible et surtout je n'en ai pas le temps. C'est surtout par les programmes télévisés que je m'informe, lorsque j'ai un peu du temps (...) On peut y apprendre beaucoup de choses. J'ai beaucoup appris des programmes, surtout concernant la *sîra*. J'avais envie de mettre le voile (*nit'hajjib*) il y a quatre ans. J'y suis arrivé petit à petit, par conviction.»**

Les titres des programmes, des chaînes ou même des émissions sont assez significatifs, ils jouent sur les registres affectifs qui alimentent l'imaginaire collectif, en évoquant toujours « l'âge d'or » de l'islam avec lequel les musulmans doivent renouer. C'est le cas, par exemple, de l'émission *Al-kanz al mafqûd* (Le trésor perdu). Ces émissions qui ont une très grande

³⁶⁷ Jeune fille, âgée de 34 ans, doctorante, architecte d'intérieur, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier les Berges du Lac.

audience racontent surtout l'histoire du prophète de l'islam. La tradition prophétique est prise comme idéal type, un exemple pour les musulmans qui doivent s'en inspirer.

L'acteur social sélectionne les programmes. Il cherche dans ces émissions un contenu qui réponde à ses attentes. Celles-ci sont liées à son statut et à sa représentation du corps. Les femmes actives et instruites, qui ont une image positive du corps féminin et une certaine estime de soi, préfèrent les émissions qui sont moins conservatrices. Pour certaines, le rôle de la femme active dans la société est incontournable. Le recours à l'héritage culturel religieux, permet, selon elles, de valoriser les bonnes conduites considérées propres à l'islam, et de donner une image positive de la religion islamique. Par exemple, (H) préfère les programmes qui donnent une vision du développement des sociétés musulmanes, qui traitent essentiellement des problèmes sociaux de l'époque tout en prenant en considération le contexte actuel de ces sociétés. (H) disait à ce propos, en indiquant sa position par rapport au contenu religieux des programmes télévisés : **«Je regarde surtout les gens qui sont modérés et ceux qui travaillent essentiellement sur la société. Mais pas de Tunisiens, on ne les voit pas (sourire). Je ne regarde pas les programmes de *chuyûkh* pluriel de *cheikh*). Par exemple, Amr Khaled, Abelkâfi, qui traitent plus de la société que d'autres choses. Amr Khaled fait une campagne anti-tabac, et anti-drogue, il fait appel à des dons pour les collectes destinées à différentes causes, etc. C'est surtout le côté social de ses prêches qui m'intéresse (...). Il trouve des solutions, par exemple, pour investir le temps libre de façon à mieux en profiter ; il te dit ce que tu dois faire exactement. C'est vraiment positif pour nos jeunes !»**³⁶⁸

Les discours des hommes religieux, diffusés par les médias, et notamment par les chaînes religieuses, sont considérés comme très importants. Ils touchent l'imaginaire collectif, dans un contexte qui connaît des bouleversements économiques, sociaux, culturels, politiques et stratégiques. Le contenu de leur propos rappelle la responsabilité morale de la femme musulmane, en l'invitant à dissimuler son corps. Tout en s'appuyant sur l'histoire des femmes du Prophète, les religieux mettent en avant ce modèle de conduite, mêlant des traits rapportés par les récits des traditionnistes à d'autres qui sont les produits de leur imagination et de celles des commentateurs des siècles précédents ; l'objectif de ces prêches est de modifier la configuration de l'ordre social en réinventant un ordre moral attribué à l'islam au nom de la

³⁶⁸ Jeune fille, âgée de 34 ans, doctorante, architecte de formation, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier des Berges du Lac.

nécessaire préservation des caractéristiques culturelles des sociétés musulmanes contre les effets de « l'occidentalisation ».

Le discours des promoteurs de la morale, les prédicateurs, se focalisent sur l'image de la femme en islam, en la reliant à l'importance de l'espace privé, à la place de la famille, et à l'obéissance à l'autorité masculine (*'ûlî_al-'amr*). En outre, le corps n'est pas perçu comme quelque chose de privé, dans le sens de propriété individuelle. Il est confié par Dieu, sous la responsabilité de l'homme. Ainsi, le corps de la femme est présenté comme relevant de la responsabilité de son père et de ses frères avant de devenir la possession de son époux. En effet, la visibilité de la femme dans les espaces publics reste liée à des codes sociaux qui prennent en considération, essentiellement, la division sexuée de l'espace, la bonne conduite sociale de la femme, référée à la chasteté et à la pudeur, ainsi que les stéréotypes concernant certaines conduites (qu'elles soient masculines ou féminines).

Les hommes de religion, par delà la diversité de leurs doctrines et affiliations politiques, considèrent que les mutations touchant à l'identité individuelle et collective des musulmans, constituent un « vrai danger ». Le premier dispositif de l'identité est constitué par les mœurs. Ainsi, toute déviance par rapport aux « bonnes mœurs » serait la cause de la disparition et la dispersion de la *'umma*. En effet, le corps féminin ne doit pas ressembler au corps masculin. La visibilité de la femme doit être mesurée tout en respectant la différence entre les sexes, par son allure et par sa conduite.

En d'autres termes, l'identité sociale et culturelle de la femme est considérée comme signe et symbole de l'identité musulmane. Cette idéologie discriminatoire, fondée sur la nécessaire distinction des sexes, a été réactivée sous l'effet de discours venus d'ailleurs. L'appel à couvrir le corps n'est pas permis, dans le discours des *imams* en Tunisie. Le contrôle du pouvoir politique sur les prêches et les émissions télévisées ne laissait aucune chance de propager un tel discours³⁶⁹.

Le processus de socialisation des musulmans se cristallise dans l'ère de la mondialisation sur des étapes et des fragments historiques dans les trajectoires individuelles et collectives. Certes, la religion est présente dans la construction des identités effectuée par les parents. Mais, l'effet du religieux, comme celui de la langue ou d'autres constituants de la culture, ne se limite pas à l'éducation des parents. Au contraire, il peut prendre une position

³⁶⁹ Nous signalons que les entretiens ont eu lieu avant le 14 janvier 2011, avant le changement de régime politique. Après cette date, la configuration de la scène politique a complètement changé permettant aux idéologies politico-religieuses d'émerger et d'acquérir une visibilité accrue.

contraire et critique par rapport à cette dernière. D'autres facteurs actifs contribuent à la socialisation des générations. Z. Guerraoui met en avant le rôle **«des groupes de pairs et médias [qui] contribuent pour une part non négligeable dans le processus de socialisation. [Cela] permet alors à l'enfant d'investir successivement les différents statuts (position que le sujet occupe dans la structure sociale à un moment donné) et rôles (prescription par le groupe d'appartenance d'un ensemble d'attitudes, de comportements associés à un statut)»**³⁷⁰.

Le travail des chaînes satellitaires vise à influencer les deux sexes. Certains programmes concernent essentiellement les femmes. Les émissions touchent la vie affective des musulmans par les comparaisons entre l'état actuel des sociétés musulmanes présentées comme « décadentes, arriérées et éloignées de l'islam », et leur passé glorieux, du temps de l'« âge d'or » de l'islam : **«L'émission *Al kanz al-mafqûd* (Le trésor perdu) raconte l'histoire du Prophète, comment il était romantique avec ses femmes, gentil et tendre avec ses filles (...). Le meilleur des hommes et le romantique ne vaut pas l'un des ongles du Prophète ! (...) Tu détestes notre temps, notre époque quand tu regarde ça ! (...) Tu en viens à regretter de ne pas avoir vécu à son époque ! (...) Je me dis que ceux qui ont vécu à son époque avaient beaucoup de chance ! (...) Je les envie !»**³⁷¹

La question du voile reste un tabou dans l'espace médiatique tunisien jusqu'au lendemain de la révolution tunisienne. Les islamistes tunisiens évitent d'en parler avant cette date. Après le 14 Janvier 2011, les partis islamistes ou à tendance islamique commencent à revendiquer le port du voile en le considérant comme une liberté religieuse, estimant qu'on ne doit pas imposer à la femme ce qu'elle doit porter, ni la priver de se comporter comme elle le veut. Les femmes voilées, interviewées avant cette date, se réfèrent aux chaînes arabes des pays du Golfe ou du Moyen Orient.

Les partisans de l'ordre moral font le lien entre la morale islamique et le paysage socio-politique des pays arabes et musulmans ; ils attribuent les causes de la situation de crise à la perte des traits de l'identité musulmane. Ils essaient de réactiver le sentiment d'appartenance à la communauté musulmane. Considérant que le salut des sociétés musulmanes est dans le retour à la culture « mère », ils opposent la civilisation occidentale à

³⁷⁰ GUERRAOUI Zohra, *Op. cit.*, p. 18.

³⁷¹ Femme mariée, âgée de 44 ans, mère de cinq enfants, niveau secondaire, couturière, issue d'une famille modeste, résidant à Sidi Thabet.

la civilisation musulmane dans laquelle ils mettent en avant le statut des femmes et les « bonnes mœurs » qui en seraient les traits les plus distinctifs.

2. La ritualisation des pratiques religieuses : dressage du corps et force de l'entraînement

La dimension culturelle du corps est incarnée dans toutes les actions et les activités dans lesquelles l'humain use de son corps selon les modes de production, de reproduction et de perpétuation des normes socialement admises.³⁷² Le religieux en fait partie. En effet, la croyance religieuse se concrétise par la ritualisation du sensoriel, des réactions physiques et verbales. La construction sociale du religieux prend lieu et visibilité sur et à travers le corps.

Le recours aux pratiques religieuses fait partie des moyens de dresser le corps. La pratique du voile est un apprentissage qui s'effectue dans le cadre d'un dressage qui fait appel à la religion. Néanmoins, la fréquence et la densité des pratiques religieuses impliquant le corps diffèrent d'une femme à l'autre. Le rapport au corps est lié, entre autres, à la perception du religieux, à son importance dans la vie quotidienne, au rapport à l'autre et à la vision du monde. Comme le précise D. Le Breton : **« Les représentations du corps sont fonction des représentations de la personne. En énonçant ce qui fait l'homme, ses limites, sa relation avec la nature ou les autres, on dit ce qu'il en est de sa chair. Les représentations de la personne, et celles, corollaires, du corps, sont toujours insérées dans les visions du monde des différentes communautés humaines. Le corps semble aller de soi, mais rien finalement n'est plus insaisissable. Le corps est socialement construit, tant dans ses mises en jeu sur la scène collective que dans les théories qui en expliquent le fonctionnement ou les relations qu'il entretient avec l'homme qu'il incarne »**³⁷³.

Le corps en tant que produit social est multidimensionnel. La foi, quels que soient ses origines, ses mythes ou ses fonctions, se traduit dans la ritualisation du corps, par des signes de marquage et de production du corps spectacle. Elle le perçoit à travers les mécanismes et les formes de la reproduction culturelle et sociale. C'est ainsi que le corps voilé de la femme est un corps-spectacle. La dimension religieuse se manifeste par une mise en scène théâtralisée de la femme ainsi que des groupes ou des communautés. L'émergence du religieux et sa visibilité sur la scène publique, que ce soit dans sa dimension locale ou dans sa dimension globalisée, pose problème ; car l'islam qui prend le devant sur la scène

³⁷² Berthelot Jean-Michel, *Op. cit.*

³⁷³ LE BRETON David, *La sociologie du corps, Op.cit.*, p 29.

internationale n'est pas sans incidence sur l'islam vécu à l'échelle locale.³⁷⁴ En Tunisie, l'irruption du voile, en tant que signe de marquage, prend de l'ampleur par la montée d'une autre logique qui affecte le rapport de la femme avec son corps en jouant sur la peur du châtiment, dans « cette vie comme dans la vie éternelle ».

2.1 -Le rapport à la prière

La prière est l'un des cinq piliers de l'islam. Elle se pratique cinq fois par jour, du matin au soir. Elle occupe une place importante dans le rituel musulman puisqu'on lui attribue le rôle de purifier le corps (par les ablutions) et l'esprit par le rappel de Dieu au moins pendant les cinq moments quotidiens qui lui sont consacrés. Son objectif, d'après les discours des interviewées, est d'entretenir le lien spirituel avec Dieu. Le vendredi est le jour sacré des musulmans ; ils sont appelés à partager, en ce jour, une prière hebdomadaire à la mosquée. Pour les hommes, l'assistance à la prière est fortement recommandée. Pour les femmes, la fréquentation des mosquées n'a pas la même importance. A l'intérieur des mosquées, la séparation entre les sexes est stricte. En outre, la prière est l'une des pratiques culturelles les plus fréquentes – cinq fois par jour, tous les jours de l'année - et la plus visible au regard d'autrui. Son accomplissement exige le respect de règles lues ou moins strictes concernant la façon de s'habiller, la manière de se tenir et de réciter les sourates et les formules du rituel, les gestes et les mouvements à accomplir. Seuls quelques détails distinguent ce qui est exigé des femmes et des hommes pour l'accomplissement du rituel de la prière. Parmi les exigences spécifiques de la prière des femmes, l'obligation de couvrir la tête et le corps est devenue très stricte ; seuls les mains et le visage peuvent y échapper. La tenue de culte semble être identique à celle que la femme, doit adopter dans sa vie quotidienne, affirment la majorité des femmes voilées.

La prière offre, selon les femmes interviewées, un sentiment de paix intérieure et de bien être. Ce point de vue est partagé y compris par les femmes qui ne pratiquent plus la prière. Selon (A),³⁷⁵ la régularité de la prière était parmi les actes les plus importants durant la période décisive qui a précédé l'adoption du voile. La conformité au rythme de la prière semble être la meilleure façon pour s'engager dans la pratique du voile. Elle faisait la prière depuis son enfance, (d'après ce qu'elle disait), mais d'une manière discontinue. Le fait de

³⁷⁴ GÖLE Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Op.cit., 2005.

³⁷⁵ Femme mariée, mère d'un enfant, âgée de 31 ans, assistante universitaire à l'institut des beaux arts, issue d'une famille aisée, résidant au Manar.

l'interrompre la culpabilisait. (N)³⁷⁶ suit la même logique. Elle considère que le voile était une manière de renforcer ses pratiques religieuses. La prière est envisagée comme une pratique qui garde le lien permanent avec Dieu. En effet, l'adoption du voile s'inscrit dans le sens d'un engagement par rapport à ses pratiques religieuses. Dans ce sens, dit (S) : « **J'ai voulu pratiquer la prière de façon plus régulière et plus assidue (...). Avant, je priais et j'arrêtais de prier par moment. (...). J'ai porté le voile pour me sentir plus sérieuse et plus engagée dans ma pratique de prière.** ».

La régularité de la prière constitue une discipline de *self-control* pour la femme tout autant qu'une preuve de religiosité. Le rapport entre le port du voile et la prière est solide, aux dires des femmes interviewées.

Dans quelques *hadiths* transmis dans le discours des prédicateurs, la prière est considérée comme un moyen de contrôler les pulsions, de résister aux tentations et de maîtriser les désirs. En outre, le rapport permanent à la vie spirituelle empêche le bon pratiquant de commettre les péchés et de transgresser les interdits moraux. (Z) explique sa grâce par la pratique rigoureuse de la prière : « **Subhâna Allah (gloire à Dieu). Le fait de prier et d'être disciplinée dans l'adoration ('ibâda) de Dieu, tu te sens bien, rien ne peut t'influencer, rien ne peut te faire dévier du bon chemin (...). Le Coran que tu lis tout au long de la journée (...) va te protéger tout le temps. (...) J'ai prié Dieu pour me soutenir et enfin j'ai porté le voile** »³⁷⁷. (H) fait le lien entre l'habit adopté au cours des pratiques religieuses et celui de la vie quotidienne. Elle s'exprime sur sa relation personnelle avec la prière en précisant que cette pratique l'a aidée à prendre sa décision. « **J'ai commencé à prier il y a un bon moment avant de porter le voile (...). D'ailleurs, dans la prière, la tenue est identique au hijâb, donc pourquoi l'enlever si c'est prescrit dans le Coran.** »³⁷⁸

Les sentiments décrits par les interviewées, la décontraction, le soulagement, la libération, etc., reflètent la façon dont sont vécues les pratiques rituelles. Le fait d'accomplir les devoirs religieux apaise les personnes croyantes. Parallèlement, l'effet « miraculeux » de la prière et son impact sur la psychologie des pratiquantes, est décrit en termes de « droit de Dieu sur ses créatures ». (F) dit à ce propos : « **C'est la moindre des choses ! (...). Bien sûr**

³⁷⁶ Jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

³⁷⁷ Jeune fille, âgée de 24 ans, étudiante en civilisation arabe, issue d'une famille pauvre, résidant dans la Cité Ettadhamoun.

³⁷⁸ Jeune femme âgée de 34 ans, doctorante en architecture, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier des Berges du Lac.

c'est un devoir, mais aussi c'est un droit de Dieu sur ses serviteurs (*'ibâdu*). On doit le remercier pour toutes les bonnes choses (*ni'am*) qu'il nous offre.»

La religiosité fait également partie de l'identité culturelle. Dès lors le recours aux pratiques religieuses les plus ritualisées consolide chez certaines le sentiment de confiance et de confort psychologique. La prière approfondit le sentiment d'appartenance, estime (S) : **« J'ai commencé à prier à l'âge de vingt ans. Je n'ai jamais eu l'idée de prier avant cet âge. Je ne savais même pas ce que l'on doit dire en priant, jusqu'à cet âge (...). Lorsque je passais à côté d'une mosquée, à l'heure de l'appel à la prière, et que je portais un vêtement sans manche, par exemple, je me sentais très mal à l'aise, mais je n'avais pas l'idée de prier. Un jour, j'ai décidé de prier, je ne savais même pas comment faire ! »**³⁷⁹

(S) couvre donc son corps, dans une intention de spiritualité, lors de la prière, et se sent gênée lorsqu'elle dévoile ensuite sa chevelure et sa chair. Elle a l'impression d'être hypocrite. L'acte d'enlever le foulard semble être, pour elle, un renoncement à la spiritualité (pureté) par le simple fait d'enlever son foulard. Elle dit : **« J'avais du mal à enlever le foulard après chaque prière (...). Sincèrement je me sentais mal à l'aise (...) Je ne trouvais pas d'explication, mais je me sentais légère comme une colombe en portant le *hijâb*»**³⁸⁰.

La prière est un des rituels qui prépare le corps et le conforme, selon des actes précis et définis. Les mêmes gestes se répètent d'une manière automatique. Les règles et les codes sont bien déterminés, sauf pour quelques exceptions. Le corps s'intègre dans une discipline de spiritualité, vécue individuellement et partagée socialement avec le groupe pratiquant qui le valorise. La régularité de la prière assure le dressage permanent du corps qui s'habitue à des postures répétitives. Similairement, les formules prononcées au moment d'accomplir les actes rituels constituent un travail sur l'esprit pour lui inculquer une discipline morale. L'acte de prier permet de conforter le rapport à la spiritualité par la force de la répétition quotidienne.

La ritualisation des pratiques religieuses fait partie des règles du jeu, bien qu'elle soit relatée d'une façon où il y a une volonté manifeste de l'idéaliser. Elle s'inscrit dans une mise en scène théâtralisée pour concrétiser la piété et la bonne intention de la femme. Avant

³⁷⁹ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, issue d'une famille modeste et résidant à la Manouba.

³⁸⁰ Jeune fille, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, propriétaire d'un magasin de cosmétique, d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

d'adhérer, ou pendant le processus d'adhésion au port du voile, la femme se livre à la prière comme à un exercice de piété.

La pratique permet à la femme de s'intégrer au groupe des « musulmans-pratiquants ». Dès lors, la femme pratiquant la prière se sent évoluer dans un chemin ascendant de valorisation. En effet, la prière est un « laissez-passer », « un rite de passage » pour la future voilée. On dit souvent : « **elle prie, il ne lui manque que le *hijâb*** » ou « **si tu pries déjà qu'est-ce que tu attends pour mettre le voile ?** ». La prière est considérée comme un préalable indispensable au passage à l'acte de porter le voile. La pratique se fait souvent sous le regard de l'autre et elle est attentivement observée. Par ailleurs, les préjugés entretenus au sujet des non pratiquants jouent en faveur de la valorisation des pratiquants. La perception de cette pratique au niveau de l'imaginaire collectif place ces derniers au plus haut de l'échelle, dans la vie présente et dans l'au-delà.

2.2 Le pèlerinage

Le pèlerinage fait partie des obligations cultuelles de tous les croyants qui en ont les moyens physiques et financiers. C'est le cinquième des piliers de l'islam. Celles et ceux qui accomplissent ce devoir religieux se considèrent comme purifiés de tous les péchés commis auparavant. L'accomplissement de ce devoir obéit à des règles et un rituel précis, dans des lieux et à des moments bien déterminés.

Pour certaines femmes, le pèlerinage s'inscrit dans la logique préparatrice du port du voile. L'objectif du rituel de pèlerinage est de purifier le corps et l'esprit. En même temps, le fait d'effectuer le pèlerinage indique à l'entourage la vigueur de sa foi. Habituellement, après le pèlerinage, les femmes se convertissent au voile. (M)³⁸¹ a visité la Mecque, accompagnée de ses parents. Après avoir fait le pèlerinage, elle a gardé le *hijâb* adopté au cours du pèlerinage. «**En rentrant du pèlerinage j'ai continué à porter le voile. (...). Je ne me suis pas levée un jour en me disant : ça y est, je vais me voiler (...). J'avais l'idée en tête. (...). J'ai continué à le porter une fois rentrée chez moi, normalement. Et j'ai adapté ma garde robe à la nouvelle situation. (...). En partant au pèlerinage, j'avais en tête que je pourrais garder le voile après**»³⁸².

³⁸¹ Jeune femme, mère de deux enfants, âgée de 39 ans, assistante universitaire, issue d'une famille aisée, résidant à Manar 2.

³⁸² *Ibid.*

Le passage à l'acte était plus facile et beaucoup plus acceptable pour elle et pour son entourage, même si son mari était contre : « **D'ailleurs ça a été la grande surprise! Il ne s'attendait pas du tout à ça !** »³⁸³

La période préparatrice de (M) procédait d'une stratégie implacable. Si son entourage était assez critique à l'égard du port du voile, le culte a constitué un argument convaincant et a limité les critiques émises vis-à-vis de son choix. Le refus de son mari et de quelques personnes de son entourage a été compensé par le soutien de ses parents et de deux amies qui l'avaient précédée dans cette expérience.

(F)³⁸⁴ a effectué le petit pèlerinage (*'Umra*) dans le cadre de son voyage de noces et s'était voilée avant de se marier. Mais, dès le retour de la Mecque, elle a changé de type de voile et porte désormais un *jilbâb*, au lieu d'un pantalon et d'une chemise.

(R)³⁸⁵ a été mutée en Arabie Saoudite. Pour exercer son métier d'anesthésiste, elle était obligée de porter le voile en se conformant aux traditions vestimentaires du pays. Profitant de ses séjours à la Mecque, elle a fait le pèlerinage plusieurs fois. Lors de son retour définitif, en Tunisie, elle a gardé le voile qu'elle portait en Arabie.

2.3-La fréquentation des mosquées

La prière collective du vendredi, dans les mosquées, constitue pour les musulmans un acte religieux et théâtralisé. Elle est considérée comme plus bénéfique et porteuse de plus de gratifications que la simple prière chez soi. Elle permet, également, une mise en scène de la morale collective ; les croyants écoutent en communion le prêche et réactivent leur piété. La rencontre à la mosquée permet également d'en savoir plus sur la tradition prophétique, les devoirs des musulmans. A son tour, l'imâm joue le rôle de maître spirituel donnant des leçons de morale rappelant aux musulmans présents dans la « maison de Dieu », la mosquée, leurs devoirs. (N) qui avait en tête l'idée de porter le voile, accompagnait son père à la prière du vendredi, avant de porter le voile. Elle a cherché des raisons convaincantes et des « astuces » pour passer à l'acte. Elle dit « **Je voulais me voiler (...). Je suis allée avec mon père à la**

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Jeune femme, mariée, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieur de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée, résidant à Manar 2

³⁸⁵ Jeune femme, mariée, âgée de 40, mère d'un enfant, titulaire d'une licence en sciences médicales, anesthésiste, issue d'une famille modeste, résidant à l'Ariana.

prière du vendredi ; j'avais un pressentiment obscur (...) que je ne peux toujours pas expliquer»³⁸⁶.

L'ambiance des lieux de culte fait naître le sentiment de culpabilité chez celles qui ne sont pas encore converties au voile. Le fait de fréquenter les espaces sacrés renforcent la volonté de rejoindre le groupe des femmes pieuses. La charge morale du discours religieux, ainsi que ses interprétations, incite les femmes à se convertir. Il incite à la purification du corps pour mériter le salut dans la vie éternelle.

3. La pression de l'entourage

J-C Kaufmann constate que même dans les sociétés dites individualistes la norme sociale en vigueur pousse l'individu à faire comme les autres. Il montre **« comment la pression de l'entourage s'exerçait dès qu'un comportement s'écartait des règles du jeu : la recherche de tranquillité commande de fuir ces agressions et donc d'accepter les normes en vigueur»³⁸⁷.**

3.1 -L'encouragement

La socialisation conservatrice semble être parmi les éléments fondamentaux de la période préparatrice. L'éducation religieuse transmise par les parents émerge au niveau du comportement vestimentaire, au cours de l'adolescence. L'initiation aux pratiques religieuses commence très tôt. Même si ces pratiques ne sont pas régulières, elles sont incorporées dans le système des valeurs et des croyances. L'adoption de ce genre de pratiques est considérée comme valorisante. Elle est perçue comme une conduite exemplaire. Ainsi, Z. GUERRAOUI, parle de **« (...) la volonté délibérée des parents de transmettre, très tôt, leur système de croyances à leur descendance. Leur influence porterait ses fruits du fait, d'abord, de la dépendance de leurs enfants à leur égard, ensuite, parce qu'ils sont perçus comme figures d'autorité et investis comme modèles identificatoires, et enfin, parce que leur image est souvent associée à celles des divinités (puissants, protecteurs, aimants, mais aussi censeurs et punitifs)»³⁸⁸.**

L'encouragement des jeunes femmes à la pratique du port du voile s'effectue de plusieurs manières et en plusieurs étapes. Il dépend des stratégies des personnes dont il

³⁸⁶ Jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

³⁸⁷ KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus*, *Op.cit.*, p. 243.

³⁸⁸ GUERRAOUI Zohra, *Op. cit.*, p 24.

émane, de leur autorité sur les candidates et de la personnalité de ses dernières. Au sein de l'entourage familial conservateur, la pratique du voile est un accomplissement des valeurs jugées inséparables de l'islam. Elle est perçue comme une concrétisation de l'image exemplaire de la femme musulmane.

(N)a commencé la prière à 5 ans. Elle se sent fière de l'image de personnes pratiquantes communiquée par ses parents : « **J'ai vu ma mère et mon père prier, depuis que j'ai ouvert les yeux à la vie** »³⁸⁹. Sa mère est voilée. Son père fréquente la mosquée chaque vendredi. (N) priait irrégulièrement. Bien que la jeune fille appartienne à une famille pieuse, ses parents l'ont autorisée à pratiquer la danse moderne tout en la faisant surveiller et protéger par son frère aîné. L'éducation religieuse de sa mère s'est poursuivie jusqu'à son adolescence. Avec beaucoup de doigté et de finesse, elle l'invitait de temps en temps à regarder les émissions religieuses. (N) dit : « **Maman (...), toujours plantée devant la télé qu'elle regardait 24/24 passant de la chaîne "Aa-nâs"**³⁹⁰ à "*Iqra'a*"³⁹¹, elle me disait : viens regarder (...) ! Cela me plaisait beaucoup ! ». Le partage des émissions religieuses suscitait des discussions entre mère et fille.

(N) ne pensait pas qu'un jour elle serait amenée à porter le voile, mais l'environnement familial l'a aidée à passer à l'acte. Son adhésion à la pratique religieuse date de sa rupture de la pratique de la danse. Elle a remplacé la danse par la pratique assidue de la religion, ses accessoires de danses par le « foulard ». Pour elle, un tel « l'engagement » dans la religion était une « compensation ». Le port du voile lui a permis d'être plus rigoureuse dans ses pratiques religieuses régulières comme la prière, le jeûne et la fréquentation de la mosquée. D'autres facteurs ont poussé (N) à réfléchir à l'adoption du voile. Ses collègues de la faculté, déjà converties lui ont servi d'exemple. Elle pouvait imaginer, à l'avance, comment allait devenir sa nouvelle allure avec le voile. Elle dit à ce propos : « **J'avais des amies qui s'étaient voilées avant moi. Elles n'avaient aucune contrainte hormis la pression du directeur. (...). Elles étaient fières de leur tenue** ».

La construction de l'idée du port du voile est préparée, inconsciemment, par le modèle de sa mère voilée et par la socialisation effectuée au sein de sa famille. L'éducation religieuse transmise par les parents se concrétisait enfin dans ses pratiques. S'aligner sur les règles du jeu régissant la vie familiale a facilité sa stabilité morale et son intégration sociale. Dans une

³⁸⁹ Jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

³⁹⁰ Chaîne satellitaire religieuse.

³⁹¹ Chaîne satellitaire religieuse.

période de conflit avec ses parents au sujet de la poursuite de ses cours et stages de danse, le recours au voile a été pour elle une solution pour trouver un équilibre moral et avoir une reconnaissance sociale. Son engagement religieux était une réponse aux attentes de ses parents et, en même temps, une manière de contester leur refus de la laisser poursuivre sa passion. En outre, la norme était déjà installée. Il y avait déjà des filles de sa classe qui étaient voilées. Elle raconte : « **Beaucoup d'amies étaient surprises. (...). Elles me disaient “mabrouk !” (Félicitations)** ». L'idée de porter le voile a germé dans sa tête, mais elle était tiraillée entre le modèle incarné par ses camarades de classes, non voilées, et la socialisation religieuse qu'elle a eue dès sa petite enfance. L'évolution du contexte dans un sens favorable à l'adoption de la norme prônant le port du voile a fait murir l'idée et lui a facilité le passage à l'acte. L'adoption du port du voile est l'aboutissement d'un travail sur soi, d'un long processus qui précède le basculement. D'autre part, le fait de cesser son activité sportive et artistique a créé un vide. Le recours à la norme religieuse l'a aidé dans sa quête d'intégration sociale au moment où elle devenait adolescente. De plus, l'installation de la norme l'a rassurée et a facilité son passage à un autre modèle féminin, plus valorisé socialement.

La socialisation se manifeste, selon Z. Guerraoui, par le « **processus d'adaptation d'un enfant au milieu dans lequel il est élevé, à partir de son appropriation des règles, des normes, transmises sous forme d'attentes, d'obligations et d'interdits par son groupe. En proposant un cadre, des repères, la socialisation donne les moyens à l'enfant de trouver sa place dans son groupe, de s'inscrire dans les différents réseaux qui régissent les structures familiales et sociales** »³⁹². C'est ainsi, que les jeunes filles et femmes réactivent la socialisation familiale qu'elles ont reçue. L'éducation sociale liée au corps féminin, constitue le stock de connaissances qui ré-émerge sous la forme de repères sociaux. Les valeurs sociales liées à la conduite féminine, associées aux valeurs religieuses, contribuent à réinstaurer la pratique du voile comme un motif valorisant la reconquête d'une identité féminine « perdue ». L'extériorisation des signes de religiosité réconcilie les personnes ainsi engagées dans ce genre de pratiques avec leur groupe d'appartenance. La jeune femme trouve ainsi la paix qu'elle recherche par son adhésion à une sorte de conformisme rassurant.

Dans d'autres exemples, la moralisation du comportement vestimentaire prend des formes plus directives et contraignantes. L'objectif est d'inculquer aux jeunes filles perçues comme « déracinées » de la culture musulmane les principes nécessaires pour les ramener dans le bon chemin.

³⁹² GUERRAOUI Zohra, *Op.cit.*, pp. 18-19.

(Z) nous a raconté son expérience du port du voile en disant qu'elle est très reconnaissante à l'égard de celui qui lui en a donné l'idée. Elle dit « **Mon beau-frère, le mari de ma sœur, m'a beaucoup encouragée (...) Grâce à Dieu et à lui, j'ai pris conscience de ce que je dois faire ! Je me souviens encore ! Il y a deux ans (...), on était sur la plage, il m'a parlé de l'obligation du *hijâb*, des affres de l'enfer qui attendent celles et ceux qui n'obéissent pas à Dieu (...) Cela m'a fait très mal ! (...). J'en ai pleuré !** »³⁹³

Au cours de l'entretien, alors qu'elle évoquait les circonstances dans lesquelles elle s'est convertie, elle n'a pas cessé de demander pardon à Dieu. Elle regrette d'avoir été non voilée. Elle dit, que le fait qu'elle ne savait pas l'obligation du voile lui a fait manquer beaucoup de bonheur. Le discours de son beau-frère l'a motivée et a réactivé sa religiosité. Elle le décrit comme une personne de confiance, un homme honnête et pieux. Il lui a offert l'opportunité de « **sauver sa vie de l'ignorance, de l'arrogance et de la grossièreté (...)** ». Pour elle, c'est grâce à lui et à sa sagesse qu'elle a eu la chance de devenir une « **vraie musulmane** ».

Dans d'autre cas, l'encouragement s'effectue avec moins de tension, du fait que les femmes ne se rendent pas compte de la pression. Elles sont convaincues d'avoir choisi le port du voile d'une manière autonome. Or, les critiques portées sur la conduite féminine en public, essentiellement celle des plus jeunes, font partie des sujets permanents des conversations entre amies, en famille et au sein du couple. Sans forcément avoir l'intention ou l'air de faire des pressions sur la femme pour l'amener à porter le voile, l'homme critique le comportement de la femme non voilée, qu'elle soit proche de lui ou complètement étrangère, et indique ainsi le comportement idéal de la femme digne de son respect.

La jeune femme qui se présente comme moderne refuse le port du voile, ou considère cette pratique comme quelque chose de « dépassé ». Avoir l'habitude de prendre soin de son paraître, tout en mettant sa féminité en valeur, lui complique la tâche. Cependant, son entourage social qui soutient et valorise cette norme lui facilite le passage à l'adoption du voile. Nombreuses sont les jeunes femmes qui initialement étaient contre le port du voile et qui ont fini par y adhérer. Leurs parcours sont divers. Mais, le point qui unit ces personnes est leur rapport au corps. Elles disent toutes être convaincues que la religion n'est pas antinomique avec les exigences de la féminité. En outre, le port du voile n'est pour elles

³⁹³ Jeune fille, âgée de 23 ans, étudiante, issue d'une famille pauvre, résidant dans la Cité Ettadhamoun.

qu'une preuve d'une adhésion authentique à la foi en Dieu, et de l'obéissance qu'elles doivent, en bonnes croyantes, à sa volonté.

Cette même femme, se considérant comme moderne, insiste sur l'autonomie de son choix qu'elle présente comme l'aboutissement d'une démarche personnelle sans aucune influence de son entourage. Elle souligne qu'elle est totalement libre et, surtout, qu'elle n'a pas mis le voile sous la pression de son mari, de son père ou de son entourage le plus large.

Pourtant, la pression de l'entourage social s'effectue par différentes stratégies, pas toujours de façon franche et directe. L'encouragement des hommes passe par la réactivation et la diffusion de la morale religieuse concernant le rapport au corps féminin. (I) était fiancée à un homme pieux, elle était très coquette et « libre » dans son comportement vestimentaire et dans ses relations avant ses fiançailles. (I) dit : « **A un certain moment, j'ai refusé de porter le voile, pas refusé, mais j'étais hésitante ! J'avais peur de me voir autrement, mais maintenant je suis fière de ce que je suis devenue [en portant le voile]. Mon fiancé m'a beaucoup encouragé. Oui, il ne m'a pas obligée. Il ne m'a jamais parlé du voile comme obligation, il me dit souvent que c'est une conviction et qu'on doit le faire par conviction, sinon ce n'est pas la peine. Il m'a donné des cassettes et des livres sur la *sunna* et la *charia* islamique. Je me sentais convaincue en écoutant ce qu'ont dit Dieu et le Prophète Mohamed. (...) Porter le voile est un sacrifice minimum pour toute musulmane** »³⁹⁴.

D'autres types d'incitation passent par réaction aux critiques portées sur le comportement vestimentaire des femmes. (K) a trouvé dans le voile un refuge contre les disputes quotidiennes avec son mari. « **On était bien, on s'aimait. (...). Mais la seule chose qui créait des conflits, c'était mes vêtements (...). Tous les matins, c'était le même problème ! Un matin j'ai mis le foulard (...). Eh voilà, je me suis voilée !** »³⁹⁵

Dans ce type de cas, la femme est incitée, de manière indirecte à adhérer, par l'agression symbolique ou verbale exercée à son égard. Or, (K), comme toutes les femmes interviewées, déclare que son choix était en rapport avec la volonté divine. En outre, elle considère que ses deux collègues voilées l'ont encouragée. Les conversations, partagées avec ses collègues, portaient sur la question du *hijâb*, son utilité religieuse et sociale, sur la manière de l'adapter aux exigences de l'époque. (K) a fini par être convaincue par les propos de ses

³⁹⁴ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

³⁹⁵ Jeune femme, mariée, mère de deux enfants, âgée de 36 ans, doctorante en sociologie, surveillante dans un lycée, résidant au Mourouj.

amies déjà converties. Elle dit : «**D'ailleurs, on discutait souvent de ce que disait (Abdellkâfi prédicateur], il est modéré ! (...). Oui, elles m'ont encouragée en quelque sorte (...) Mais je priais avant cela (...) .Elles m'ont dit pourquoi pas ?**»³⁹⁶

Un second exemple ressemble au témoignage de (K) ; c'est celui d'une jeune étudiante qui porte le *niqâb*. (H)³⁹⁷ a fait la connaissance d'un groupe de filles qu'elle qualifie de pieuses. Au bout de quelques mois, la relation s'est consolidée et les rencontres commençaient à se multiplier. Elle leur rendait visite, partageait, de temps à autres, avec elles les pratiques religieuses. Elle rompait son jeûne les lundis et les jeudis chez elles. Elle se sentait de plus en plus attachée à ses amies et passait beaucoup plus de temps avec celles-ci qu'avec sa famille. La jeune fille est fascinée par la conduite de ses paires. Celles-ci lui ont donné la passion de l'amour de Dieu et de la tradition prophétique, sans toutefois lui imposer quoi que ce soit. Parmi leurs discussions les plus courantes, la question du statut de la femme, de son paraître en public et de son statut au regard de la charia, occupait une place de choix.

La personne qui encourage au port du voile n'est pas sans stratégie. Certains profils sont plus convaincants que d'autres. Les hommes qui affichent leur religiosité, sont fortement valorisés et reconnus par les jeunes femmes. Ils exercent une autorité incontestable. Le sentiment de culpabilité qu'ils inculquent a un impact important. Leurs discours portant sur le sacré orientent de façon implacable la conduite des personnes qui entrent dans le jeu de les écouter. Dans leur entourage familial comme dans leurs réseaux de connaissance, ils dispensent ce qui est présenté comme des « conseils » pour assurer le salut des bons musulmans. Les idées adoptées par les personnes dites pieuses sont diffusées sous forme de sermons. Il ne s'agit que d'assumer « leur devoir de bons musulmans qui ont eu la chance de connaître la parole de Dieu » en la partageant avec leurs semblables pour contribuer à leur salut. Les croyants n'ont pas le droit de s'opposer à leurs recommandations ou de les critiquer ; au contraire, ils doivent les remercier et les respecter.

La pression sociale s'effectue sous plusieurs formes. Elle se manifeste, parfois, par des critiques par rapport au comportement social de la femme. Elle se manifeste d'une manière implicite ou explicite dans le rapport entre les générations, entre parents et enfants. La valorisation du conservatisme se traduit dans l'attention accordée au corps féminin. Les interdits moraux se multiplient à l'âge de l'adolescence, dès que la jeune fille prend

³⁹⁶ Jeune femme, mariée, mère de deux enfants, âgée de 36 ans, doctorante en sociologie, surveillante dans un lycée secondaire, résidant au Mourouj.

³⁹⁷ Jeune fille, âgée de 30 ans, étudiante en droit, d'une famille pauvre, résidant dans la Cité El-Khadra.

conscience de sa féminité. Le rappel quotidien des fondements de l'ordre social et moral, l'incitation permanente au respect des « bonnes mœurs », conditionnent de façon insidieuse et implacable le comportement de la jeune fille qui découvre sa féminité. Certains parents usent de subterfuges comme la comparaison avec la conduite d'autres filles considérées comme un modèle et un « exemple » à suivre.

Le poids social se manifeste, dans certains cas, sous la forme d'un contrôle plus étendu et plus pressant. Ainsi, la femme qui ne respecte pas les normes consacrées est stigmatisée, condamnée et rejetée. La morale sociale concernant le corps de la femme, interfère avec tous les aspects de la conduite en public. En ville, dans la rue, à l'école ou au travail, la femme peut être agressée par le regard, par des paroles odieuses, par des gestes obscènes et toutes sortes de harcèlement physique et moral. D'ailleurs, de telles agressions n'épargnent même pas les femmes adoptant les différents types de voile ; le témoignage des interviewées le confirme. La femme cherche alors à se protéger comme elle peut, par différents moyens d'autocontrôle pour surmonter les effets des agressions qu'elle subit sous les différentes formes physiques, verbales et symboliques.

Le conservatisme de la société s'appuie sur tous les ressorts du système patriarcal tout en se légitimant par des discours religieux. Dès lors, la résistance de la femme à la pression des codes sociaux pesant sur sa mobilité épouse la logique du système et prend des formes intégrant le conformisme.

Le port du voile s'inscrit dans une réglementation sociale des relations entre les sexes dans l'espace public. La norme religieuse concernant la distinction des sexes et instituant le port du voile pour assurer une telle distinction, est interprétée comme une façon de protéger et de valoriser socialement la femme. L'idée que le voile valorise celle qui le porte et ne contredit pas son statut social et tellement partagée et répandue qu'elle est devenue l'une des motivations qui incitent de plus en plus de femmes à adopter cette mode vestimentaire. Elles pensent qu'elles sont ainsi plus estimées et plus respectables aux yeux de celui qui les regarde. Beaucoup sont convaincues que le port du voile ne constitue ni une contrainte sociale, ni une atteinte symbolique à leur intégrité morale et physique, ni une soumission des femmes aux normes de l'ordre patriarcal. Le voilement du corps féminin est revendiqué comme une protection contre les regards malsains.

3.2 -L'imitation

D'après M. Mauss, l'imitation est l'un des modes de socialisation qui affectent avant tout les mouvements du corps. Elle se manifeste dans l'éducation des enfants : **«Dans tous les éléments de l'art d'utiliser le corps humain, les faits d'éducation dominaient. La notion d'éducation pouvait se superposer à la notion d'imitation(...) L'enfant, l'adulte, imite des actes qui ont réussi et qu'il a vu réussir par des personnes en qui il a confiance et qui ont autorité sur lui. L'acte s'impose du dehors, d'en haut, fût-il un acte exclusivement biologique, concernant le corps. L'individu emprunte la série des mouvements dont il est composé à l'acte exécuté devant lui avec lui par les autres. Il y a lieu d'étudier tous les modes de dressage, d'imitation et tout particulièrement ces façons fondamentales que l'on peut appeler le mode de vie, le *modus*, le *tonus*, la "manière" les manières, la façon»**³⁹⁸.

De son côté, G. Tarde considère l'individu comme un imitateur ou copieur. **« L'être social en tant qu'être social [...] est imitateur par essence»**³⁹⁹. D'après lui, chaque individu copie ce qu'il estime comme bon. En outre, **« la société, c'est l'imitation»**⁴⁰⁰. Il focalise sa recherche sur les mécanismes et les règles de fonctionnement de l'imitation sans toutefois s'interroger sur les raisons qui incitent au mimétisme⁴⁰¹. En outre, E. Goffman, dans son ouvrage *Les cadres de l'expérience*, constate que **«la vie ordinaire est une éternelle répétition de répétition»**⁴⁰². Dans sa fonction la plus centrale, l'imitation permet à l'individu de consolider son existence. Elle se cristallise dans un cadre plus large, celui de la répétition. **« Nous cherchons à reproduire les cadres de l'existence en répétant imperturbablement et de façon ritualisée les mêmes interactions»**⁴⁰³.

De son côté, J-C. Kaufmann précise : **« L'imitation se situe à la marge de ce mécanisme de renforcement du réel. Paradoxalement, c'est grâce à elle qu'apparaît l'innovation et que l'habitus se transforme»**⁴⁰⁴.

³⁹⁸ MAUSS Marcel, *Op.cit.*, p. 369.

³⁹⁹ TARDE Gabriel. De, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993, p.12.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p 95.

⁴⁰¹ La critique fondamentale portée sur l'étude de Tarde concerne la construction de la réalité.

⁴⁰² GOFFMAN Erving, *Les cadres de l'expérience* Paris, Minuit, 1991, p. 89.

⁴⁰³ Cette citation est relevée de l'ouvrage de KAUFMANN Jean-Claude *Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus*, Paris, Éditions Nathan 1995, p.240.

⁴⁰⁴ KAUFMANN Jean-Claude, *Ibid.*

Dans les interactions sociales les plus ordinaires, l'acteur social se trouve guidé par l'imitation. La pratique du port du voile participe de la même logique, mais selon un processus plus complexe. L'imitation de la pratique du port du voile, fonctionne comme un mécanisme d'intégration sociale, d'échange d'idées et de complicité. Elle a un impact psychologique et social sur la prise de décision de porter le voile.

Au début de la première décennie du XXIème siècle, la pratique était rarement visible dans les institutions publiques et dans les universités. (F), qui se présente comme jeune fille pieuse, a vécu cette période. Elle raconte son parcours personnel avec beaucoup de douleur. D'après elle, son intention était de se conformer à la volonté de Dieu. Après avoir eu le courage d'affronter l'interdiction de la pratique dans son université, elle a rencontré d'autres types de difficultés perçues comme plus pénibles. Son entourage n'a pas accepté son comportement. L'extériorisation de sa religiosité l'exposait à la stigmatisation. Très peu de personnes ont bien accueilli sa conversion au voile. La norme, alors en vigueur, était favorable à la femme dévoilée, celle qui adopte l'habit moderne et « occidentalisé ». Elle dit : **« Au début, j'ai eu des difficultés, j'avais du mal à m'adapter (...). On considérait que le voile ne concernait que les vieilles femmes »**⁴⁰⁵.

Dans sa définition de l'installation de la norme, Kaufmann considère que les innovatrices, dans une première phase, imposent leur différence et se distinguent par leur « nouveau » comportement des autres. Il précise à ce propos : **« Dans la première phase de la chaîne mimétique (qui est la plus courte), l'imitation sert à se distinguer du commun, parfois même en véritable opposition avec le plus grand nombre au tout début du mouvement. Ce n'est pas la quantité qui joue mais la force d'attraction des pratiques nouvelles, leur prestige »**⁴⁰⁶.

(S) a imité la pratique de sa sœur. Elle observait celle-ci durant sa phase de préparation. Elle dit à ce propos : **« Je ne sais pas ! Non personne ! (...). Mais ma sœur Sonia, je sens qu'elle m'a poussée. Ça y est, elle porte le voile. (...). Je l'ai sentie plus prête pour cela, mais j'ai porté le foulard avant elle »**. Elle reprend son récit pour dire que

⁴⁰⁵ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, âgée de 29 ans, ingénieure de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée, résidant au Manar 2.

⁴⁰⁶ KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus*, *Op.cit.*, p. 245.

la date de son adhésion à la pratique a précédé celle de sa sœur de quelques jours : « **En septembre 2006, dix jours avant ma sœur** »⁴⁰⁷.

La pratique du port du voile ressemble à une compétition implicite au sien d'une même famille et dans les groupes d'amies. Elles se disent souvent : « **Quand est-ce que tu vas le porter (voile) ?** » ; « **Quand Dieu va-t-il te guider sur le bon chemin pour porter le voile ?** ». C'est le même cas pour (H)⁴⁰⁸ : Son mari n'est pas pratiquant, il ne jeûne ni ne prie ; il consomme de l'alcool. Sa famille mène une vie moderne. L'entourage familial de (H) était quasiment contre la pratique. Or, d'après elle, dans son entourage professionnel, la majorité de ses collègues étaient voilées. Elle refusait de dire que sa décision avait pour origine l'influence de ses paires, (son mari nous a rejoint au cours de l'entretien, il a parlé de cette influence, car il était opposé au port du voile). Pour lui répondre, (hors du cadre de l'entretien), elle dit « **Et même si je suis influencée ! Et alors ! C'est une bonne chose !** »⁴⁰⁹

Comme l'explique par J.C. Kaufmann, le rôle de l'imitation varie d'une phase à une autre : « **Dans la phase de la banalisation (...), l'imitation devient passive. Alors que l'individu devait faire preuve d'initiative et de volonté pour copier un geste nouveau, la normalisation de la pratique le pousse plutôt à copier malgré lui, sous la pression extérieure. Pression du petit groupe de référence** »⁴¹⁰.

Une autre voilée, mais pas de la même catégorie sociale, (A), considère que l'imitation a un sens positif dans son cas. Elle cherchait le bon exemple, différent de sa mère. Elle ne voyait pas de problème dans le fait d'avoir imité sa belle-sœur. Pour elle, qui voulait se démarquer de l'image de sa mère, l'exemple de sa belle-sœur était rassurant. Même si sa mère était la première à s'être convertie à la pratique, elle cherchait un autre modèle.

Tout en revendiquant son choix indépendant et son autonomie dans sa prise de décision, (A) explique qu'elle s'est sentie rassurée par rapport aux contraintes sociales et politiques, lorsqu'une parente du même âge a porté le voile. Elle dit à ce propos « **Je me suis comparée à un moment donné, un peu, à la femme de mon frère, qui a porté le voile avant moi. Ce n'était pas une contrainte pour elle, dans sa vie (...) en général. Avant ça,**

⁴⁰⁷ Jeune fille, âgée de 30ans, titulaire d'une maîtrise en comptabilité, responsable commerciale dans une entreprise privée, résidant à La Manouba.

⁴⁰⁸ Jeune femme, âgée de 42 ans, mariée, mère de deux enfants, cadre moyen dans un établissement étatique, niveau secondaire, issue d'une famille modeste, résidant à Radès, son port du voile date de 2009.

⁴⁰⁹ Jeune femme, âgée de 42 ans, mariée, mère de deux enfants, cadre moyen dans un établissement étatique, niveau secondaire, issue d'une famille modeste, résidant à Radès, son port du voile date de 2009.

⁴¹⁰ KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus*, *Op.cit.*, p. 242.

je voyais plus les contraintes (...). C'était ce qui me faisait le plus hésiter (...). Et puis, je me suis dit : "Non ! Au contraire, il peut y avoir de bonnes choses, etc. Quand j'ai observé sa situation, j'ai vu qu'elle était plus active ? (...). Je me suis dit que finalement il n'y a pas que des contraintes»⁴¹¹.

Dans ce sens, J.-C. Kaufmann explique que l'adoption de nouvelles normes doit être assurée par un modèle concret. Il dit à ce propos : « (...) **disposant sous leurs yeux d'un modèle (qui les rassure et leur donne un ensemble d'informations) elles peuvent se lancer à leur tour, et déclencher ainsi l'enchaînement mimétique.**»⁴¹²

La période où commence le port du voile, chez les Tunisiennes, a une signification considérable. Celles qui ont adhéré à la pratique, au début des années 2000, étaient parmi les premières de leur entourage. Par la suite, le voile commençait à se banaliser. Le nombre de femmes portant le *hijâb*, ou d'autres types de voiles, a augmenté et commençait à toucher toutes les catégories sociales. Nous trouvons dans toutes les familles tunisiennes une ou plusieurs femmes voilées. En effet, la pratique s'est propagée et l'imitation a contribué à son extension confirmant la thèse de J. C. Kaufmann : « **L'imitation en effet répète un geste qui est nouveau pour le mimeur. Par elle, l'individu sélectionne un acte, considéré comme légitime et auréolé de prestige (Mauss, 1950), qui jusque-là ne faisait pas partie de son patrimoine de manières. S'il est adopté, l'imitation se change alors en répétition plus routinière : le cercle de la réalité quotidiennement confirmée aura été élargi**»⁴¹³.

L'imitation comporte deux aspects : paraître « normale » et suivre un modèle rassurant. Pour le cas des filles voilées, la distinction ne porte pas, seulement, sur l'attraction et le prestige mais plutôt sur la quête d'un modèle et la conformité au modèle proposé, car cette pratique rencontre, au tout début de l'étape du mimétisme, des contraintes majeures plus liées à la prohibition par, qu'à la pression sociale. Au début de l'imitation, l'individu cherche à trouver ses repères, à bénéficier d'un modèle de comportement établi ; il navigue et teste les différents types de sous-modèles, pour arriver à trouver ce qui correspond à ses attentes et ses choix. La normalisation du port du voile ne semble pas être préétablie, malgré les modèles d'habit venus d'ailleurs. L'acteur ne cherche qu'à adopter un modèle qui répond à ses stratégies, à ses représentations du corps et du voile.

⁴¹¹ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, âgée de 30 ans, assistante universitaire, d'une famille aisée, résidant à El Menzah.

⁴¹² KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes, sociologie des seins nus*, *Op.cit.*, p. 241.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 240.

Dans la deuxième phase, au contraire, l'idée de « comportement moyen » ou « central », comme modèle, apparaît : la société se reproduit par son centre ; elle construit la réalité la plus lourde à partir du centre. Ce cas est évident, pour celles qui ont reçu une éducation conservatrice. Il y a des femmes voilées qui portent le voile sans y avoir pensé sans avoir fait le choix de le porter. L'effet de la contrainte est là ; se conformer aux autres obéit à une logique guidée par le sens de l'appartenance. Certaines jeunes filles et femmes ne pensaient même au modèle qu'elles adoptent. Elles suivent le modèle proposé par leurs proches ou le plus répandu. Elles ressentent le besoin de faire comme les autres. Le conformisme est aussi une forme d'adaptation aux conditions extérieures, à l'environnement, aux pressions qui limitent le choix de la candidate à l'adoption du voile.

Le passage de l'idée à l'action paraît, dans certains cas, rapide, même s'il est un travail élaboré d'une manière implicite et inconsciente. Pour (L), qui est mariée et âgée de 44 ans, la pression sociale était plus considérable. Sa spontanéité était calculée. Car les moyens de pression sont multiples. D'une part, son engagement était une manière de négocier son rapport avec son époux, et, d'autre part, l'exemple de sa sœur, ainsi que celui de personnes de son entourage professionnel, lui ont facilité la tâche. (L) exprime du regret par rapport à son ancien comportement vestimentaire. Celle-ci a connu une vraie rupture depuis qu'elle porte le voile. Dès le début de sa pratique, elle a commencé à négliger son apparence, considérant cela comme « normal » et plus adapté à son nouveau comportement de femme voilée. Pour elle, le passage à l'acte a été accompagné d'un sentiment de confort et de quiétude psychologique ; un sentiment renforcé par l'appréciation de son entourage social, essentiellement féminin, qui l'a félicitée. L'exemple de (L) qui a décidé de porter le voile du jour au lendemain, s'inscrit dans cette logique.

L'entourage favorise le jeu de « contamination » et d'imitation. La pratique du port du voile n'est pas nouvelle ; c'est une manière de vivre très ancienne, propre à la société traditionnelle. Elle est partagée depuis des siècles par différentes aires culturelles, dont celles du pourtour méditerranéen. La réappropriation de ce comportement par la génération juvénile, procède d'une nouvelle configuration de l'islam mondialisé qui valorise ce comportement vestimentaire comme un signe identitaire propre aux « bonnes » musulmanes. C'est ainsi, que ce comportement vestimentaire s'installe, donne lieu à des imitations et se banalise dans la pratique quotidienne des jeunes femmes.

L'adoption de la tenue dite « religieuse », du comportement dit « pieux », traduit plusieurs sens. Au sein des familles, la situation de chaque femme est particulière. Chacune

choisit le moment qui lui convient, selon les circonstances politiques, sociales et individuelles. Les unes obéissent aux conditions professionnelles, les autres se sont converties suite à des accidents de la vie, à un événement marquant. Une interviewée, parlant des circonstances qui ont entouré sa conversion au port du voile, dit: « **J'étais la première à porter le *hijâb*. Ma sœur, étudiante en deuxième année de l'enseignement supérieur, le portait depuis trois ans à peu près. Ma belle-sœur aussi, mais pas toutes mes belles-sœurs, seulement celle qui habite à Tunis. Les autres mettent juste le foulard comme ça, mais pas comme nous, elles ne sont pas voilées**»⁴¹⁴.

Une jeune mère⁴¹⁵ nous a parlé de sa propre expérience qu'elle considère particulière. Une fois son nouveau né est tombé malade au point qu'il failli mourir, la jeune maman, trop inquiète et angoissée, a promis à Dieu de porter le foulard s'il sauvait sa fille. Tout au long de son discours, l'interviewée a insisté sur le fait qu'elle n'est pas influencée par « la vague » du voilement en Tunisie. Elle considère que sa conversion n'est qu'une reconnaissance à l'égard de Dieu qui a sauvé la vie de sa fille. Porter le voile est un sacrifice, une offrande, une façon de manifester sa gratitude à l'égard de Dieu.

Un autre cas de figure illustre l'impact psychologique traduit socialement par la force de la conformité au groupe. Une jeune voilée parle de son attitude par rapport au comportement de son entourage. Elle expose son histoire personnelle, avant le port du voile, comment elle était guidée par la normalité du comportement ambiant. Elle se baignait en maillot deux-pièces en été, imitant la pratique en vogue. Aujourd'hui, elle considère ce type de comportement comme illicite et regrette d'avoir été influencée par son entourage. Malgré le changement apparent de son comportement, elle avoue la difficulté de résister à l'imitation et au conformisme par rapport au groupe : « **Si tu te rends dans des endroits où il n'y a que des gens qui sont couverts (*lâbsîn*) tu vas les suivre automatiquement, tu comprends ? (...) Mais moi, je veux dire que la personne est toujours faible, et tu vas les suivre ou les imiter aveuglement (...). Et depuis j'ai décidé de ne plus me baigner en été**»⁴¹⁶.

J-C Kaufmann, citant Linton, remarque à ce sujet : « **Il semble qu'aucun geste ne soit jamais complètement inventé : tout pionnier s'inspire de divers choses vues qu'il intègre**

⁴¹⁴ Jeune fille, âgée de 40 ans, célibataire, première année primaire, aide ménagère, issue d'une famille pauvre, résidant à Mégrine, Date du port du voile : 2002.

⁴¹⁵ Jeune femme, mariée, mère de trois enfants, doctorante en anthropologie, issue d'une famille aisée, résidant à El Manzah.

⁴¹⁶ Jeune fille âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

à son patrimoine personnel, il a à sa disposition un "stock de modèles de comportement" lui permettant de répondre à peu près à n'importe quelle situation»⁴¹⁷.

Pour les jeunes femmes qui, initialement, étaient opposées à la pratique du voile en la considérant comme « dépassée » et « infamante » pour le statut de la femme moderne, la conversion prend un autre cheminement. Pour, (A), de formation artistique et assistante universitaire, la prise de décision ressemble à celle de sa catégorie socioprofessionnelle. Plusieurs facteurs ont contribué à son passage à l'acte. D'une part, l'aspect religieux qui imprégnait sa socialisation, et, d'autre part, sa position critique vis-à-vis des clichés attribués à la femme musulmane (sa présentant comme femme « arriérée »), semblent avoir été des facteurs décisifs. Son observation d'un modèle de femme voilée, présenté par sa belle-sœur, lui a servi comme un modèle rassurant. Même si elle était quasiment contre la pratique du port du voile et ne trouvait aucune utilité au fait de le porter, elle a fini par s'engager « par conviction », « comme toute femme voilée ».

Le processus du passage à l'acte est un « projet » de changement de l'image sociale. Il s'agit de modifier les repères et les règles de la conduite sociale. Ce passage est marqué par un chevauchement entre le psychologique et le social. On a besoin d'être rassuré quant à l'image de soi dans le regard de l'autre. La perception d'autrui perturbe autant qu'elle rassure. Elle dépend du type de lien qu'on a avec lui, de la logique interne du groupe d'appartenance, familial, amical ou professionnel. Pour celles qui sont en rupture avec leur entourage social, le passage à la pratique est beaucoup plus traumatisant. En effet, même en considérant la pratique du port du voile comme un acte individuel, c'est l'autre qui contribue à la détermination du choix.

L'autre consolide et rassure le choix individuel même s'il est complètement différent ou opposé au sien. Pour le cas de (H), comme pour d'autres, le tiraillement était très « douloureux » et difficile à supporter. Son père et son entourage professionnel ont refusé de manière catégorique son choix de se voiler ; ils y voyaient une sorte d'instrumentalisation et de manipulation idéologique, liée à la politisation de la religion. Pour se rassurer et trouver un contrepoids à ces critiques, il lui a fallu le soutien de personnes neutres, comme ses deux frères. Ces derniers considéraient le port du voile comme une affaire de vie privée, qui ne concerne que la convertie. Selon elle, sa mère voilée lui a donné le bon exemple : **«(...)Mais ma famille est complètement contre cette histoire. Mon père est comme n'importe quel**

⁴¹⁷ LINTON Ralph, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dumond, 1986, p. 88 cité dans KAUFMANN Jean Claude, *Corps de femmes, Op.cit.*, p. 241.

homme tunisien, il ne voyait pas que c'est une obligation. Bien qu'il ait appris le Coran. (...) Il est né dans une certaine période et il appartient à une certaine catégorie, et tout les gens de cette époque ont une certaine vision de l'époque bourguibienne (...). Ils sont contre le *hijâb*, et ils sont pour la femme et pour la liberté de la femme»⁴¹⁸.

4. Le changement du comportement : la force de « l'échauffement »

Parmi les signes précurseurs les plus visibles de la conversion au port du voile, nous trouvons le changement de comportement vestimentaire et gestuel. Le changement prend plusieurs dimensions. La future convertie doit prouver une capacité d'imitation et une force d'entraînement aux exigences du nouveau statut de « femme pieuse ». Le regard et le rapport avec autrui constituent un facteur majeur pour le degré du changement. Cette période diffère d'une femme à une autre, selon la situation personnelle de chacune et le rythme de la banalisation de la pratique.

Plusieurs interviewées considèrent que la modification du paraître n'est pas chose facile. De ce fait, la force de l'entraînement au nouveau statut passe par des étapes évolutives. D'autres interviewées, qui essaient de respecter les règles du jeu, procèdent par imitation du comportement pieux, en tenant compte de tout ce qui est admis comme licite. Selon elles, la question est plus profonde qu'une simple tenue vestimentaire. Le changement de comportement est fortement lié aux gestes du corps, aux mouvements, au paraître et à la manière de se conduire en présence des autres, essentiellement des hommes, aux habitudes du quotidien et à toutes les actions que la femme est amenée à accomplir. Toutes les converties ne procèdent pas nécessairement de la même façon. Le degré de changement n'est pas le même pour toutes. Mais, toutes sont concernées par le changement avant passer d'un modèle à un autre. Sentir le changement, est en quelque sorte, une nécessité psychologique, dans cette période transitoire où la femme veut et cherche à se changer, tout en se rassurant sur la promesse d'une situation meilleure et plus « agréable ».

4.1 -Le style d'habit

La première période du port du voile est une période d'exercice, de test et de vérification de l'attitude. Cette phase semble bien gravée dans la mémoire de la majorité des femmes qui se voilent, selon le témoignage de nos interviewées. La volonté d'apprendre et de

⁴¹⁸ Jeune fille âgée de 34 ans, architecte de formation, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier les Berges du Lac.

sacrifier du temps et de l'énergie pour mieux apprendre, marque le rythme social et personnel de la femme qui veut s'adapter à sa nouvelle situation.

Pour certaines femmes, la période de l'adoption se focalise sur le réaménagement de la garde-robe et la préparation du nouveau style d'habit. C'est une manière d'assimiler le rôle et de suivre les règles propres du nouveau statut. Ainsi, (S)⁴¹⁹ a fait un voyage de *shopping* en Libye, pour modifier sa garde-robe et investir dans un autre *look*. De même, (M)⁴²⁰ a fait adapter sa garde-robe à la nouvelle situation après son retour du pèlerinage. (S)⁴²¹ a dépensé une « fortune », d'après ses termes, pour ne pas se sentir frustrée. Elle dit : « **A chaque fois, j'achetais de nouvelles tenues, je n'avais pas d'habits convenables, je ne pouvais pas mettre n'importe quoi !** » La préparation commence par le changement du comportement vestimentaire, « **Cela n'a pas été brusque, de but en blanc, j'ai commencé par mes vêtements, je ne suis pas passée du sans-manche au voile** »⁴²².

Une autre confirme : « **Dés le début, avant de me voiler, j'ai commencé à changer mon style de vêtement, mais pas brusquement. Avant même de me voiler (*nitddayin*), je portais des liquettes assez longues, c'est la période qui précède mon port du voile, et j'ai gardé les mêmes vêtements après** ». Cette jeune fille décrit son passage à l'acte qui est marqué une étape intermédiaire.

L'expérience de (S)⁴²³ semble procéder d'une planification stratégique. Entre la réflexion et le passage à l'acte, la période préparatrice a duré des années. Une transformation psychologique a marqué sa conscience durant une dizaine d'années. Elle raconte son angoisse et son sentiment de culpabilité chaque fois qu'elle passait à côté d'une mosquée avec des vêtements décolletés. Elle se sentait mal à l'aise et tiraillée entre son attachement à sa manière d'être (habit, allure, pratique profane) et la morale religieuse (la prière, la piété des autres.).

⁴¹⁹ Jeune fille âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques et cadre dans une société privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

⁴²⁰ Jeune femme, mariée, mère de deux enfants, assistante à la faculté des sciences économiques, issue d'une famille aisée, résidant à El Manzah.

⁴²¹ Jeune fille, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en marketing, propriétaire d'une boutique de cosmétique, résidant à La Manouba, d'une famille modeste.

⁴²² Jeune fille âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques et cadre dans une société privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

⁴²³ Jeune fille âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques et cadre dans une société privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

Pour elle, le port du voile n'a pas été brusque. Car, le souci de passer inaperçue, dans le sens de ne pas provoquer les commentaires et les critiques de son entourage, lui a demandé du temps. Elle a donc commencé à changer ses habitudes vestimentaires par étape, évitant d'abord les habits qui attirent l'attention, comme les décolletés, les vêtements sans-manches. Dans un deuxième temps, elle mettait des hauts plus longs (trois-quarts, ou un haut sans-manche et par dessous, une chemise à manches longues) et des pantalons moins moulants. Elle précise à ce propos : « **C'était au point où certains pensaient que je suis en train de me préparer à me marier. Puis je me suis voilée (*itdayyint*)** »⁴²⁴.

Quant à (F),⁴²⁵ sa conversion au port du voile était planifiée, voire « calculée », pour reprendre ses termes. Elle ne trouvait pas de contrainte pour changer son style d'habit car la question concerne plutôt la personnalité et non pas la manière de s'habiller. Elle insiste sur l'idée que le voile ne limite pas les possibilités pour la femme d'avoir une allure « présentable ». L'évolution dans la manière de se vêtir a donc duré quelques années avant sa décision de se voiler. Car, selon elle, l'âge et son statut social, en tant que femme mariée, ne lui permettaient pas de porter n'importe quoi. Elle devait avoir le sens du respect de son statut social et de son rôle en tant qu'épouse. « **Ça fait longtemps que je ne porte plus des choses attirantes, sans aucune pression. (...). C'était une attitude choisie par moi (...). Je n'aime pas les décolletés et les vêtements serrés, ce n'est pas bon !** », ⁴²⁶dit-elle en affichant des grimaces de désapprobation. Elle ajoute pour, donner des arguments à l'appui de son attitude à propos de l'importance de changer de manière de s'habiller avant de se lancer dans la pratique « **C'est normal, il le faut d'ailleurs, c'est normal ! (...) J'ai essayé de m'habituer doucement sans que personne ne se rende compte (...). Ca ne se fait pas sinon !** »⁴²⁷.

Les plus coquettes et les plus « élégantes » continuent à investir dans leur allure et dans le choix de leur costume. Le souci de leur apparence demeure le même. C'est la raison pour laquelle l'élégance du costume continue à représenter pour elles un outil de prestige social auquel elles ne veulent pas renoncer. Ainsi, le maintien de la bonne allure, à travers le

⁴²⁴ Jeune fille, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en marketing, propriétaire d'une boutique de cosmétique, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba,

⁴²⁵ Femme mariée, mère d'un enfant, ans, juriste de formation, fonctionnaire dans un établissement étatique, issue d'une famille aisée, résidant à El Manzah.

⁴²⁶ Femme mariée, mère d'un enfant, ans, juriste de formation, fonctionnaire dans un établissement étatique, issue d'une famille aisée, résidant à El Manzah.

⁴²⁷ Femme mariée, mère d'un enfant, ans, juriste de formation, fonctionnaire dans un établissement étatique, issue d'une famille aisée, résidant à El Manzah.

costume, est perçue, pour certaines, comme une façon d'encourager d'autres femmes à les rejoindre.

Il existe différents autres parcours. Le premier souci de (F) ⁴²⁸était de couvrir son corps et d'adhérer à une pratique religieuse plus rigoureuse. Elle a acheté une chemise à manches longues et un foulard et s'est lancée dans la pratique. Son adhésion s'est faite en période d'été, elle ne trouvait pas assez de choix, en termes d'articles et de modèles vestimentaires, pour les femmes voilées. À cette époque, en 2002, la pratique du voile n'était pas encore répandue et le contrôle des pratiquantes par les autorités était très strict. L'itinéraire de (F) ressemble à celui de (L) qui n'avait rien prévu avant de mettre le voile. Elle n'avait que le foulard de sa mère décédée, pour couvrir ses cheveux. Pour mettre fin aux sentiments de culpabilité, elle a acheté un *jilbâb* et s'est mise à le porter dès le lendemain, afin de ne pas renoncer à sa décision.

4.2 -L'affaiblissement de l'entretien du corps

La femme, qui adopte le voile dit religieux a besoin de faire croire en ses actions. Elle doit montrer qu'elle est sincère et sérieuse. La diminution de l'entretien accordé au corps est en quelque sorte demandée, pour tenir compte de l'attente et du regard de ceux qui l'observent. Cela fait partie des règles du jeu, même de manière provisoire. C'est une manière de prouver le sérieux et la sincérité de l'acte de piété dont l'objectif est de montrer l'obéissance due à la volonté divine. Mais c'est aussi une ruse pour contourner les jugements agressifs et intenses, qui peuvent être émis⁴²⁹. En même temps, c'est un moyen de se convaincre de son choix, un effort pour persévérer dans l'engagement et de ne pas faire marche arrière. Le passage, de l'état antérieur jugé contrevenant à ce qu'impose la religion à un état respectueux des exigences d'une vie pieuse dans les moindres pratiques du corps, demande des efforts de renoncement et une démarche calculée. Ainsi, même si la candidate ne conserve pas les mêmes attitudes après son engagement dans la pratique, de petites rectifications sont obligatoires pour adhérer au port du voile. Le changement de la manière d'entretenir le corps n'est qu'un test de passage. Le modèle de voile adopté se construit dans une étape plus avancée.

⁴²⁸ Jeune femme, mariée, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieur de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée, résidant au Manar 2.

⁴²⁹ Les femmes voilées interviewées racontent que l'agression les accompagne dans la rue et même au sein de leur entourage social, pour leur rappeler qu'elles ne respectent pas comme il se doit les normes inhérentes au port du *hijâb*, essentiellement en ce qui concerne le costume.

Le souci du paraître et de la prise en compte du regard d'autrui sont très importants et pèsent beaucoup sur la prise de décision et le passage à l'acte, surtout pour celles qui, après le port du voile, sont en rupture avec leur ancien comportement.

Pour respecter les règles du jeu et passer d'un modèle de femme à un autre (d'une femme non voilée à une femme voilée), la mise en œuvre du changement prend plusieurs mois. La femme célibataire semble plus concernée par ce parcours d'entraînement, car le regard de l'autre est plus focalisé sur elle. Le rapport à l'esthétique du corps n'est pas sans rapport avec la perception du statut familial. La femme mariée se sent plus dépendante du regard de son mari et, de manière consciente ou inconsciente, elle tient moins compte du regard des autres. En effet, la plupart du temps, la réception de l'autre est limitée au regard du mari. Ce n'est pas le cas des femmes célibataires.

L'attention à l'esthétique du visage

Le visage constitue un élément fondamental de l'identification féminine. Pour s'identifier au modèle de femme pieuse et répondre à l'objectif du voile, qui consiste à diminuer l'attractivité exercée par la femme, l'entretien de la beauté du visage négligé, voire complètement sacrifié : « **Maquillage ! Je ne peux pas être voilée et me maquiller ! Cela ne se fait pas ('ib) ! Même si j'en avais envie, je ne pourrais pas le faire (...) ! Comment est-ce possible que je puisse songer à me faire belle ? Je porte un foulard et je mets du rouge sur mes lèvres ! (...) Quelle est la différence alors [avec la non voilée] ?** »⁴³⁰

Pour se préparer à sa nouvelle allure et ne plus attirer l'attention sur son apparence, (S) a commencé par son visage, considérant le visage comme le premier élément significatif de son identité féminine. Elle a diminué l'usage des produits de maquillage en évitant de tracer ses sourcils. Elle dit à ce propos : « **J'ai commencé par mes sourcils, je ne les affine plus, lorsque tu portes le voile, tu risque de devenir moche, un monstre ('ubbîha) !** »⁴³¹ dit-elle en esquissant un sourire.

La présentation de soi en public et l'entretien accordé au corps sont chargés de sens. Cependant, l'attention portée à l'apparence du corps est relative et varie d'une personne à l'autre. Certaines jeunes filles interviewées évitent de se baigner en été. D'autres se concentrent sur la bonne conduite avec les hommes. Certaines dressent leurs corps de manière

⁴³⁰ Femme, âgée de 43 ans, mère de cinq enfants, niveau troisième année secondaire, couturière, issue d'une famille modeste et résidant à Sidi Thabet.

⁴³¹ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, cadre supérieure dans une entreprise privée, d'une famille modeste et résidant à La Manouba.

plus minutieuse. Elles contrôlent leur gestuelle, copient le comportement des paires qui les ont précédées. Elles abandonnent leurs activités sportives ou artistiques. Elles évitent les groupes d'amis qui ne partagent pas leurs nouvelles normes.

II. Le passage à l'acte : l'adoption du voile

Quel que soit le profil de la femme, le voile est revendiqué comme une expression de la foi authentique. Une réactivation de l'identité musulmane s'effectue donc par l'adoption de l'habit dit religieux. C'est une manière de s'identifier à l'islam. Néanmoins, afficher une identité religieuse ne signifie pas que les voilées partagent les mêmes idées, (idéologies, représentations de la pratique, de l'identité et de la religion), ni les mêmes pratiques corporelles (vestimentaires, esthétiques, religieuses, etc.). L'adoption de l'habit religieux est une adhésion à un modèle, une manière d'être et de faire qui est subordonnée au stock de connaissances incorporées et modelées par l'acteur social. C'est à la fois un savoir social et un langage social codé et nuancé.

Le voile est présenté comme un indice d'identité communautaire (religieuse et culturelle), unifiant les musulmanes du monde entier, sous le même code vestimentaire. En outre, il est le signifiant d'une identité communautaire individualisée, rectifiée, modelée, en lien avec l'appréciation du féminin et du statut social. Il repose sur une affirmation de soi, et, en même temps, une fusion dans le groupe. En effet, « **L'identité repose sur une affirmation du moi, sur une individualité qui renvoie à l'unicité du sujet, différent des autres. Mais, elle s'inscrit dans un " nous ", caractérisé par une série de déterminations qui permettent à chaque individu de se positionner par rapport à un « même autre », de se reconnaître dans une série de valeurs, de modèles, d'idéaux véhiculés par une communauté à laquelle chacun s'identifie parce que partageant la même culture, cette dimension essentielle de l'homme** »⁴³².

Les repères d'identification diffèrent d'une femme à l'autre, selon la stratification des connaissances dont elle dispose, les attributs sociaux, l'histoire personnelle du corps et les expériences subjectives. Le passage de l'adoption de l'idée à sa concrétisation, puis à son adaptation, permet à la femme convertie de négocier son intégration sociale. L'adoption du voile permet l'insertion de la femme dans une catégorie de personnes dites « pieuses ». Le terme « *itdayyin* », qui signifie « se convertir à la religion » exprime bien cela. La première

⁴³² GUERRAOUÏ Zohra, *Op.cit.*, p. 22.

fonction du foulard religieux est d'unifier les femmes qui adoptent le voile, sans toutefois les rendre semblables, à l'intérieur d'une même catégorie.

Pour la compréhension des mutations engendrées par l'adoption du voile, l'approche psychologique et psychanalytique nous semble d'un apport considérable. Il semble, d'après nos enquêtes, que la majorité des converties au port du voile ont connu des échecs sociaux et psychologiques. Le port du voile joue le rôle d'une planche de salut ou d'un refuge. Certaines interviewées l'ont dit clairement au cours de nos entretiens, de façon lucide et consciente. Elles ont fait allusion à leur échec dans divers domaines de la vie sociale. Elles considèrent le recours au voile comme un refuge, une quête de salut à travers le retour vers « le chemin d'Allah ». D'autres disent trouver dans cette pratique, surtout au cours de la première période, une sorte d'apaisement consécutif au rejet de l'orgueil de l'humain et à la prise de conscience que celui-ci ne maîtrise ni ses actions ni son destin ; il faut donc accepter l'échec comme une épreuve de Dieu qui crée et oriente l'existence humaine.

Cette manière de se comporter et de croire exprime l'incapacité et l'impuissance de l'individu face à ce qui le dépasse. L'échec social ou individuel envisagé comme une épreuve de la foi est accepté grâce à l'espoir du salut offert par la religion à celles et ceux qui conforment leur pensée et leur conduite à son enseignement. L'attachement au sacré est une sorte de projection qui permet de vaincre le désespoir. Le recours à la religion atténue chez l'individu le conflit entre la raison et la passion ; le pouvoir divin est appelé au secours de l'impuissance humaine. Les problèmes de l'existence trouvent leur solution dans la foi en la toute puissance et en la miséricorde de Dieu. C'est du moins ce qui ressort du témoignage des femmes interviewées.

1. L'émotion de la première période

Les sentiments ne sont jamais nouveaux, d'après D. Le Breton. L'individu incorpore et expose ses sentiments à partir de sa culture. Les individus reproduisent les sentiments partagés socialement et signifiants culturellement. La femme qui s'engage dans l'expérience partage avec les autres les sensations « supposées » adéquates pour une telle expérience. Elle a déjà en tête les sentiments des adhérentes qui l'ont précédée. La grâce et la bonté deviennent un mythe partagé et transmis pour encourager de nouvelles vocations. L'incorporation d'idées positives sur la pratique guide, dans un sens, les sentiments et les réactions individuels. Dès lors, la femme a le sentiment qu'elle est dans une situation moralement plus confortable. Marc Kirsch a raison de dire à ce propos : «**La vie affective s'impose en dehors de toute**

intention, elle ne se commande guère et parfois, elle va à l'encontre de la volonté, mais elle répond toujours à une activité de connaissance liée à une interprétation par l'individu de la situation où il est plongé. Elle est une pensée en mouvement que n'épuise pas le *cogito*. Des processus inconscients entrent également dans son émergence. Elle autorise parfois un contrôle, du moins un jeu possible avec son expression pour un ajustement plus favorable aux circonstances. Les émotions ne sont pas des turbulences morales percutant des conduites raisonnables, elles suivent des logiques personnelles et sociales, elles ont leur raison»⁴³³.

La nouvelle convertie se trouve face à une épreuve psychologique et à des émotions confuses et contradictoires. Il s'agit de confronter la bonne foi et les circonstances entourant le passage à l'acte. Elle doit intégrer et surmonter les moments difficiles d'inquiétude et d'angoisse liée à la difficulté d'accepter une image de son corps et de soi « différente », voire étrangère à elle-même. C'est une véritable « aventure » ; personne ne peut prévoir les effets d'un tel changement avant de se lancer dans l'expérience.

L'émotion de la première période, des premiers jours, des premiers regards posés sur la femme voilée, marque l'expérience individuelle de chacune. C'est un rite de passage qui exige toute une initiation à la nouvelle vie et à la nouvelle image. Cette période est marquée par une confusion psychologique en raison des sentiments contradictoires qui s'emparent de la personne vivant une telle expérience. Un tel état s'explique par les sentiments inhérents au passage de l'idée à la pratique, de l'acte imaginé à l'acte réalisé. Un tel état psychologique varie d'une convertie à une autre en fonction la période préparatrice, de sa durée et des difficultés qui l'on jalonnée.

La dimension affective dépend de plusieurs facteurs : la perception de la beauté féminine, le rapport à la sexualité et la relation avec les hommes, en général, ainsi que la perception de l'entourage plus au moins proche. Trois types d'émotion se manifestent chez les femmes vivant une telle expérience : un grand sentiment de joie et d'exaltation ; un soulagement et un apaisement des angoisses et des craintes du changement, et, enfin, la déception, voire même le regret. Certes, l'émotion ne va pas, chez toutes les femmes, dans un seul sens. La même personne peut être déchirée et tiraillée entre des sentiments contradictoires ; entre le soulagement et la peur, le contentement et la déception.

⁴³³ KIRSCH Marc, « Emotion : philosophie et psychologie des émotions », in *Dictionnaire du corps* (Dir.), MARZANO Michel, Paris, PUF, 2007, p. 334.

L'intensité affective de la première période est en rapport avec le regard de soi sur soi et le regard d'autrui et sa réception de la nouvelle allure ; la peur et la panique peuvent s'associer chez la convertie aux sentiments de confort et de satisfaction. Elle dépend, aussi, de l'entourage. C'est ce qui explique, d'ailleurs, les attentes de la femme elle-même et celles de son entourage. Car, la femme, quelles que soient ses convictions (idées, représentations, images...), est très attachée moralement au regard de l'autre dans la définition de son image sociale et de son corps. En outre, l'entourage est divisé entre les « partisans » et les « adversaires » de cette nouvelle pratique. Dès lors, une sorte de perturbation psychologique accompagne les premiers jours aussi bien chez les femmes qui adoptent le voile que chez leur entourage.

Chaque femme cherche des nouveaux repères pour s'adapter à son nouveau statut. Un nouveau savoir-faire est acquis petit à petit ; d'autres techniques corporelles sont adoptées et apprises au fil du temps, avant d'arriver à maîtriser le comportement adéquat aux différentes situations. L'adhésion à la pratique laisse la femme, malgré ses convictions religieuses, perturbée, jusqu'à ce qu'elle s'habitue à sa nouvelle allure et à l'image qu'elle donne d'elle-même. En même temps, elle doit montrer qu'elle a fait le « bon choix ». L'interaction entre l'état d'âme (sensation personnelle) et le regard personnel sur sa propre chair se reflète dans les mouvements du corps, dans sa capacité de s'adapter aux nouvelles techniques gestuelles et à la nouvelle allure, ou, au contraire, dans ses réactions de panique et de crispation.

L'adepte du port du voile dit religieux, essaye de s'habituer à son nouveau rôle, avec une certaine prudence. Sa manière d'être n'est pas liée, seulement, à son statut social, mais au modèle de femme qu'elle communique à l'autre au sens large du terme. Certaines femmes sont assez prudentes et attentives par rapport à la réception d'autrui. D'autres mettent en scène leur nouvelle allure par la revendication religieuse et par des discours justifiant et expliquant leur nouveau comportement vestimentaire ; c'est surtout le cas des femmes qui sont en rupture avec leurs habitudes vestimentaires et leur manière d'être avant le port du voile.

La décision de porter le voile est un moment singulier dans la vie de la personne qui la prend. C'est un moment saturé d'émotions. L'une de nos interviewées, tout en disant que c'était facile, voire banal, pour elle de passer à l'action reconnaît qu'il lui avait fallu un travail sur elle-même de plusieurs années avant sa prise de décision. Ainsi, dit-elle, c'était en sortant du *hammam*, et après un passage chez le coiffeur pour une coupe de cheveux et un brushing, qu'elle a mis un foulard pour protéger sa coiffure du mauvais temps. Brusquement, d'après ses propres termes, elle a décidé de garder son foulard et de ne plus l'enlever, car elle avait déjà

pensé, sérieusement, à s'engager dans la pratique. Le passage à l'adoption du port du voile dit religieux était une manière de « se jeter à l'eau ». Mais avant de mettre en pratique son action, elle est passée par quelques actes préparatoires qui lui ont facilité la tâche. Le parcours qui l'a amené à sa décision s'est déroulé en plusieurs étapes : D'abord, elle a essayé son foulard, plusieurs fois, devant son miroir. Ensuite, elle mettait le foulard cinq fois par jours pour prier. Sa mère, qui portait déjà le *hijâb*, l'a encouragée en lui disant de ne pas faire attention aux critiques et au refus de son père. Puis, il y a l'adoption du foulard telle qu'elle l'a décrite.

Une autre femme voilée décrit son parcours ainsi : « **Un jour, j'ai décidé de mettre le foulard ! Mon mari me regardait en me disant : "Qu'est-ce que tu fais ?" Je lui ai répondu : "je vais mettre le *hijâb* !" Il m'a dit : "Tu es sûre ?" Je lui ai dit : "Sûre et certaine ! Ça y est je vais me convertir au voile !" C'est ainsi que je suis devenue une femme voilée !** »⁴³⁴

1.1 -Le ressenti positif : la joie

Pour les interviewées qui ont vécu le sentiment de culpabilité et de frustration avant d'adhérer au port du voile, c'est un sentiment de confort psychologique qui domine leur état d'esprit durant la première période du passage à l'acte. Elles considèrent la pratique du port du voile comme un acte d'accomplissement du devoir (dans son sens religieux). Elles y voient un acte incontournable dans le sens où, la femme en tant que croyante/ pratiquante, est appelée à répondre à son devoir religieux. Cet état d'esprit « positif », provient du soulagement consécutif à l'état de tiraillement et d'instabilité psychologique précédant la décision de s'engager. Ce sentiment est en rapport avec l'imaginaire collectif valorisant moralement et socialement la femme qui porte le voile. Dès lors, la peau de la femme devient taboue et l'homme, même s'il n'est pas pour la pratique du port du voile, s'en trouve honoré socialement.

Le « confort » psychique et le bien-être moral témoignent d'une reconnaissance morale. La femme croit ainsi avoir le courage de surmonter ses désirs et ses caprices. Elle se sent plus « forte » que les tentations du diable et les penchants de son « âme pêcheuse » (*al-nafs al-'ammara bi al-sî'*), capable de surmonter la dimension profane de son existence et de son corps, pour les purifier. Un tel rapport au sacré procure à la croyante voilée une sensation de paix intérieure. Le spirituel ainsi valorisé est vécu comme une régénérescence de

⁴³⁴ Jeune femme, âgée de 37 ans, mariée, mère de deux enfants.

l'existence humaine. L'attachement à l'abstrait, dans sa figure divine, apaise les angoisses et la peur de la femme qui se convertit. Le voile fonctionne comme une ascension vers le salut.

« Du côté religieux, je me sentais plus à l'aise et j'ai beaucoup plus de confiance en moi. Le voile m'a donné de l'énergie et de la force intérieure»,⁴³⁵ raconte (I). Son ressenti rejoint celui de (F) qui considère que le fait de se couvrir lui a permis de se rapprocher de Dieu. Elle dit à ce propos : «J'avais envie de porter le voile depuis que j'étais petite (...). Je suis contente parce que j'ai fait preuve de courage (...). J'ai fait quelque chose que j'avais envie de faire depuis longtemps (...). J'ai été contente de ce que j'ai fait, surtout au début»⁴³⁶.

Une autre de nos interlocutrices décrivant ses sentiments lors de sa conversion au voile en termes de « renaissance » à la vie : « **J'ai senti que je naissais une nouvelle fois** »⁴³⁷. Le port du voile, dans ce cas, prend le sens d'une purification du corps de tout acte de péché ou de toutes les fautes commises auparavant. Il permet à la femme de se sentir « meilleure », plus « pure » et plus proche de Dieu. Le voile offre aux nouvelles converties une sensation de bien-être du corps, un apaisement même si elle est provisoire et temporaire.

Le recours à la religion est considéré comme un retour à l'origine, au sacré et à une spiritualité sans tache. Il réduit le sentiment de culpabilité ; il est vécu comme une épreuve de la foi et de l'obéissance du bon musulman à la volonté divine. Le port du voile est l'expression de l'accomplissement de la foi des femmes qui y adhèrent ; il leur permet de retrouver l'innocence de leur chair. Le corps devient plus « valorisé » parce qu'il est désormais protégé du regard concupiscent et contre le péché. En accédant à une telle certitude, la femme se sent fière d'elle-même et se sent comblée par un sentiment de supériorité vis-à-vis des pauvres femmes qui n'ont pas accompli la même démarche.

Ainsi, emprunter la voie du sacré apparaît comme un palliatif aux difficultés de l'existence. La grande majorité des femmes interrogées avaient, en effet, traversé avant la conversion au voile des crises psychologiques, familiales et même sociales ; elles avaient été confrontées à des problèmes économiques provoquant chez elles des sentiments d'échec

⁴³⁵ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

⁴³⁶ Jeune femme mariée, mère d'un enfant, âgée de 29 ans, ingénieure de formation, femme au foyer, résidant à Manar 2, elle porte le voile depuis 2002.

⁴³⁷ Femme, divorcée, âgée de 44 ans, mère de deux enfants, niveau primaire, ouvrière, issue d'une famille pauvre, résidant à Sijoumi.

affectif, de conflit, d'insécurité, d'inquiétude, et se traduisant, parfois, par un rejet de la société.

Le sentiment intense d'exaltation, les moments de joie et de satisfaction décrits par les femmes voilées ne sont pas identiques. Certaines femmes les expliquent par des facteurs religieux et d'autres par la bonne réception sociale de conversion célébrée selon un rituel de festivité qui varie d'une catégorie de femmes voilées à une autre. La célébration du port du voile par les nouvelles converties, même quand elle ne prend que la forme de simples expressions de félicitation répétées (comme *mabrouk ! rabbî ykammil !*, etc.), est vécue par la nouvelle « élue » comme un rite de passage. Une telle participation de l'entourage signifie pour elle au moins l'acceptation de sa nouvelle situation.

Tel que le décrivent nos interviewées, le rituel semble codifié. Il s'inscrit dans une interaction sociale qui valide le nouveau statut de la femme et sa soumission au contrôle du groupe, par le regard et par le jeu d'apprentissage. On lui fait apprendre la manière de tenir son corps, de nouer son foulard, d'approfondir ses pratiques religieuses, etc. C'est le groupe qui encadre l'initiation au respect des règles de conduite qu'impose le nouveau statut et assure la conformité des gestes et du comportement avec ce qui est attendu.

R. Doron et F. Parot définissent la conformité comme étant la « **forme de l'influence sociale qui caractérise le comportement de l'individu ou d'un sous-groupe tel qu'il est déterminé par la règle et la pression d'un groupe ou d'une autorité. Elle aboutit à accorder les opinions des individus à celles du groupe ou de l'autorité soit par soumission extérieure, instrumentale ou cognitive, soit par l'adhésion à la norme collective. La conformité traduit à la fois l'équilibre d'une structure, l'uniformisation des attitudes et l'influence normative du groupe. La conformité d'un sujet au sein d'un groupe dépend de l'attrait exercé et de la place qui lui est accordée ; la peur du rejet l'emporte sur l'attraction** »⁴³⁸.

Les personnes qui ont tendance à se conformer aux normes sociales, sont les plus disposées à vivre avec une joie intense leur conversion au voile. C'est le sentiment éprouvé par (S) décrivant son état après le port du voile : « **J'étais très épanouie. Je me sentais**

⁴³⁸ DORON Roland et PAROT Françoise, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, PUF, 1991, p.138

beaucoup plus sûre de moi, plus heureuse, apaisée. Ma vie est devenue plus organisée !»⁴³⁹

Le passage de l'idée à la pratique chez la convertie au voile est vécu comme l'établissement d'un équilibre entre l'aspect profane et l'aspect spirituel de son existence. L'adoption du voile réalise une double satisfaction que procure une double conformité : à la volonté divine et aux normes sociales en vigueur. La manière de présenter le corps en public doit donc satisfaire, selon ce que disent les interlocutrices, les exigences de cette double conformité.

Le corps se définit comme un « **instrument des conduites et support de l'identité** »⁴⁴⁰. Au regard d'une telle définition, le corps de la femme musulmane semble être le support qui doit traduire la conformité aux valeurs morales attribuées à l'islam. L'habit constitue la manière la plus visible de s'identifier à la religion. La chair de la femme mise à l'abri de la convoitise et du viol du regard malsain grâce au port du voile, est présentée comme une valorisation de l'islam et de la communauté musulmane, un facteur d'unification et d'homogénéité symbolique de celle-ci.

L'importance accordée à l'identification de la femme pieuse, se manifeste à travers plusieurs dimensions et aspects. En effet, « **à l'intérieur d'une même communauté sociale, toutes les manifestations corporelles d'un acteur sont virtuellement signifiantes aux yeux de ses partenaires. Elles n'ont de sens que référées à l'ensemble des données de la symbolique propre au groupe social. Il n'existe pas de naturel d'un geste ou d'une sensation** »⁴⁴¹.

Certaines interlocutrices se projettent dans l'image de la femme pieuse réduisant la morale à la manière de paraître. Par le corps et à travers lui, l'évaluation et la valorisation de soi se réduisent à l'adoption du port du voile. La fierté et la considération de soi que procure le port du voile se retrouvent chez les différentes catégories sociales et les tranches d'âge. Les témoignages de plusieurs de nos interviewées confirment ce constat. Ainsi, (J), qui travaille comme aide ménagère, dit : « **Je me sens bien, je me sens très bien (...). Le voile (*hijâb*) est tout, (*huwa l'kull*) ! (...)** Tu te sens valorisée et même les gens te respectent quand tu

⁴³⁹ Jeune fille, âgée de 32 ans, maîtrise en sciences économiques, propriétaire d'une boutique de produits cosmétiques, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

⁴⁴⁰ DORON Roland et PAROT Françoise, *Op.cit.*, p.159.

⁴⁴¹ LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2001, 5^{ème} Ed., p. 6.

portes le *hijâb*. Mais pour les hommes, Dieu seul sait s'ils ce qu'ils préfèrent, la fille voilée ou la fille non voilée ; chacun a son propre avis (...)»⁴⁴².

(N), jeune étudiante, de son côté, dit : « **Je ne sais pas comment t'expliquer ! Je n'en sais rien, mais tu te sens quelque chose. Tu te sens, lorsque tu te voiles, que tu es chère pour toi-même, tu sens que tu n'es pas à la portée de n'importe quelle personne qui peut te regarder (ce qui veut dire que le message de Dieu est bien reçu, lorsqu'il nous dit de nous recouvrir) ! Ce n'est pas pour qu'on devienne moche ! C'est une couverture et protection (*sutra*) ! C'est du respect pour toi-même ! Tu te donnes de la valeur à toi-même et à personne d'autre !** »

Quant à (L), jeune femme mariée ayant cinq enfants, elle dit : « **Que c'est bon ce sentiment (...) C'est une très belle sensation ! (...) Je me sentais à l'aise, épanouie (...); tu regrettes tout ton passé (...). Tu sens que tu as quelque chose de plus ! (...) J'étais très heureuse (...), vraiment heureuse de m'être couverte !** »⁴⁴³

(Z), une jeune étudiante dit la même chose : « **J'ai ressenti la paix, du calme (...), un sentiment impressionnant de sérénité** »⁴⁴⁴.

(L), jeune lycéenne dit : « **Il n'y a pas mieux pour la musulmane ! C'est à la fois une fierté et un honneur extrême !** »⁴⁴⁵

Plusieurs sociologues considèrent que l'expression des sentiments n'est qu'une construction sociale partagée et incorporée par les différents membres du groupe social. Norbert Elias considère que les expressions individuelles dépendent de leur contexte social. J.-C. Kaufmann fait la synthèse des différentes approches sociologiques en disant que «**l'homme est un être intimement pétri par la société de son époque, non seulement sous l'effet de déterminations extérieures, mais aussi profondément en lui-même (Elias, 1991, *La société des individus*). Il lui arrive d'ailleurs d'incorporer des fragments de social (des idées, des images, des modèles, des expressions) sans les digérer, et de les exprimer ensuite à l'état brut, tels qu'il les a assimilés. C'est évidemment pain béni pour le sociologue : en recueillant ces fragments, il observe directement le social à l'œuvre. Cela**

⁴⁴² Jeune fille, âgée de 40 ans, célibataire, n'a pas dépassé la première année primaire, aide ménagère permanente, issue d'une famille pauvre, résidant à Mégrine, Date du port du voile : 10/2002.

⁴⁴³ Femme, mariée, âgée de 44 ans, mère de 5 enfants, couturière, niveau secondaire, issue d'une famille modeste, résidant à Sidi Thabet.

⁴⁴⁴ Jeune fille, âgée de 23 ans, étudiante, issue d'une famille pauvre, résidant à Ettadhamoun.

⁴⁴⁵ Jeune fille, âgée de 16 ans, lycéenne, issue d'une famille pauvre, résidant à Dawar Hichir.

devient d'autant plus intéressant que ces fragments non personnalisés ou faiblement personnalisés ne circulent pas au hasard : ceux qui circulent ainsi, restent inchangés d'un individu à l'autre, correspondent à des processus sous-jacents essentiels, qui doivent nécessairement s'exprimer de cette manière : ils prennent la forme d'un "pot-pourri de notions disparates" qui fondent le sens commun autour d'une question (Geertz, 1986, P 115). C'est la raison pour laquelle ils ne peuvent être ni exagérément personnalisés ni explicités : ils sont reçus et transmis comme un donné d'évidence. Ils occupent une position cruciale dans le processus de la construction de la réalité. Car plus une idée est banalisée, incorporée profondément dans l'implicite (et parallèlement largement socialisée) plus est grand son pouvoir de structuration sociale»⁴⁴⁶.

Les manifestations de bonheur et d'assurance psychologique révèlent un sentiment de reconnaissance sociale qui renvoie à la perception du corps couvert dans l'imaginaire collectif des musulmans. La pureté de la chair, le respect du corps féminin protégé, la chasteté de la femme constituent le fondement des sentiments positifs sanctionnant le port du voile.

1.2 -Le ressenti négatif : les sentiments désagréables

J-C. Kaufmann remarque : « Chacun porte en lui des dynamiques de personnalité différentes, une infinité de schémas peu cohérents entre eux, et même contradictoires. L'impression d'unité donnée par l'informateur dans son récit ne doit donc pas tromper le chercheur»⁴⁴⁷. En effet, les expressions de satisfaction, de bonheur et de joie intenses sont à relativiser. Elles peuvent être associées à des sentiments de peur et de gêne chez la même personne. Certes, le confort ressenti, notamment dans sa dimension religieuse, se retrouve dans les témoignages de la majorité des interviewées. Néanmoins, le rapport au corps n'est pas le même. Du fait de leurs sentiments stratifiés, les interlocutrices se trouvent déchirées entre l'image qu'elles ont d'elles-mêmes et le regard d'autrui. Pour celles qui avaient au préalable une image positive d'elles-mêmes, la panique, le malaise psychologique accompagne la première période, jusqu'à ce que la femme assume sa nouvelle allure.

Une jeune fille interrogée exprime ainsi la difficulté vécue face au changement de son allure : « Personnellement, je n'aime pas beaucoup le changement, je n'aime pas les histoires dans leurs débuts ; il me faut du temps pour m'habituer. C'était difficile le

⁴⁴⁶ KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004, 2^{ème} éditions, pp. 95-96.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 98.

premier jour ! Comment les gens allaient réagir ? Comment ils me regarderaient ? Comment ils me traiteraient (y‘amlûnî) ? Qu'est-ce qui allait changer avec le *hijâb* ?»⁴⁴⁸

Une jeune étudiante interrogée dit « **Je me sentais bizarre (...). C'était comme si ce n'était pas moi ! (...). J'avais peur, je ne sais pas pourquoi (...). Le premier jour, lorsque je suis sortie voilée, j'avais tellement peur du regard des gens (...). Mon cœur battait (...). C'est bizarre, je ne sais même pas comment ça a marché ; j'ai mis le foulard n'importe comment !»⁴⁴⁹**

L'image positive de soi semble strictement liée à la représentation et à la présentation du corps. La façon dont la femme estime son physique et sa manière d'être fait partie de la composition de son identité et de la définition de soi. La réception d'autrui contribue, en grande partie, à la manière de vivre cette identité individuelle. La femme se présente en tant qu'individu par son apparence et sa manière de s'afficher en public. C'est la raison pour laquelle le changement de l'allure par rapport à ce qui était habituel et admis par le regard de l'autre engendre des appréhensions.

Le fait de couvrir sa peau, entièrement, et de dissimuler la chevelure avec un foulard diminue la beauté physique, selon nos interlocutrices. Cela affaiblit l'image positive portée sur son corps. La femme se sent déphasée par rapport à son être. Elle se trouve face à une conception différente de son corps et de son identité. Elle n'est pas habituée à cette nouvelle image de son corps qui devient ainsi étrange pour elle. Afin de se familiariser de nouveau avec son corps, il lui faut réadapter ses habitudes esthétiques et sa gestuelle à sa tenue vestimentaire.

La première phase du port du voile est une phase de rupture pour toute femme, quels que soient son âge, son statut social, sa vision du corps (vu comme beau, tabou, sexué). En effet, la première période est marquée par peur, une sorte de honte et/ou de gêne vis-à-vis du regard d'autrui qu'elle n'ose pas affronter et cherche à éviter, etc. La première période nécessite une durée d'adaptation, qui varie selon la personne, avant de s'accepter.

Les femmes qui ont une vision individuelle de l'acte religieux, et qui ont une perception positive du corps féminin, éprouvent des difficultés en termes d'estime de soi au cours de la première période. Elles ont une attitude indécise par rapport à la future

⁴⁴⁸ Jeune fille âgée de 34 ans, doctorante, architecte de formation, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier les Berges du Lac.

⁴⁴⁹ Jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

présentation de soi, et éprouvent une résistance à leur nouvelle identité. Les femmes de cette catégorie portent en elles une vision critique et distanciée de l'image de la femme voilée, ce qui leur rend difficile d'accepter le fait d'être classée ainsi ; elles refusent de se voir réduites à des clichés.

1.3 -Passer inaperçue

Le passage pacifique au statut de femme voilée concerne les personnes pour qui le voile ne constitue qu'un simple accessoire. L'acte de couvrir le corps fait partie de l'assimilation de la norme banalisée. Sans « trop » se poser de questions, elles adhèrent dans le but de passer inaperçues, pour « paraître normales ». La question pour celles-ci n'est pas liée à des pratiques particulières de la religion, mais à un paraître physique et/ ou moral, par l'adoption du style d'habit le plus recommandé, pour être acceptée socialement. Il en est ainsi pour (A)⁴⁵⁰ qui a quitté son village pour travailler à Tunis. Le choix du port du voile lui a permis de circuler tranquillement, mais, aussi de rassurer ses parents quant à son comportement moral. Dans son cas, le port du voile n'est pas lié à la religion, mais plutôt à l'intégration sociale. Dès lors, le changement d'allure n'a pas entraîné chez elle des émotions fortes, ni positives ni négatives, et elle a vécu cette situation, selon ses propres termes, comme « normale ».

Selon J.-C. Kaufmann : **« La représentation n'est donc pas un simple reflet, elle est un moment crucial dans le processus dialectique de construction de la réalité. Celui où la perception du social transite par les consciences individuelles, où le social est trié, malaxé, pour déterminer des comportements parmi des milliers possibles, c'est-à-dire pour choisir ce qui va être concrétisé et s'inscrire à son tour dans le social. Le subjectif ne s'oppose pas à l'objectif, au réel, il est un moment marqué par la nécessité de la sélection et l'obsession de l'unité »**⁴⁵¹.

1. La confrontation sociale : le regard d'autrui

La question de la norme du voile, dans ses formes et ses modèles les plus diversifiés, suscite des prises de positions contradictoires. La réinstallation de la norme fait appel à la mémoire des Tunisiens et à la conscience collective. Les règles de la pratique renvoient à la manière de porter le voile, de se comporter, et au profil de femme. La pratique du port du

⁴⁵⁰ Jeune fille, âgée de 19 ans, serveuse dans un restaurant, niveau premier cycle secondaire, issue d'une famille pauvre, résidant à l'Ariana.

⁴⁵¹ KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Op. cit., p. 60.

voile est considérée comme un savoir-faire. La conduite sociale de la femme est déterminée par les individus et les groupes. La manière de se voiler se construit au fur et à mesure dans le quotidien de ses femmes.

La pratique du port du voile s'effectue par une ritualisation à laquelle participent plusieurs acteurs. La femme fait ce passage sous le regard et le contrôle du groupe. La rupture, même provisoire, avec les anciennes techniques du corps est recommandée. La manière de parler, la gestuelle, les attitudes, la posture à adopter, les thèmes abordés dans les discussions, la manière d'entretenir le paraître, etc., font partie du conditionnement et de l'apprentissage nécessaire à la nouvelle vie, du moins durant la première période. La femme doit mettre en avant sa « bonne foi, » son intention et sa détermination de persévérer et d'être à la hauteur de son nouveau statut, sa volonté d'accomplir à la perfection ce qui est attendu d'elle.

L'exercice du dressage du corps se fait, généralement, en toute discrétion. Il prend la forme d'un travail sur soi. La femme oriente ses intérêts et ses goûts vers ce qui, selon elle, ressemble à l'image de la femme pieuse. Elle essaye de convaincre son entourage par sa nouvelle image, tout en obéissant aux traits de la piété définis par le groupe de référence. La manière par laquelle l'entourage reçoit l'événement participe à la définition de la nouvelle image de la convertie.

C'est ainsi que, «le regard de l'autre, renvoie à chacun une image, un rôle auxquels il n'est pas insensible et par rapport auxquels il doit se déterminer. C'est à travers ces prescriptions évolutives, rejetées ou acceptées, que se recompose inlassablement l'ensemble des traits qui définissent l'individu. Ainsi, par l'effet de miroir, par les comparaisons qu'il établit entre lui et les autres et les constants réajustements qu'il est amené à opérer pour être conforme au modèle idéal qu'il se fait de lui-même, reflète souvent de celui de son groupe d'appartenance, le sujet construit son identité»⁴⁵².

2.1 -Les réactions positives : la bonne réception de la pratique

La réinstallation dans la vie quotidienne de la norme du port du voile – avec de nouvelles modalités d'usage et de pratique - est un phénomène qui retient l'attention de tous les Tunisiens. Ainsi, tout le monde a son avis à donner sur la question, son interprétation du phénomène, sa façon de voir le traitement « juste » du problème. Les normes sociales liées au

⁴⁵² GUERRAOUI Zohra, *Op.cit.*, p. 21.

corps de la femme ne cessent de susciter des débats, des réactions, des opinions qui renvoient à des aspects plus larges et plus profonds concernant l'histoire contemporaine du pays, la culture de la société et son ancrage civilisationnel.

L'adoption de l'habit dit religieux par des femmes considérées comme libérées ou ouvertes, suscite l'étonnement. Les schémas habituels concernant le profil de la femme voilée et celui de la femme non voilée sont brouillés. La hiérarchisation « classique », ou les stéréotypes relatifs aux femmes, au rapport à la religion et au statut social sont bousculés.

Les parcours individuels des femmes ne sont pas univoques. Le métissage entre les aspects les plus caractéristiques de la tradition et de la modernité trouve son illustration dans la pratique du port du voile actuel. Les inventions de l'acteur social dans sa recherche pour adapter son voilement aux circonstances, ses réponses immédiates et individualisées selon les situations, changent la perception du corps couvert, le statut de la femme et même l'interprétation des textes religieux et son rapport à la réalité sociale.

Dans certains cas, l'adhésion à la pratique du voile provoque une réconciliation de la femme avec son cadre familial. Une jeune femme divorcée, ayant des relations sexuelles hors-mariage, considère ainsi que l'adoption du voile a eu un impact positif sur ses relations familiales et amicales. Elle dit à ce propos : « **Maman était très contente ! C'est normal, toutes les mères veulent que leur enfants soient bien vus (...). Elle voit que sa fille a pris le bon chemin, le chemin droit !** »⁴⁵³

Cependant, la réception n'est pas identique au sein la famille. Les membres d'une même famille ne partagent pas les mêmes opinions. Ceux qui sont favorables et ceux qui sont contre le voile coexistent et participent à des discussions qui les opposent parfois violemment. Les disputes au sujet du port du voile peuvent aller jusqu' à provoquer des ruptures.

Dans les familles « traditionnelles », l'homogénéité des attitudes est un facteur de paix dans les rapports. La femme qui adhère au port du voile dans ces conditions est encouragée et trouve un accueil favorable auprès de son petit groupe d'appartenance. La normativité morale individuelle rejoint la normativité morale collective et se traduit par le style vestimentaire de la femme. La famille de type traditionnel félicite la pratique. Les hommes à tendance traditionnelle, qui sont majoritaires, du moins en ce qui concerne les parents et les époux de

⁴⁵³ Femme divorcée, âgée de 44 ans, mère de deux enfants, niveau primaire, ouvrière, issue d'une famille pauvre, résidant à Sijoumi.

nos interviewées, se sentent fiers, indépendamment de leurs propres pratiques religieuses, et de leurs façons de vivre socialement.

(Z),⁴⁵⁴ qui s'est convertie au port du voile dès son enfance, à l'âge de 12 ans, ne se souvient pas de l'émotion de la première période, mais reconnaît que le voile lui a permis de travailler librement, de circuler comme elle veut en ville, et de rentrer tard tant qu'elle portait le voile. Elle a compris, plus tard, que le voile la protégeait de tout contrôle familial, essentiellement de l'autorité de son père. Celui-ci, tout en se permettant de consommer de l'alcool, ne manquait pas de lui faire des remarques si quelques mèches sont dévoilées lorsqu'elle sort de la maison le matin. (A), de son côté, avoue que sa conversion au port du voile était une stratégie pour obtenir le droit de résider à Tunis. Elle dit à propos de son père : **« C'est vrai qu'il était content lorsque j'ai mis le voile (...). C'est normal ! C'est un père comme tous les autres ! »**⁴⁵⁵

D'une manière générale, les familles « traditionnelles » accueillent favorablement le voilement de leur fille. C'est un mode d'habillement qui les rassure et qui correspond à leur souhait surtout quand les filles résident loin du foyer paternel. Les statuts professionnels « fragiles », ceux comme des aide-ménagères, des ouvrières, des employées d'administrations, exposent les jeunes filles et femmes à tout type de violence et d'agression. Dès lors, le recours au voile constitue un moyen de les protéger et de compenser leur image de personnes vulnérables et sans défense.

(J) explique ainsi sa situation : **« Ma famille ne m'a rien dit. On m'a dit "Rabbi yahdik !" C'est normal que les membres de ma famille soient contents de voir leur fille observer une attitude réservée et ne s'occupant que d'elle-même (*mistakya b'rûhhâ*), faisant ses prières, et évitant tout ce qui peut lui nuire et nuire à sa réputation. Ses frères et ses parents vont l'aimer »**⁴⁵⁶.

D'une manière générale, les filles d'origine rurale résidant dans la capitale pour des motifs professionnels, adoptent le voile facilement et sans problème rien que pour rassurer leur famille. Le voile fonctionne comme une protection contre les problèmes inhérents à la fragilité du statut de la femme. Il permet à la famille de se rassurer quant à son autorité sur sa

⁴⁵⁴ Jeune fille, âgée de 20 ans, son niveau d'instruction ne dépasse pas l'école primaire, serveuse dans un café mixte, issue d'une famille pauvre et nombreuse, résidant à Jedaïda.

⁴⁵⁵ Jeune fille, âgée de 19 ans, niveau primaire, résidant à Borj Louzir, (dans la périphérie du gouvernorat de l'Ariana) avec ses deux sœurs, ses parents résident dans une campagne de Béja. Elle est d'une famille pauvre et travaille comme serveuse dans un restaurant dans une zone industrielle.

⁴⁵⁶ Jeune fille, âgée de 27 ans, résidant à Bab Souïka, date du port du foulard : Mars 2008.

filles et à la préservation de son honneur. Il permet également à la femme de se protéger du regard agressif porté sur sa chair, et d'atténuer le contrôle exercé sur sa conduite et sur sa mobilité.

Le *hijâb* est perçu comme une protection contre toute agression, physique, verbale, symbolique, ainsi que contre la sexualité illégitime. La dissimulation de la chair est une sorte de verrouillage du corps contre la sexualité hors- mariage; c'est du moins ce que pensent ses adeptes.

Une jeune fille interviewée⁴⁵⁷ décrit la joie de sa famille lors de son adhésion au port du voile en la jugeant comme une réaction logique. Elle estime que le voile apaise les inquiétudes et l'angoisse de sa mère et ses oncles, surtout que son père est mort. En s'alignant sur la conformité de son groupe social le plus étroit, elle change de catégorie de jeunes filles. Selon elle, son comportement était une façon d'appartenir à un type de jeunes filles valorisé socialement. En se voilant, elle agissait comme une fille de « bonne famille » et de bonnes mœurs, selon ses termes. C'est la raison pour laquelle elle trouve logique la réaction de sa famille. Elle dit à ce propos : **« C'est normal ! Ben oui, leur joie était plus ou moins grande, mais ils étaient tous contents ! (...) Mais, nous, en famille, c'est tout à fait normal ! On est une famille réservée et conservatrice (...). C'est sûr, si tu portes un jeans serré et que tu avais les cheveux lâchés et du maquillage, et qu'ensuite tu te mets à porter le voile, c'est normal qu'ils vont sentir le changement et ils vont être contents pour toi ! Ils avaient déjà envie que je me sorte de cet état (...). Ce qui veut dire que lorsqu'ils te trouvent différente des autres jeunes filles qui sont (...), je ne sais comment dire, (...) avec des cheveux lâchés et teints de toutes les couleurs, des habits serrés, des trucs décolletés, (...) qui fréquentent souvent les cafés et je ne sais pas quels autres endroits; ... et que ta famille te trouve sur un autre chemin, c'est normal qu'elle soit contente pour toi, tu comprends ! »**⁴⁵⁸

Certaines femmes mariées et jeunes fiancées décrivent la bonne réception de la part de leur partenaire. Cependant, ces derniers n'expriment leur joie, leur soulagement et les différentes émotions qu'ils ressentent que de façon discrète et implicite. Ainsi, l'une des interviewées dit : **« Mon mari est content (...), très content (...) Tu sens qu'il est content**

⁴⁵⁷ Cette jeune fille a vécu une rupture au niveau du comportement vestimentaire et au niveau de ses relations.

⁴⁵⁸ Jeune fille, âgée de 32 ans, niveau maîtrise en marketing, propriétaire d'une boutique de produits cosmétiques, issue d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

(...). Il m'a dit qu'il ne pensait pas que je le ferais (...) parce que je ne priais pas (...) ! Il n'y avait aucun indice permettant de savoir que j'allais adopter le voile !»⁴⁵⁹

Le système patriarcal reproduit les modèles de conduites valorisant l'homme et la femme, au niveau des représentations et des relations sociales. La femme, en tant que mère, est sensée reproduire et transmettre les normes sociales et les préceptes moraux en vigueur. La majorité des interlocutrices ont des mères voilées. En revanche, la plupart d'entre elles n'adoptent pas le même style esthétique que leurs mères. En effet, le conflit générationnel se traduit au niveau du style vestimentaire adopté, de quelques comportements dans certains cas, et non au niveau du contenu de la norme ou des fondements de la pratique.

La bonne réception de la famille exprime une reprise du contrôle sur le corps de la femme. Elle révèle, entre autres, la réintégration et le retour de la soumission de la femme à l'autorité parentale et conjugale. Le statut social des hommes se consolide, du moins le croient-ils, avec la conversion des femmes au port du voile, car la conformité des femmes aux normes sociales fait partie du prestige social des hommes. Cependant, cette autorité change de sens, elle est perçue par la majorité des interlocutrices comme procédant de l'autorité de Dieu.

Les traits (ou les caractéristiques) du système patriarcal se reproduisent à travers les femmes, qui régénèrent et réactivent les relations de pouvoir qui se maintient dans la même logique dominant/ dominée, tout en connaissant un changement en termes d'acceptation de nouveaux rôles sociaux concédés aux femmes dans l'espace public.

Les groupes de pairs s'inscrivent également dans le système de « reproduction » de la norme et de la pratique qui l'incarne. Les amies, même si elles exercent une pression sociale considérable à des niveaux différents, adoucissent l'angoisse des nouvelles converties. Le groupe de pairs joue un rôle au niveau de la diffusion de l'information, de la transmission des expériences individuelles entre les membres et de l'intégration des nouvelles voilées au groupe de converties. Les femmes, de même catégorie sociale, partagent les soucis et les occupations de chaque nouvelle convertie. En même temps, cet échange intersubjectif renforce le groupe, comme catégorie distincte, de l'intérieur.

Une interlocutrice affirme ainsi qu'elle a trouvé plus de soutien et d'encouragement auprès de ses amies que du côté de sa famille. Lorsqu'elle s'est convertie, le directeur de son établissement scolaire réprimait encore les étudiantes voilées. Sa famille a donc essayé de la

⁴⁵⁹ Femme mariée, mère de 5 enfants, âgée de 44 ans, niveau secondaire, couturière, d'une famille modeste, résidant à Sidi Thabet.

décourager, mais ses camarades l'ont soutenue. Elle dit : « **Mes amies étaient très contentes pour moi ! Elles me félicitaient “mabrûk ! çahha lik ! inch'allah al-'akba lînâ !” (Félicitations ! Bravo ! Espérons que nous notre tour viendra !). Tant mieux ! Nous discutons souvent à propos de ce genre de sujet lorsqu'une parmi nous se voile. On la félicite ! C'est l'occasion de beaucoup de joie pour tout le groupe. Mais nous avons des amies qui ne sont pas encore voilées (...). Nous attendons qu'elles nous rejoignent à leur tour**»⁴⁶⁰.

Les jeunes, du même âge et de même statut social, trouvent plus de complicité et de soutien entre elles, y compris de la part de celles qui ne sont pas voilées.

Une jeune étudiante dit : « **Certaines personnes te disent " c'est bien ! Wallâhi (par Dieu) c'est beau, c'est bien ! Wallahi ça te va ! wallahi, je ne sais quoi encore ! Tout le monde te dit des choses positives ! »**

Parmi les messages adressés aux femmes voilées, elles retiennent les recommandations relatives à l'entretien de leur beauté et de leur élégance. Ce type de message rassure la nouvelle convertie et lui donne confiance en elle. La félicitation traduit la bonne réception du groupe d'appartenance et rassure doublement la femme. D'une part, elle lui apporte un soutien dans son effort pour assimiler son nouveau statut et le rôle qui l'attend, et d'autre part, elle la rassure quant à son charme et sa beauté physique qui semblent importants pour la majorité des interviewées.

«**On m'a dit : "Comme tu es belle, comme ça te va ! (...) Cela remonte le moral (...). On m'a félicitée ! Mes amies, surtout, étaient contentes pour moi ! »**

Le registre des références et des codes sociaux des groupes de paires ne se base pas uniquement sur la morale ou les valeurs religieuses. Les jeunes filles et femmes partagent aussi le souci du paraître, l'esthétique du corps et la manière de se comporter et de se présenter. Le pouvoir de la religion est moins pesant que ces facteurs. De même, le jugement moral est moins important, du moins durant la première période.

2.2 -Les réactions négatives

Les attitudes négatives portées sur le port du voile concernent, essentiellement, la catégorie des Tunisiens d'un niveau élevé d'instruction. La réaction défavorable face à la

⁴⁶⁰ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika, Date du port du voile: mars 2008.

femme voilée a deux dimensions : la première accorde de l'importance à l'esthétique et à la beauté physique du corps, la deuxième exprime la crainte par rapport à l'évolution de la mentalité des femmes converties au voile et l'impact de la religion sur les relations sociales et sur les conduites individuelles et collectives ramenées aux catégories contraignantes du licite (*halâl*) et de l'illicite (*harâm*).

Une jeune doctorante parle du regard de ses collègues (dans le milieu universitaire). Elle dit : « **On m'a même dit : "Pourquoi tu as fait ça ? Tu étais plus belle" !** »

Les courants féministes qui défendent l'égalité des sexes et la parité femmes-hommes dans la vie publique et dans la vie sociale condamnent le voilement de la femme, le considérant comme un signe de soumission et une pratique dévalorisante. L'adoption du voile est jugée, à partir de ses représentations, comme un signe de régression et un symbole de la discrimination.

Dans les représentations des acteurs sociaux acquis au féminisme et aux idées de gauche, la liberté de la femme commence par l'abandon de la tenue vestimentaire dite religieuse et la libération de son corps. Certaines personnes instruites ont des difficultés à accepter la nouvelle perception du voile et mettent l'ensemble des femmes voilées dans la même catégorie. Elles les jugent comme soumises à l'autorité des prédicateurs. Les femmes voilées se condamnent par leur obéissance à l'idéologie des islamistes. Elles sont considérées comme « responsables » de la soumission et de la discrimination dont les femmes sont victimes.

D'autres attitudes trahissent une attitude de soupçon cherchant, derrière le comportement des femmes voilées, les « vraies » raisons de l'adoption des signes religieux. Les critiques sont diverses et même contradictoires. Nos interviewées relèvent ce qu'elles considèrent comme relevant de la calomnie et du manque de respect et de tolérance à leur égard, comme le fait de dire que les jeunes filles cherchent par le port du voile « **à trouver un mari** », « **à cacher leur laideur** », « **à échapper au contrôle de leurs parents pour faire le contraire des vertus et de la morale qu'elles affichent** », etc.

L'un des stéréotypes concernant les filles/femmes voilées, est de leur attribuer une mentalité archaïque. Elles sont perçues comme des personnes bornées, repliées sur elles mêmes, embrigadées, refusant la communication ou cherchant à imposer leurs conceptions aux autres. Ainsi, le comportement vestimentaire est représenté comme une barrière et une frontière érigée entre soi et autrui. La tenue vestimentaire dite religieuse est imaginée, par

certain, comme un signe de refus de toute interaction et de tout échange, surtout avec les hommes. Dès lors, le port du voile est perçu comme une contrainte imposée à la femme pour lui interdire de vivre sa jeunesse « normalement ».

Les jugements négatifs portés sur les jeunes voilées concernent, essentiellement, les femmes ayant connu un changement radical au niveau de leur rapport au corps et surtout au niveau de leur paraître. L'imaginaire collectif de cette catégorie de Tunisiens associe l'acte de voilement à un comportement de rejet de la liberté et de contact avec les hommes. Les femmes voilées sont représentées comme des personnes conservatrices et fermées qu'il faut éviter soit par respect de leur attitude soit par rejet de leur comportement.

Les témoignages présentés ci-dessous expriment la perception des femmes voilées du refus et l'agressivité qu'elles ont rencontrés. L'une dit : « **On me disait : "Oh, qui t'a influencée comme ça ?" J'ai été choquée !** » Une autre rapporte : « **Lorsque quelqu'un me dit "dommage !", je lui réponds : "C'est malgré moi ! C'est la volonté de Dieu" ! Qu'est-ce que je vais leur dire ? Ça fait mal de voir des gens penser de cette manière ! C'est une chose qui ne les concerne pas ! Pour moi, cela ne les concerne pas et ils n'ont pas le droit de juger !** »⁴⁶¹

Une jeune femme raconte la mauvaise réaction de l'un de ses collègues qui fait partie de l'élite intellectuelle : « **Je sais qu'il me disait cela sans avoir de mauvaise intention, mais je ne savais pas que le *hijâb* n'était pas une bonne chose pour lui. J'ai des collègues qui ont même rompu leur relation avec moi. Ce sont surtout les collègues avec qui j'enseigne à Sousse. Lorsqu'il s'agit de *hijâb* c'est automatiquement du terrorisme ! A la fac des beaux arts de Sousse, les gens m'ont dit: "Qu'est-ce que c'est que ça ?" J'ai vraiment senti que jusque là je faisais partie d'une case et que je venais de changer de case, que j'étais devenue quelqu'un d'autre à leurs yeux ! Mais moi, je suis restée la même personne !** »⁴⁶²

La diversité des réceptions et des pratiques se manifeste sur plusieurs plans. Une jeune fille témoigne : « **Lorsque j'ai porté le voile (*lbist*), j'étais très convaincue de mon choix ; à part au travail, j'étais très décontractée et j'ai même senti que j'étais plus respectée. Beaucoup de gens ont apprécié, mais d'autres amis que je n'ai pas revus depuis un**

⁴⁶¹ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, âgée de 31 ans, doctorante en sciences de la communication, issue d'une famille aisée, résidant à Manzeh 9.

⁴⁶² Jeune fille, âgée de 34 ans, doctorante en architecture, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier les Berges du Lac.

certain temps m'ont dit : " Tu n'as rien trouvé de mieux à faire ? Tu es encore jeune !". On ne peut pas plaire à tout le monde ! Certains te disent " Pourquoi? Tu es jeune ! Pourquoi te couvrir ? Pourquoi tu t'étouffes comme ça ?"»⁴⁶³

La catégorie des plus jeunes subit également le même genre de critiques. Une jeune étudiante dit : **« Les gens se permettent de me juger, alors qu'ils n'en ont pas le droit. Moi, je riais, étonnée ; qu'est-ce qu'ils croyaient ? Que j'allais changer d'attitude ? Non ! Jamais ! Je ne changerai jamais d'attitude ! Mais la réaction des gens m'a étonnée (...). Mes collègues ont toujours quelque chose à dire sur mon voile, mais moi je rigole, comme d'habitude, avec tout le monde»⁴⁶⁴.**

Les réactions négatives à l'égard des femmes voilées, qu'elles soient verbales ou gestuelles, constituent une nouvelle forme d'interaction entre les voilées et leur entourage. Certaines interviewées parlent de leurs tentatives de se réconcilier avec les gens de leur milieu. Elles essayent de prouver que leur tenue vestimentaire ne reflète ni l'enfermement sur soi, ni le rejet de l'autre.

Les nouvelles voilées, surtout les plus libérées, montrent une certaine aisance dans l'échange avec les autres. Par leur capacité de communication, d'interaction, mais aussi par leur proximité du fait de partager des lieux de mixité, elles tentent de lutter contre l'exclusion qui les vise. Elles montrent de la compréhension par rapport aux critiques concernant l'image figée de la femme voilée et l'affichage des signes religieux.

D'autres critiques, des hommes et des femmes, relèvent du dénigrement et du mépris à l'égard de la conduite des jeunes voilées traitées de « *mit'hajjbât âkhir zmân* » (voilées de temps tardifs). L'entretien du corps et le soin du paraître sont alors perçus comme un comportement hypocrite. La mise en avant de l'esthétique du corps est jugée comme une trahison des préceptes religieux et un rejet du contenu et du fond de la finalité du port du voile. L'attitude des filles, qui adoptent des voiles mettant en valeur l'esthétique du corps, est perçue comme une altération des principes religieux, et la preuve d'un manque de piété. A ce propos, une jeune interviewée déplore : **«Certains critiquaient ma façon d'être et me considéraient comme une fausse voilée (...). Mais c'est ma façon d'être et je n'ai pas de**

⁴⁶³ Jeune fille, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, propriétaire d'une boutique de produits cosmétiques, issue d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

⁴⁶⁴ Jeune fille, étudiante, âgée de 21 ans, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

compte à rendre (...) ! Seul Dieu connaît notre foi, pas les gens (...) ! De toute façon, les gens ne sont jamais satisfaits et n'arrêteront jamais de critiquer»⁴⁶⁵.

Les critiques portées sur la pratique du port du voile et sur l'image de la femme concernent deux plans : le comportement vestimentaire, dit « osé » et la conduite jugée « hypocrite » et déviante par rapport au standard des femmes dites pieuses. Ainsi, l'imaginaire collectif continue à se référer plus ou moins consciemment à un idéal type de la femme voilée comme femme exemple de bonnes mœurs, idéal type auquel doit se conformer toute femme qui adopte le voile, voire toutes les femmes de « bonnes mœurs ».

Les plus conservatrices font l'objet, elles aussi, de commentaires désagréables. Elles se sentent rejetées par leur entourage et agressées par des remarques blessantes qui les stigmatisent comme des femmes « arriérées », « soumises », « manipulées », « déphasées » etc. Le *niqâb*, ou comme l'appellent nos interviewées, le *libâs char'i*, est un comportement vestimentaire rejeté par la majorité des Tunisiens.

Une jeune interviewée adoptant le *niqâb* dit à ce propos : « **Je ne vais pas porter “un voile” (sourire !) rien que pour satisfaire les autres ! Je dois satisfaire Dieu, et ne tenir compte que des préceptes de l'islam(...); de toute manière les gens ne seront jamais contents de toi»⁴⁶⁶.**

Pour J.-F. Dortier, « (...) **les normes sont toujours des règles relatives aux lieux et aux époques»⁴⁶⁷**. La norme du port du voile religieux chez les nouvelles pratiquantes est perçue par les observateurs extérieurs - hommes et femmes - comme un acte déviant. Les différentes modalités du port du voile (du voile intégral, type *niqâb*, et autres couvre-chef avec ses variations et ses motifs) ne font que susciter plus d'attention à l'égard de ce phénomène.

Les femmes voilées ayant une attitude « souple » s'autorisant à mettre en valeur leur beauté physique, par l'élégance de l'habit et le maquillage du visage, sont perçues comme transgressant la norme. La mise en valeur de la beauté du corps de façon à le rendre séduisant ne se conforme pas à la norme du port du voile préconisant la dissimulation du corps et de la

⁴⁶⁵ Jeune fille, âgée de 19 ans, niveau sixième année primaire, serveuse dans un café mixte, d'une famille pauvre, résidant à l'Ariana.

⁴⁶⁶ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, âgée de 29 ans, ingénieure de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée, résidant au Manar 2.

⁴⁶⁷ DORTIER Jean-François, *Les sciences humaines : panorama des connaissances*, Auxerre, Sciences humaines Ed., 2004, p. 255.

beauté féminine. Les femmes qui osent un tel écart par rapport à la norme sont stigmatisées par ceux qui conçoivent le voile comme symbole de piété et de pureté prohibant tout effet de séduction. Cependant, les femmes adoptant, le *libâs char'î* qu'est le *niqâb* sont aussi stigmatisées et dénoncées par leur adoption d'une tenue « étrangère » aux habitudes sociales et à la culture locale des Tunisiens. Ce qui veut dire qu'«**À l'inverse de la normalité, qui tend à unifier les conduites, la déviance désigne l'attitude des personnes qui adoptent un comportement de transgression**»⁴⁶⁸.

La pratique du port du voile est un changement social qui touche les différentes catégories et tous les milieux. Elle est revendiquée au nom de la morale dans ses dimensions sociales et religieuses. En effet, les jugements négatifs et les critiques opposés à cette pratique se situent sur le même terrain en mêlant les registres de l'éthique et de l'esthétique. L'autre, le récepteur de ce changement, se positionne comme un observateur actif qui juge les femmes voilées et la pratique du voile à partir de sa propre perception mais aussi à partir de la cohérence des converties par rapport au modèle revendiqué. Ainsi, la pratique des femmes voilées conditionne les référents éthiques et esthétiques du récepteur critique et hostile, d'un côté, et l'impact des jugements critiques sur les femmes voilées contribuent à la détermination du modèle adopté.

2.3 S'habituer à la nouvelle situation

Nous entendons par « s'habituer à la nouvelle situation » la manière dont la femme gère son nouveau rôle de femme voilée et les modifications qui en résultent au niveau de ses habitudes d'entretien du corps. La pratique du port du voile n'est pas seulement un changement du style d'habit. Le rythme de vie change également et les liens sociaux s'en trouvent affectés. En effet, la pratique introduit, au fur et à mesure, chez la convertie une nouvelle perception de soi. Son corps adopte de nouvelles techniques et pratiques hygiéniques, spirituelles, relationnelles et esthétiques.

La pratique du voile redéfinit la configuration psychique et physique de la femme convertie. Le corps constitue le vecteur du changement ; il se modèle, se métamorphose selon les situations. Le moi présenté au regard d'autrui se perçoit différemment. L'estime de soi augmente et la personne se sent plus valorisée, Le corps intime et le corps social baignent, du moins au cours de la première période de la pratique avant la banalisation, dans une sensation de spiritualité nouvelle. La femme sent, en réalité ou en imagination, que son corps est plus

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p.255.

fort, plus sain, et qu'elle est plus proche du Dieu. La nouvelle relation avec le sacré, d'après les récits racontés par les interviewées, renforce le potentiel physique et moral de la convertie.

En outre, la dimension spirituelle du corps doit se concrétiser au niveau des pratiques. La femme doit « faire bonne figure ». La prise de distance avec des pratiques prohibées comme impures est recommandée, au moins dans la phase d'installation de la norme, pour se distinguer du modèle de femme non voilée et « valider » son intégration au nouveau statut. Durant cette période, la femme voilée obéit aux règles du jeu du personnage pieux. Dans ses interactions sociales, elle prend de l'écart avec son « ancien » profil, par choix ou par contrainte. La manière de saluer, de parler, le contenu de ses conversations, la façon de s'asseoir, de faire les choses doivent changer. Le corps, en repos ou en mouvement, est surveillé.

Le rapport avec les hommes change également. La femme est appelée à éviter de s'en approcher. En effet, la proximité de l'autre sexe et la mixité sont fortement déconseillées. Ainsi, elle doit éviter les situations potentiellement dangereuses pour son nouveau statut. La sensibilité aux effets du changement, diffère d'une femme à l'autre. De même, la conformité de la pratique à la norme, selon nos interlocutrices, n'est pas observée avec la même rigueur. Chacune témoigne de son rythme de changement en soulignant à sa façon les comportements les plus marquants de son nouveau statut de femme voilée.

(E) évite les cafés mixtes. (S1) ne fréquente plus la plage. (S2) a arrêté de jouer au bowling, (N) ne pratique plus la danse. (F) n'assiste plus aux mariages. (L) ne se maquille plus. (M) n'embrasse plus les hommes non *muhram*. (S3) et (K) essayent de contrôler leur sourire et leur voix, en dehors de leur foyer.

La perception du corps n'est pas la même d'une catégorie de femmes à l'autre. La rupture avec les événements festifs est souvent la marque distinctive du nouvel état de la convertie. La conduite et le comportement se modifient, entre autres, en fonction des récepteurs. La gestion du corps se conforme aux codes sociaux recommandant la pudeur, la retenue et une certaine passivité. La femme ne fait plus les choses comme les hommes. La distinction entre les sexes est bien marquée, mais aussi la distinction avec les femmes non voilées. Le corps mis en jeu dans les différentes situations, dans ses interactions et sa manière d'agir, devient plus contrôlé. La marge de spontanéité et de liberté des mouvements diminue et l'allure est gérée différemment.

Une jeune étudiante, ayant vécu une rupture par rapport à ses activités artistiques et sportives, explique que le fait de passer au modèle de femme voilée a changé sa perception du corps et ses liens sociaux. Ayant adopté le port du voile au nom de la religion, elle a commencé à plus mettre en valeur son image de femme. Selon ses termes, elle est passée d'un « *look* de garçon manqué », à un « *look* de jeune fille » qui met en avant sa féminité et entretient sa beauté physique et son élégance.

D'autres interlocutrices considèrent que les mutations vécues sont liées à l'image sociale, au maintien et à la réserve à l'égard des hommes et des « espaces masculins ». Une jeune fille dit : « **Surtout, je ne fréquente plus les cafés où on joue au bowling. Il y a des choses dans ces endroits qui peuvent nuire à ton image (...). Cela ne convient pas pour une fille qui respecte ce qu'elle porte** »⁴⁶⁹.

Un autre témoignage montre que le changement de comportement implique, également, de faire un choix entre les pratiques religieuses et les pratiques profanes des autres femmes.

« **Moi, j'ai arrêté d'aller à la plage et dans les sites balnéaires (...). C'était un choix, soit tu fais la prière, soit tu regardes les femmes qui se baignent en maillot de bain deux-pièces ! Il faut choisir ! J'ai dit à mes amies que ça ne se faisait pas, car lorsque j'installe mon tapis de prière, je rencontre le visage de Dieu** »⁴⁷⁰.

L'adaptation au nouveau rôle diffère d'une femme à l'autre. Le degré de rupture et de continuation par rapport aux habitudes précédentes est assez contrasté. Cependant, le changement est perçu comme une chose obligatoire, pour assumer le nouveau statut et mériter les attributs de la femme « pieuse ». La volonté de transformer son comportement et sa manière d'être dépend de la représentation de femme pieuse et de la religion. Chacune fait de son mieux pour correspondre à ce que représente pour elle la femme voilée idéale.

Certaines interviewées considèrent que le port du voile implique un changement dans la manière de penser et dans les rapports avec autrui. Ceci passe, selon elles, par un travail sur soi, pour développer l'esprit de tolérance et d'ouverture, considéré comme le fondement de l'islam. Ainsi, (H) dit : « **Dans la religion les mœurs sont plus importantes que les pratiques culturelles. Les pratiques religieuses sont personnelles, entre toi et Dieu. Ce qui**

⁴⁶⁹ Jeune fille, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, propriétaire d'une boutique de produits cosmétiques, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

⁴⁷⁰ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, responsable commerciale dans une entreprise privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

est difficile, c'est la personne que tu essayes d'être. (...) C'est le plus difficile ! (...) C'est pour cette raison que j'essaie d'être plus tolérante et correcte avec les gens, avec tout le monde. Je fais mon maximum aussi pour être efficace dans n'importe quel domaine. Ce que je veux dire, c'est montrer que l'islam ne se réduit pas aux pratiques (culturelles) et aux relations personnelles. Il y a aussi des mœurs à mettre en pratique (...) : Tu ne mens pas, tu ne voles pas, tu es vraiment correcte. Personnellement, j'essaie d'être plus rigoureuse avec moi-même. Avant, j'étais plus exigeante avec les autres, plus qu'avec moi-même. Ce qui veut dire que si une personne se comportait bien avec moi, je lui rendais la pareille, (...) Mais maintenant, c'est différent, j'essaie de prendre l'initiative et de bien me comporter avec les autres»⁴⁷¹.

2.4 Ce qui devient interdit : la résistance

Les pratiques religieuses sont perçues, pour la plupart des interviewées, comme des préceptes obligatoirement assumés. En revanche, la fréquence, les manières de faire, le temps consacré à ces pratiques, différent d'une catégorie de femmes à une autre. En outre, ce qui devient interdit aux femmes ne va pas de soi pour toutes les femmes voilées. Chacune perçoit l'illicite à sa manière, et chaque groupe construit son rapport à la religion à sa façon. Les tabous liés au port du voile renvoient à trois aspects : la sexualité, l'esthétique et le rapport aux hommes.

Les interdits liés à la sexualité diffèrent selon la situation matrimoniale de la femme convertie et sa perception religieuse de la sexualité. Les femmes mariées considèrent qu'elles sont censées répondre au désir sexuel de leur mari. Ne pas répondre à la demande de l'époux est considéré comme un péché, une attitude contraire à la volonté de Dieu.

Une jeune femme dit à ce sujet : « **Lorsque tu sais que Dieu se fâche contre toi et que les anges t'abandonnent pour plusieurs jours, juste parce que tu as refusé de coucher avec ton mari, tu prends ça en considération (...). C'est la sagesse divine ! Il ne faut pas désobéir à ce que Dieu te recommande !** »⁴⁷²

Pour les femmes non mariées, le port du voile joue le rôle un bouclier contre la tentation d'avoir des rapports sexuels. Une jeune fille fiancée considère que le port du voile a marqué sa relation intime. Elle dit au sujet de l'abstinence : « **Avant de me voiler oui, (j'avais**

⁴⁷¹ Jeune fille, âgée de 34 ans, doctorante, architecte de formation, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier les Berges du Lac.

⁴⁷² Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée, résidant au Manar 2.

des relations) ! Mais maintenant, c'est impossible ; ça ne se fait pas ! A la rigueur, la main dans la main, mais c'est tout ! Il n'a même pas vu mes cheveux depuis que je me suis voilée (...). Parfois on a envie, au moins de s'embrasser, mais on essaye de résister»⁴⁷³.

D'autres filles considèrent que les « gros mots », les blagues à connotation sexuelle et les photos pornographiques constituent une transgression de la morale : « **Tu imagines qu'il y a des filles de bonne famille et voilées qui regardent des sites pornos ou des photos qui montrent des positions de rapports sexuels ! Crois-moi, il y a des filles comme ça ! (...)** C'est honteux, pour une fille voilée surtout ! »⁴⁷⁴

Une autre interlocutrice dit : «**J'évite de me réunir avec des filles de mauvaises langues, qui prononcent les gros mots. Sans faire exprès, je ne me sens pas à l'aise (...)** ; en plus c'est *haram* ! »⁴⁷⁵

Parmi les effets les plus importants du port du voile, le changement des relations avec les hommes est le plus souligné. Les recommandations relatives à la pudeur visent, principalement, les relations avec les hommes. Il faut éviter de les approcher, garder une distance entre les corps de façon à ce qu'ils ne puissent pas se toucher. En outre, il faut s'abstenir de tout ce qui peut attirer leur attention, par le regard, la parole, les parfums, le paraître, etc. Selon les interviewées, avoir des contacts avec les hommes peut éveiller le désir sexuel de ces derniers. Ainsi, nous dit une interviewée : «**J'ai gardé le même comportement, je suis la même personne, mais je ne salue plus les hommes en faisant des bisous. Il y a les amis que j'évite et je n'ai pratiquement plus de contact avec mes amis et mes collègues de l'institut. Sinon, je reste la même personne souriante, qui aime la vie et veut profiter des belles choses**»⁴⁷⁶.

Une jeune fille précise que le rapport avec les hommes constitue une menace pour les femmes pudiques. Cependant, elle distingue deux types d'hommes : les hommes pieux et les autres. Pour elle, la femme convertie au voile doit faire attention et savoir à qui elle peut

⁴⁷³ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

⁴⁷⁴ Jeune fille, âgée de 31 ans, master en sciences de communication, journaliste, issue d'une famille modeste, résidant à Den Den.

⁴⁷⁵ Jeune fille, âgée de 32 ans, maîtrise en sciences économiques, propriétaire d'une boutique de cosmétique, issue d'une famille modeste, résidant à la Manouba.

⁴⁷⁶ Jeune femme, mariée, mère de deux enfants, âgée de 39 ans, assistante universitaire, issue d'une famille aisée et résidant à El Manzah.

adresser la parole ; elle ne doit pas répondre à n'importe quel homme. Les femmes voilées doivent se méfier des hommes de mauvaise conduite. Elle dit à ce propos : « **La femme doit, davantage, faire attention aux hommes qui n'ont pas peur de Dieu, les "enfants du péché" ('awlâd al-hrâm)** »⁴⁷⁷.

La dissimulation du corps constitue un point de fixation quasi obsessionnel pour toutes les femmes converties. Cependant, leur perception des parties du corps et de la beauté qu'elles doivent cacher est contrastée. Une interviewée dit : « **Dans la sourate "des femmes" (Al-nisâ'), Dieu aime que la poitrine soit couverte, pour que l'homme ne voie rien lorsqu'il regarde ou essaye de regarder (...) Que dire quand une femme porte un body, un foulard épinglé et un pantalon moulant ?** »⁴⁷⁸

Une autre remarque : « **Dieu nous a appelées à cacher tout ce qui est beau ! Si tu portes le voile, la première chose à faire, c'est normal, c'est d'être au moins un peu discrète !** »⁴⁷⁹

Une troisième précise : « **Personnellement, j'essaie de ne pas attirer l'attention, je me maquille très peu, je ne porte pas de couleurs attirantes.** »⁴⁸⁰

Le port du voile constitue une grammaire définissant les rapports hommes/ femmes sur plusieurs niveaux. L'adoption de l'habit religieux crée de nouvelles formes d'interactions qui dépendent aussi bien des hommes que des femmes. Néanmoins, la femme maintient les liens avec les hommes étrangers de sa famille, selon des modalités multiples. Elle définit sa marge de manœuvre, par sa tenue vestimentaire et/ ou sa gestuelle et sa manière de communiquer.

Habituellement, les femmes converties au port du voile font en sorte de réduire leur marge d'échange avec les hommes qui doit être, dans tous les cas, fondé sur la discrétion et le respect de soi et de l'autre.

Une jeune fille dit à ce propos : « **Par exemple, avant j'avais des amis et je discutais avec eux. On parlait de tout, et c'est normal. Mais, maintenant, que je porte le voile, tu le sens, eux-mêmes ils ont changé. Lorsque l'homme s'adresse à une voilée (*mitdayna*), c'est**

⁴⁷⁷ Jeune fille, 28 ans, titulaire d'une maîtrise en civilisation arabe, au chômage, issue d'une famille modeste et résidant à Tébourba.

⁴⁷⁸ Femme mariée, mère de 5 enfants, âgée de 44 ans, niveau premier cycle secondaire, couturière, issue d'une famille modeste, résidant à Sidi thâbet.

⁴⁷⁹ Jeune fille, âgée de 27 ans, étudiante en troisième cycle, issue d'une famille modeste, résidant à Rades.

⁴⁸⁰ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, doctorante en beaux arts, issue d'une famille aisée, résidant à El Manzah 9.

normal, il ne va pas garder le même comportement qu'avec celle qui n'est pas couverte, nue (*'irāna*) ! (...) Non pas nue (rire) ! Tu sens que certaines choses ont changé. Par exemple, avant, même dans mon bureau, je mettais les pieds sur mon bureau, c'est normal ! »⁴⁸¹

Le retour en force de la religion, comme indicateur de changement social, atteint plusieurs degrés de la vie quotidienne. Indépendamment des champs affectés, les mutations se manifestent dans les détails de la quotidienneté des personnes. La réactivation de la norme du port du voile éprouve la capacité de l'individu à se définir en tant que sujet, à affirmer son soi par rapport à la société. La norme du port du voile impose à la femme d'afficher les signes de religiosité. Cependant, la femme voilée dispose d'une marge de liberté. Chacune essaye de construire son identité individuelle, comme sous-identité, par rapport à l'identité globale ou l'identité de base. La femme voilée, en tant qu'acteur social, apprivoise et adapte la norme selon ses intérêts et sa personnalité.

3 La stabilisation : normalisation de la pratique

Le vécu de la pratique du port du voile, comme fait de religion et de société, s'inscrit dans la continuité du quotidien, tout en s'inspirant d'une vision mythifiée d'un certain « âge d'or » de l'islam et de sa grandeur « perdue » que les musulmans doivent réhabiliter, individuellement et collectivement. La religion doit être le ciment qui unit la *'umma* par delà les distinctions de classes sociales et les différences entre les hommes et les femmes, les pieux et les moins pieux, les femmes voilées et les non voilées. La référence à « l'âge d'or » de l'islam et à l'exemple du Prophète n'interdit cependant pas l'actualisation des prescriptions religieuses. Les interprétations se traduisent dans les pratiques quotidiennes en tenant compte des circonstances et des contraintes de la vie. Elles mobilisent des logiques contrastées où la religiosité fusionne avec le quotidien. Les convictions changent, s'adaptent et se modifient au fil du temps et en fonction du vécu de leurs adeptes.

La stabilisation de la pratique dépend de deux facteurs. Le premier est subjectif ; il est lié à au vécu de la femme au moment où elle a adopté le port du voile. Le deuxième est objectif ; il dépend du contexte sociétal et du degré de sa banalisation dans la vie de tous les jours. Une fois la norme installée dans les habitudes, la convertie commence à la relativiser et

⁴⁸¹ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économique.

à prendre une certaine distance par rapport à ses implications. Les modèles de voiles se multiplient, les pratiques et les conceptions qui les portent se diversifient.

Pour s'engager dans la pratique, la femme est guidée par le comportement des autres, de celles qui se sont déjà adaptées à la nouvelle norme. Une fois que la réception –positive ou négative – est intégrée comme une donnée de la nouvelle vie, la recherche de la distinction commence à devenir le souci majeur, du moins pour certaines voilées. La période de l'imitation est relativement courte par rapport à celle de la recherche de la différenciation. Les femmes qui accordent une importance à leur allure, cherchent des signes distinctifs pour se démarquer du groupe.

Quel que se soit le modèle d'habit, *hijâb*, *niqâb*, simple couvre chef, une combinaison d'éléments empruntés aux différents modèles, il s'agit d'abord de se distinguer du modèle de femme non voilée. Une fois cette distinction assurée et bien établie, le souci devient la personnalisation du modèle adopté. Commence alors le bricolage ; on emprunte aux différents modèles des éléments qu'on essaie pour les abandonner ou pour les adapter et les marier à des éléments empruntés à d'autres modèles, jusqu'à ce que la femme trouve ce qui convient à sa personnalité, à ses goûts et à sa conception du salut et de la conduite vestimentaire qui l'assure.

Au cours de la première période de l'adoption du voile, l'attitude de la convertie est marquée par l'enthousiasme et une grande intensité des actes relevant de la piété. C'est la période d'intégration et d'adhésion à la norme, où toutes les femmes, à quelques exceptions près, essayent de vivre pleinement la dimension spirituelle de la pratique. L'accentuation et la régularité de ces actes pieux assurent l'incorporation de la norme dans les habitudes et les manières de faire de chacune. Le port du voile dit religieux est accompagné par un rythme accéléré d'accomplissement d'autres pratiques religieuses comme la prière, le jeûne⁴⁸², la lecture du Coran, la fréquentation de la mosquée, l'assiduité aux cours de religion, etc.

3.1 La recherche du modèle adéquat

Une fois la norme installée, voire incorporée dans les habitudes quotidiennes, chaque femme se met à sélectionner ce qui lui convient. Le choix « définitif » n'intervient qu'après un processus de tâtonnements. Dans un premier temps, la nouvelle convertie s'accroche au modèle le plus répandu pour le copier et apprendre les manières de faire. Après avoir assimilé

⁴⁸² A part le mois de ramadan, les femmes pieuses jeûnent les lundis et les jeudis, imitant ainsi une tradition attribuée au Prophète.

la nouvelle situation sociale (en tant que femme voilée) et maîtrisé les codes sociaux de la pratique, la femme voilée commence à chercher son rapport personnel à la norme, le modèle le plus proche de sa perception de la vie. En effet, la normalité de la pratique ne signifie pas que les acteurs sont appelés à s'y soumettre sans réfléchir. La norme, comme le « normal » du comportement, dispose d'un ensemble de codes et offre une marge de possibilités de comportement, comme le précise E. Goffman⁴⁸³.

G. Simmel constate que **« les individus sont tirillés, sans cesse, entre deux tendances contradictoires : l'imitation et la distinction »**. Il considère que l'imitation constitue **« l'une des directions fondamentales de notre essence. »**⁴⁸⁴ Le choix du modèle « adéquat » dépend, d'une part, du registre référentiel collectif et de la prise de distance par rapport aux normes sociales admises, et, d'autre part, des changements socio-politiques et socio-culturels au niveau local comme au niveau global. C'est ce qui explique les différences entre les diverses manières de vivre la pratique du port du voile. Plusieurs facteurs amènent les femmes à s'afficher différemment et à penser leur corps autrement. Le dilemme pour les acteurs est de savoir jusqu'à quel point ils sont engagés dans la pratique communautaire qu'ils revendiquent, et jusqu'à quel point ils peuvent se détacher du groupe et affirmer leur individualité.

Certes, la pratique du port du voile renvoie à l'identité musulmane. Cependant, cette identité est appropriée de manière très diversifiée. **« Trois types d'identités sont à retenir : personnelle, sociale et culturelle. Elles sont en étroite interaction et sont les trois composantes d'un même individu. En effet, les identités personnelle et sociale ne prennent sens qu'à travers l'identité culturelle, dans la mesure où celle-ci fait référence à des représentations et des pratiques collectives que le sujet a intégrées »**⁴⁸⁵.

Chaque femme voilée essaye de prouver que son choix est le « meilleur », le plus « convenable », le plus « conforme » au voile des musulmanes. Ceci se manifeste par rapport à la perception du voile et de l'image qu'elle veut donner. Dès lors, chaque catégorie définit ses codes et ses repères de conduites. Ainsi, l'autre, qui a une pratique différente, est exclue pour non conformité à ce qui est adopté par les autres. L'identité musulmane n'est pas la même pour tout le monde. Les plus conservatrices se sentent dépositaires de l'image authentique de l'islam « pur », l'islam « vrai ». Leur logique s'inscrit dans une perspective de

⁴⁸³ GOFFMAN Erving, *Les cadres de l'expérience* Paris, Minuit, 1991.

⁴⁸⁴ SIMMEL Georg, 1989, pp. 166-167.

⁴⁸⁵ GUERRAOUI Zohra, *Op. cit.*, p. 20.

militantisme qui cherche à unifier le modèle sur la base de la conception adoptée de la femme musulmane idéale. Les plus libérées considèrent que l'autre modèle, celui des conservatrices, donne une mauvaise image de la femme et de l'islam tolérant.

Pour les femmes voilées, la structuration de l'identité (individuelle, sociale et culturelle) s'organise différemment d'une catégorie à une autre. L'harmonisation entre les différentes composantes de l'identité est tributaire du choix des femmes, de l'histoire subjective de leur corps, de leur parcours personnel et de leurs relations avec les groupes d'attraction. Le rapport au sacré ne va pas de soi. Certaines considèrent leurs convictions comme la seule traduction authentique de la religion qui doit inspirer la vie. I. Melliti remarque à ce propos que, « **la réforme du sacré que prétendent réaliser nombre de jeunes peut être qualifiée, selon l'expression qu'Olivier Roy emprunte à Dominique Avon, d'"intégraliste". Produit de la sécularisation, "l'intégralisme" est cette forme de rapport au religieux qui consiste pour le croyant à "placer sa vie sous le signe du religieux", à la sacraliser, en vivant pleinement et intégralement sa foi et en cherchant des compromis avec la société sécularisée dominante. (Roy, 135, *La laïcité face à l'islam*) Face à la sécularisation ambiante, nombreux sont les jeunes qui revendiquent un rapport plus étroit au religieux et qui se définissent d'abord comme de "vrais " ou de bons musulmans, en s'imposant, sans concession, ce qu'ils considèrent comme un ordre normatif authentiquement musulman** »⁴⁸⁶.

S'identifier en tant que femme musulmane, à travers le voile ne va pas de soi. L'habit adopté, le parcours choisi ou imposé, et la manière de se définir par rapport à l'Autre constituent les différentes facettes du processus complexe d'une telle identification. Une première identification s'établit en rapport avec la « diabolisation » de la femme qui ne porte pas le voile. En effet, la femme musulmane doit se distinguer de la femme dite occidentale, ou occidentalisée, par son habit et par ses mœurs. En se considérant comme « favorisées » par Dieu, « supérieures » et « meilleures », les femmes musulmanes doivent prouver qu'elles sont à la hauteur de la « grâce » qui leur est faite en se couvrant le corps et défendant ainsi ce qu'elles appellent des traits propres à l'islam. Une jeune étudiante défend cette conception en disant : « **Par quoi est-on musulmane ? Dieu nous a distinguées par le *hijâb* ; il nous**

⁴⁸⁶ MELLITI Imed, «Les jeunes et la religion au Maghreb : entre individualisation et retour à la communauté» in *Jeunes Dynamiques Identitaires et Frontières Culturelles*, Actes de colloque de Hammamet, 16-17 Février 2007, Tunis, UNICEF, 2008, p. 71.

considère comme meilleures (...). On doit prouver notre mérite (...). Il ne faut pas être musulman seulement par la *fitra* (par disposition naturelle)»⁴⁸⁷.

Pour la deuxième catégorie qui défend, également, l'appartenance à la culture musulmane, l'identification à l'islam prend un autre sens. Le recours à la religion n'est pas le seul registre d'identification. Certaines femmes voilées s'identifient à l'islam en distinguant les critères spécifiques à la société tunisienne. La conduite de la femme en public, à titre d'exemple, doit tenir compte de la traduction spécifique à la société tunisienne des normes islamiques.

La contradiction entre les différentes modalités du port du voile se manifeste sur deux niveaux : l'apparence et la conduite sociale en public. Les plus conservateurs traduisent leur peur, par rapport à la disparition des traits de la société musulmane et de la religion, en contestant l'esthétique de l'habit et la mise en valeur de la beauté physique, comme des signes contraires aux codes du *libâs cha'î*. Les plus libérés mettent l'accent sur l'importance du changement social, dans le sens où l'habit doit correspondre aux exigences du contexte actuel de la société tunisienne et du statut de la femme active. La pratique du voile nécessite la prise en compte des codes sociaux, du mode vie actuel. Le rapport à la norme doit être innovant. Il doit procéder d'un équilibre entre la fidélité à ce qui est prescrit et les exigences de la vie. Il ne faut pas dépasser les limites pour ne pas aller au-delà des règles du jeu et de la morale sociale. Celles qui se disent modérées, et qui se situent entre les deux catégories les adeptes d'un conservatisme extrême et d'une ouverture jugée trop laxiste, se réfèrent à l'ordre normatif des conservatrices, d'une part et, d'autre part, imitent les pratiques des plus « libérées ». La logique de cette catégorie intermédiaire ajoute à la diversité de la pratique du port du voile.

Au cours nos enquêtes, la majorité de nos interviewées exprimaient le sentiment de confort et de satisfaction, aussi bien par rapport à leur allure que par rapport à leur pratique. Elles trouvent le modèle qui leur convient en ce qui concerne le style d'habit et la manière de faire. L'image personnelle est construite et tend à se stabiliser. La pratique du voile dit religieux se confond progressivement avec les habitudes sociales et le rythme de vie quotidien. Néanmoins, certaines interlocutrices sont toujours en quête du modèle de comportement et d'habit qui correspond à leurs idées. Les convictions religieuses et les pratiques de culte ne sont pas fixes. L'observation d'autres femmes considérées comme plus

⁴⁸⁷ Jeune fille, âgée de 23 ans, étudiante, d'une famille pauvre, résidant à Ettadhamen, entretien réalisé après le 14 Janvier 2011.

pieuses et plus authentiques est la source d'un sentiment d'insatisfaction. Quelques interviewées font souvent la comparaison avec d'autres sociétés arabo-musulmanes qui ne fonctionnent pas de la même manière.

Une jeune fille témoigne : **«Je me sens mieux ; lorsqu'on se voile, on se sent plus à l'aise. On accomplit nos devoirs envers Dieu, (...) il n'y a pas mieux pour une fidèle (...). Bien sûr, je garde le même voile, je porte mon voile de la même manière depuis le premier jour ; je n'aime ni les couleurs, ni les modèles bizarres comme le font les jeunes! »**⁴⁸⁸

D'autres ne sont pas, entièrement, convaincues de leur manière de faire. C'est le cas de cette jeune fille qui dit : **« Jusqu'à présent je n'ai pas complètement changé ma façon de m'habiller et je ne porte pas le vrai voile. Ce n'est pas religieux au vrai sens du terme. J'ai gardé mon style, je porte toujours des jeans et des vêtements longs. C'est un style sport : par exemple une tunique longue avec un jeans»**.⁴⁸⁹

Le changement de style d'habit dépend de la période de l'adoption du voile. Une jeune dit : **« Non, je ne change pas la manière de mettre mon foulard, selon mon humeur (...) ! Je le mets toujours suivant la manière classique de se voiler. OK ! Au début j'avais peur ! (...) En 2006, j'avais peur des policiers, ils me faisaient peur (...). Je mettais alors mon voile noué à l'arrière, j'avais peur, ma mère me disait que ce n'était pas la peine de mettre une épingle. Mais je sentais que ça ne convenait pas (...). Les cheveux et les oreilles se voyaient, mais c'était la première période, juste les six premiers mois»**⁴⁹⁰.

Une jeune fille change de type de voile en fonction des critiques portées sur sa manière de faire. Elle dit : **« La première période du port du voile, je portais toujours un foulard (*foulâra*) noir, au point qu'on m'a critiquée à ce sujet, en me disant : "Tu es jeune, tu n'es pas en deuil ! Alors pourquoi porter un foulard noir (sourire) ? Je préfère le noir, le marron, le beige, et j'ai gardé mes couleurs préférées, je ne suis pas comme ma sœur Sonia, par exemple ! Si je porte une couleur claire, c'est du blanc et surtout pas du rose, du jaune, de l'orange ou du vert pistache. Je n'aime pas ces couleurs et je ne me sens pas bien si je les porte»**.

⁴⁸⁸ Jeune fille, âgée de 40 ans, niveau scolaire première année primaire, aide ménagère, issue d'une famille pauvre, résidant à Mégrine.

⁴⁸⁹ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

⁴⁹⁰ Jeune fille, âgée de 30 ans, niveau maîtrise en sciences économiques, travaille dans une société privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

La parure ornée d'accessoires est plus répandue chez les femmes actives. L'allure « féminine » de la pratique satisfait un grand nombre de femmes. Une jeune femme témoigne : « **Au tout début, je portais des jupes longues, des trucs plus au moins amples. Je me sens mieux en jeans et en tunique (...). J'adore mes boucles d'oreilles ! Maman me critique souvent à cause de mon habit ! Je me trouve avec ma façon de nouer le foulard comme je le fais ! Avec mes boucles, mon habit et tout (...), c'est moi !** »⁴⁹¹

Les plus conservatrices sont plus dans la négation du corps. Elles considèrent que le port du voile dit *char'î* est la phase finale d'un long travail contre soi. Le fait de couvrir tout le corps, y compris les mains et les pieds, parfois même le visage, est une preuve de la foi authentique qui n'accorde aucune importance au regard des autres et aux critiques portées sur leur manière de faire. Une jeune femme dit : « **j'ai commencé par porter un jeans et une chemise, comme tout le monde, puis j'ai porté des trucs plus amples. Ensuite, je sortais avec un *jilbâb*, et finalement, grâce à Dieu, je porte le *niqâb*. Je n'aurais pas d'autres choses à faire plus (...). J'espère que Dieu sera satisfait de mon comportement** »⁴⁹².

Le rythme de chaque femme, de chaque groupe ou catégorie, n'est pas le même que celui des autres. Certaines femmes voilées choisissent le conservatisme, d'autres se relâchent et renoncent, plus au moins, à la régularité prise en tout début de la conversion. Le degré de changement dépend, entre autres, du rythme des pratiques religieuses.

3.2 Le rythme des pratiques religieuses : entre renforcement et relâchement

La recherche du modèle « adéquat » est associée au rythme des pratiques religieuses. En effet, certaines femmes voilées accélèrent le rythme et la fréquence de leurs pratiques religieuses. D'autres se laissent progressivement aller à un certain relâchement et leurs pratiques cultuelles s'espacent. (S), une jeune fille dit : « **Avant, j'étais plus forte, plus que maintenant ! Je faisais les *nawafil* (prières surrogatoires), je jeûnais chaque lundi et jeudi et même les 6 jours du mois de *chawwâl* !** »⁴⁹³(H), de son côté, témoigne : « **Si je suis très occupée toute la journée et que je rentre fatiguée, je ne peux pas prier. Donc je rate comme ça un ou 2 jours au maximum et je reprends (...).** » Une autre jeune ajoute : « **La**

⁴⁹¹ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, assistante universitaire, issue d'une famille aisée, résidant à Manar.

⁴⁹² Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée et résidant à Manar 2.

⁴⁹³ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, responsable commerciale dans une boîte privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

première période de mon voilement, je lisais quotidiennement le Coran, la *Sîra* du Prophète»⁴⁹⁴.

Le texte coranique et la tradition prophétique constitue la source sacrée et incontestable de tout musulman. Dans cette logique, la femme voilée se réfère aux textes sacrés pour y trouver des éléments pour se convaincre et légitimer son comportement. Cette première période est caractérisée par une forte charge émotionnelle ; la personne ressent un bien-être et une force vécue comme spirituelle. Dans la phase de la normalisation de la pratique du port du voile les pratiques religieuses se réduisent aux obligations cultuelles indispensables, sans plus. L'émotion et l'énergie de la première période s'érodent, voire disparaissent. Certaines expriment un certain regret d'avoir perdu l'élan de départ, mais elles justifient cela par le rythme effréné de leur vie professionnelle ou familiale. (A) raconte : **« J'étais plus forte, je faisais la prière d'al *fajr* (l'aube) à temps ; actuellement je n'y arrive plus ! »** (S) dit : **« Le voile m'a donné de l'énergie, une force intérieure ; mais seulement au début ! Maintenant j'ai du mal à me réveiller tôt le matin ! »**

Une fois la pratique intégrée dans les habitudes corporelles et religieuses, les actes de culte connaissent un déclin. (H) dit : **« Maintenant, ce n'est plus le cas, je ne trouve pas le temps, je fais à peine ma prière (...). Je n'ai pas le temps ».**

Certaines ne pratiquent plus la prière et reprennent leur vie comme avant. La pratique du port du voile se réduit au fait de couvrir la peau et de dissimuler les cheveux : **« Avant je priais, maintenant, non ! Je ne prie plus ; c'est normal ! Je suis voilée et c'est tout. Je suis juste *mastûra* (couverte) ! Que Dieu nous aide à retrouver le bon chemin et éloigne de nous le diable ! »**⁴⁹⁵

La fréquence des pratiques religieuses, après le port du voile, se renouvelle lors du mois de ramadan. **« Je fais ma prière, régulièrement, je prie le *chaf'* et le *watr* (prières surrogatoires ; le minimum est de deux *rak'ah*⁴⁹⁶ et pas de limite maximum) juste après**

⁴⁹⁴ Jeune fille voilée, âgée de 27 ans, titulaire d'un master en sciences de patrimoine, issue d'une famille modeste, résidant à Rades. .

⁴⁹⁵ Jeune femme divorcée, âgée de 44 ans, mère de deux enfants, niveau primaire, ouvrière, issue d'une famille pauvre, résidant à Sijoumi.

⁴⁹⁶ Succession, à partir de la station debout, d'une inclinaison du buste (jusqu'à ce qu'il soit à l'horizontale, les mains solidement posées sur les genoux) suivi d'un redressement, puis d'une prosternation (*sajda*) (on pose le front et le nez sur le sol, les mains posées à plat de chaque côté du visage, les genoux et les pieds posés eux aussi au sol) suivi d'un redressement (en restant assis), puis d'une nouvelle prosternation identique à la précédente et d'un redressement. Chacune de ces stations est accompagnée de formules rituelles.

la prière du soir (al- 'ichâ'), je fais les *tarawih*,⁴⁹⁷ au mois du Ramadan. Pour le jeûne, à part le mois de ramadan, je jeûne le lundi, jeudi et vendredi (...). Oui je jeûne même le vendredi. Même s'ils disent que c'est un peu trop, ça ne fait rien !»

D'autres femmes gardent un rythme soutenu. Elles tiennent à observer les obligations religieuses d'une manière régulière et continue. Certaines apprennent à « consolider », au quotidien, les actes confessionnels, en considérant qu'elles « gagnent » ainsi plus de récompense.

Une jeune étudiante dit : « **J'apprends chaque jour à être une bonne femme musulmane ! Je fais mes cinq prières à temps, je jeûne deux fois par semaine, je lis le Coran tous les jours, et j'essaye d'apprendre à le lire et à le prononcer convenablement ! On apprend tous les jours ! Je lis beaucoup les *fat'wa* et les hadiths (...). La religion est la base de ma vie, c'est la première chose dans ma vie**»⁴⁹⁸.

Pour cette catégorie, les pratiques religieuses constituent le régulateur de leur vie quotidienne. Leurs rencontres, leur rythme de vie sont très liés aux pratiques culturelles.

3.3 Modèles de voiles : modèles de pensée

Le modèle du voile adopté ou défendu témoigne de la manière de vivre le corps. En effet, il exprime une manière de pensée plus globale. Les critères de conformité de la pratique à la norme expriment le rapport au corps, aux autres, et à la société. Ils concernent l'ensemble des questions existentielles de la vie et de la mort. La quête d'un modèle conforme à la manière de penser se développe et s'élabore au fur et à mesure de l'expérience et de la pratique. Au début, l'imitation aide l'individu à trouver ses repères. La convertie dispose de modèles de comportement établis. Elle teste les différents types de sous-modèles, pour arriver à trouver un modèle qui correspond à ses attentes et à son choix. La morale religieuse constitue une source référentielle dans la construction de l'identité personnelle et sociale de la femme.

Le premier type de femme voilée se réfère au texte coranique et aux hadiths, voire à une interprétation de l'islam, pour y puiser les fondements d'une manière d'être et de vivre socialement. Les valeurs religieuses sont considérées comme des valeurs de vie quotidienne ; elles doivent se traduire dans les activités les plus minutieuses et les plus minuscules. Cela

⁴⁹⁷ Prières quotidiennes du soir, exécutées après celle de la prière du soir, pendant le mois de jeûne, le Ramadan.

⁴⁹⁸ Jeune fille, âgée de 23 ans, étudiante, issue d'une famille pauvre, résidant dans la cité Ettadhamoun.

procède d'une conception considérant que chaque musulman doit appliquer la *chari'a* dans sa conduite sociale et dans sa vie quotidienne, et ce jusque dans les détails de son activité de tous les jours, en faisant appel à ce que disent les *fuqahâ'* et aux *fatwas* au sujet de la conduite de la femme musulmane pieuse. Le corps de la femme ne doit pas être exposé dans sa nudité devant n'importe qu'elle personne, car il représente une *'awra* où il n'est ni à montrer ni à regarder : « sont également maudits le regardant et le regardé » (*lâ bâraka allâhu fî al-nâzhiri wa'l-manzhûr*), selon un hadîth cher aux défenseurs du voile⁴⁹⁹.

Cette catégorie de voilées très conservatrices considère que la femme musulmane, comme tout musulman, est porteuse d'un message à communiquer aux autres musulmans et à toute l'humanité, concernant la bonne conduite et le « droit chemin du salut » conformes aux prescriptions du Dieu et à la *chari'a*. Par l'exemple autant que par les conseils et l'exhortation, ces femmes voilées essayent de convaincre les autres de se comporter comme elles. Elles ne cessent de répéter que la « religion est conseil »⁵⁰⁰. Selon l'expression de Becker, elles représentent les promoteurs de la morale⁵⁰¹.

Le deuxième type de femme considère que l'entretien du corps est aussi nécessaire qu'incontournable. De même, elles ne veulent pas renoncer à l'accès à l'espace public, à la fréquentation et aux rapports avec les hommes. Pour elles, c'est là une donnée de la réalité sociale qu'il faut assumer et à laquelle il faut s'adapter⁵⁰². Les actions peuvent être menées dans les deux voies, celle que recommande la religion et celle qu'exige l'inscription dans la vie de son temps. Pour elles, les deux voies se complètent et ne se contredisent pas. Certaines conduites doivent être guidées par le registre normatif culturel et social, et d'autres par le registre religieux. Être visible dans les espaces communs ne signifie pas «qu'on laisse la religion de côté».

Les femmes voilées faisant partie de cette catégorie se définissent comme ayant une identité de base musulmane intégrée et faisant corps avec les mœurs de la société ; elles

⁴⁹⁹ Dans cette même logique, le lien social doit se limiter au cadre familial où la femme musulmane est appelée à appliquer les valeurs religieuses comme une ligne de conduite qui précise ses relations sociales, son usage de l'espace, son comportement vestimentaire et son rapport au corps.

⁵⁰⁰ Dans le sens où la manière de juger et d'intervenir dans les affaires des autres au sens que c'est Dieu qui a prescrit cela et que le contrôle social exercé sur les autres fait partie de la religion pour que les musulmans reprennent le droit chemin vers la vie éternelle.

⁵⁰¹ Au cours de la réalisation de l'enquête, une parmi mes interviewées a essayé de me convaincre de porter le voile.

⁵⁰² Catégorie deux ; type de conduite et de logiques, norme sociale et valeur religieuse ; ainsi la prise en considération du statut social

cherchent à concilier les exigences de leur statut d'acteur social à part entière et les attentes des hommes et d'une société attachée à ses références religieuses. Elles sont, de ce fait, en rupture avec certaines pratiques non « normalisées », tout en cherchant à être « normales » et bien intégrées dans le groupe d'appartenance.

La troisième catégorie est représentée par les femmes voilées les plus « libérées » dont le comportement est très proche de celui des femmes non voilées. Cette proximité concerne la manière de se représenter le corps de la femme et le sens qui lui est attribué, la religion et même la fonction et le sens du voile. Elle concerne aussi les pratiques corporelles, les conceptions esthétiques du voile et de l'usage des espaces de loisir. Cette catégorie de femmes voilées se distingue par la distance qu'elle se permet par rapport au religieux, ainsi que par la proximité et la distinction par rapport au vécu aux pratiques des femmes non voilées. En fait, porter le voile, pour cette catégorie, manifeste une conviction religieuse, comme pour toutes les femmes voilées, mais, il révèle aussi une perception personnelle et nouvelle. Les femmes relevant de cette catégorie refusent tous les jugements moraux portés sur leur tenue vestimentaire ou sur leur comportement et leur gestuelle.

Le port du voile est revendiqué simultanément ou alternativement, comme une pratique relevant de l'ordre « personnel », comme une obligation religieuse au même titre que les piliers de l'islam (que sont la prière, le jeûne, la *zakât* (aumône) et le pèlerinage) et/ou une nécessaire imitation, de groupes d'amies et/ ou des membres de la famille, en tant que mécanisme de socialisation.

Conclusion de la deuxième partie

Au terme de cette analyse du processus de rétablissement du port du voile, en comparaison avec les traditions antérieures à sa disparition dans les premières décennies après l'indépendance, et en tenant compte de l'évolution de ses usages et de ses formes, sous l'effet des nouveaux vecteurs de la mondialisation, que ce soit dans les années 1990 où il fut interdit, ou par la suite, sous le règne finissant de Ben Ali, nous tenons à insister sur les conclusions principales suivantes :

- La logique de l'acteur social est d'incorporer la religiosité dans le rapport individuel à la divinité comme dans les relations avec les proches et les autres. Les jugements négatifs sont vécus, par celles auxquelles ils sont destinés, comme contraires à la liberté individuelle. Le principe de liberté, même s'il peut être revendiqué par toutes les femmes voilées quand elles sont discriminées, fait surtout partie du référentiel des femmes voilées dites « libérées »

qui essayent de promouvoir une nouvelle image de l'islam et de la femme musulmane tranchant avec les stéréotypes. Ce genre de femmes assume les exigences de l'épanouissement du corps. Il montre une certaine tolérance à l'égard des femmes non voilées. Cette catégorie comprend des femmes intellectuelles mais aussi des femmes d'un niveau d'instruction assez peu élevé.

- La représentation du voile fait autant appel aux normes sociales, qu'à la religion sans toujours les distinguer puisque le port du voile relève à la fois des coutumes sociales, des traditions culturelles et des valeurs religieuses. Selon que tel ou tel référentiel l'emporte sur les autres, l'attitude peut être plus ou moins souple. Le port du voile, tout en contribuant à la reproduction des conceptions patriarcales discriminant les femmes, est revendiqué comme un moyen de permettre d'avoir le droit d'accéder à l'espace public, et de contourner les contraintes des traditions et des coutumes trop pesantes. Considéré comme une obligation religieuse, le port du voile est aussi vécu comme un passeport pour accéder à des espaces traditionnellement interdits aux femmes.

- Les différentes conceptions relèvent d'une posture identitaire située dans le contexte local d'une société en mutation qui n'est pas séparé du contexte international ; la reconstruction de l'identité revendiquée, comme sa modélisation, procède de la combinaison de facteurs locaux et de facteurs globaux dans lesquels le religieux n'est qu'un élément parmi d'autres. Le vécu du voile chez les femmes tunisiennes est en connexion avec ce qui se passe ailleurs, dans des sociétés largement sécularisées et laïques, comme dans les sociétés musulmanes de différentes cultures. L'acteur social ne subit pas de façon passive les effets des facteurs relevant du local et du global, du religieux et du profane ; il interprète et traduit les informations et les données reçues selon ses intérêts, les outils de décodage dont il dispose, l'image qu'il a et qu'il veut de donner de lui-même et du, ou des, groupe(s) par rapport au(x)quel(s) il s'identifie ou se démarque.

- L'identité mise en avant est le résultat d'une hiérarchisation de différentes catégories d'éléments et de dimensions identitaires. Mettre en avant la dimension religieuse lorsqu'il s'agit du statut de la femme, n'est ni innocent ni fortuit. C'est, consciemment ou inconsciemment, une question de stratégie à géométrie variable qui est le fait d'individus concernés et des groupes et communautés d'appartenance.

Nous verrons, dans la troisième partie consacrée à la visibilité et la conduite des femmes voilées dans les espaces publics de loisir, comment ces stratégies à géométrie

variable, sont mises à contribution pour investir des espaces longtemps réservés à la gente masculine.



**TROISIEME PARTIE : VISIBILITE COMPORTEMENTS ET
CONDUITES SOCIALES DANS LES ESPACES PUBLICS DE
LOISIRS**

L'accès des femmes à l'espace public est consécutif à un long processus d'émancipation, de promotion des femmes et de modernisation. La scolarisation, le travail salarial et l'évolution de l'urbanisation constituent les principaux facteurs qui ont favorisé la visibilité des femmes dans l'espace public, en Tunisie, comme dans le reste du monde. Légalement, les femmes tunisiennes ne sont interdites d'accès à aucun espace public, pas même aux espaces de loisir considérés comme masculins. Certains lieux de divertissement sont interdits aux personnes de moins de 18 ans, comme les boîtes de nuit, les salles de cinéma proposant des films interdits aux mineurs, etc. Cependant, malgré l'absence de prohibition juridique, la fréquentation des espaces de loisir par les femmes tunisiennes reste limitée par les effets d'un ordre social qui les en exclut.

En ville, la circulation des personnes demeure assujettie à des normes opposant, sans empêcher leurs interactions deux mondes : celui des femmes et celui des hommes. Par ailleurs, la visibilité des femmes dans les espaces publics de loisir, obéit à des variables conditionnant les conduites en public : l'espace, le temps, les situations d'échange et de communication avec autrui, etc.

Le voile, pour celles qui le portent est une nécessité pour accéder à l'espace public. Tout en visant la distinction des femmes des hommes, il assure deux fonctions contradictoires : il est, d'une part, un signe de soumission des femmes musulmanes à une conformité religieuse, et, d'autres, un moyen passeport pour celles qui l'adoptent permettant l'accès à l'espace public. C'est là un paradoxe parmi d'autres de l'usage du voile dans l'espace public. On peut y ajouter l'écart la signification qui lui attribuée, d'un côté, et, de l'autre, les comportements de celles qui l'adoptent, que ce soit au niveau de leurs relations débridées avec les hommes au niveau de la manière de gérer leur corps dans les espaces de loisir.

C'est ce que nous allons voir à travers l'analyse des représentations concernant la présence féminine dans les espaces publics en général, avant d'aborder les perceptions relatives aux espace de loisir et les différents usages qu'en font les femmes voilées selon les types d'espace.

Chapitre I: L'image de la femme tunisienne évoluant dans les espaces publics et les espaces privés

Si le corps en général, et le corps féminin en particulier, constitue un support d'identité et un moyen de communication, il est aussi, selon, A. Bouhdiba, une arme de défense culturelle et sociale⁵⁰³. Les expressions du corps qui se matérialisent dans le paraître, que ce soit à travers le gestuel ou l'aspect vestimentaire, dépendent de l'espace : espace public ou espace privé ; c'est-à-dire du rapport entre « l'intime » et le « visible ». Le corps de la femme, dissimulé ou non, reflète des enjeux qui le dépassent dont, entre autres, ceux qui concernent ce qui est permis et ce qui est interdit, ce qui est admis et ce qui ne l'est pas.

Les frontières entre l'espace masculin et l'espace féminin sont marquées par des codes d'accès et des conduites normatives⁵⁰⁴.

Au niveau de la sphère publique, Habermas privilégie les aspects discursifs et rationnels qui la caractérisent. N. Göle, en souligne d'autres aspects ayant trait à l'émotionnel et l'intuitif. Parlant du débat sur le voile, **« (non seulement en France, mais aussi dans un pays musulman comme la Turquie, avec autant d'ardeur depuis deux décennies) révèle le terrain "émotionnel", la part du passionnel dans la construction du débat public. Les images et la médiation de l'information dans les sociétés contemporaines renforcent certainement l'aspect sensoriel et émotionnel de ce dernier. C'est sous l'effet de chocs, de sensations, et par le scandale que le jugement ?public agit et se construit. Le voile a une force visuelle qui fait une irruption troublante dans l'espace public comme dans l'imaginaire collectif»**⁵⁰⁵.

L'auteure articule le récit de la modernité et la spécificité culturelle. Selon elle, **«la modernité européenne et son imaginaire social se diffusent, s'infiltrent et circulent dans**

⁵⁰³ BOUHDIBA Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1979.

⁵⁰⁴ «Public vs privé réfère à une distinction et à une opposition théoriques entre deux sphères ou simplement deux registres et niveaux de manifestation des phénomènes sociaux : l'un est dit public pour marquer son lien avec la collectivité sociale et politique et l'autre est appelé privé pour marquer son caractère individuel et particulier », KERROU Mohamed, *Public et privé en islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2002, p. 25

⁵⁰⁵ GÖLE Nilüfer, « Le voile, le reversement du stigmate et la querelles des femmes » in VEAUUVY Christiane et ROLLINEDE Mireille (Dir.), *Les femmes entre violences et stratégies de liberté : Maghreb et Europe de sud*, Paris, Bouchene, 2004, p. 214.

les espaces extra-européens, soit en raison d'une modernisation volontariste comme en Turquie, par suite du colonialisme comme en Inde, ou encore avec la globalisation»⁵⁰⁶.

La société tunisienne n'échappe pas à l'impact de la globalisation, que ce soit dans les domaines politiques, économiques, ou culturels. Mais, le récit de la modernité dépend, le plus souvent, du contexte local de la société, de son vécu, de la modernisation ; il répond à des critères sociétaux propres, de la morale, de l'héritage historique, social et culturel de la société en question. L'hypothèse de N. Göle consiste à relativiser le récit de la modernité et à l'articuler à la diversité des contextes. La modernité dite occidentale ne peut pas être approchée en tant que modernité universelle. En effet, les processus de modernisation dépendent des contextes locaux et l'on peut même parler d'une *indigénisation* de la modernité adoptée par les sociétés non occidentales : **« On peut donc parler, pour ces divers contextes, d'une indigénisation de la modernité, dont l'adoption ne se réalise pas sans heurts ni subversion [...] mais ce processus agit en retour et transforme les définitions de la modernité»⁵⁰⁷.**

L'auteure montre que le récit de la modernité ne se réduit pas aux sociétés occidentales. Il dépend de la contextualisation et de la manière de l'adopter, dans ce que les sociétés ont de plus local. Cette lecture relativise la modernité en tant que concept et en tant que projet de société ou de civilisation. Elle permet d'«enrichir» la définition du concept, de le pluraliser et d'ouvrir de nouvelles perspectives aux sciences sociales. **« Notre époque suggère une nouvelle lecture de la modernité, à ses marges, au travers des formes qu'elle prend dans les espaces non occidentaux»⁵⁰⁸.** La révision critique de la modernité ne va pas de soi ; elle nécessite un regard critique sur le récit de la modernité et sur certaines distorsions conceptuelles qui occultent la fécondité théorique des pratiques non européennes⁵⁰⁹.

La notion d'espace public dans l'ère de la mondialisation est en mutation continuelle. L'impact de l'émergence de l'islam dans la sphère publique européenne nécessite la révision de la conceptualisation de cette sphère ainsi que celle de la notion de démocratie **«L'équation entre sphère publique et démocratie, un présupposé des sciences sociales, est ici à**

⁵⁰⁶ GÖLE Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Op.cit., p. 75.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*, pp. 75-76.

questionner»⁵¹⁰. La définition habermasienne de l'idéal type de la sphère publique, est en question en tant qu' «**arène où les individus font usage de la raison et exercent leur réflexion critique contre le pouvoir de l'Etat**»⁵¹¹. L'espace public n'est pas synonyme de démocratie. Il ne permet plus l'accès à tous les citoyens, ni une communication rationnelle ou un débat discursif. N. Göle montre les limites de cette conceptualisation, considérant ce présumé invalide pour les sciences sociales ; car «**la sphère publique inclut autant qu'elle exclut : selon l'âge, le sexe, l'éducation**»⁵¹². Le religieux interroge aujourd'hui les présumés, les doxas qui nourrissent la définition habermasienne de l'espace public. C'est à la lumière de ces précisions que nous avons approché la conduite des femmes voilées dans les espaces publics de loisirs en Tunisie.

Les normes de conduite dans l'espace public renvoient à la construction sociale des identités féminines et masculines. Cette construction débute avec la socialisation primaire. Elle se constitue sur la différence entre les deux sexes avec l'apprentissage des traits féminins et des traits masculins. En effet : «**Être homme ou femme est avant tout un "savoir être social"**»⁵¹³. L'appropriation de l'espace s'opère sur fond de rapport inégalitaire. A ce propos, E. Goffman précise : «**Les hommes et les femmes sont « with-then-apart » (ensemble et séparés). Les qualités réciproques du masculin et du féminin se construisent sur des oppositions et des complémentarités symboliques**»⁵¹⁴. La visibilité de la femme tunisienne dans la sphère publique est souvent accompagnée d'agression. La présence féminine dans les lieux publics, considérés comme des « lieux masculins », provoque une tension. L'espace public est perçu comme un espace masculin dans lequel la visibilité des femmes est strictement conditionnée et codifiée.

L'accès de la femme aux lieux publics est jugé, par les hommes, comme une sorte « d'invasion » d'un territoire masculin, une « intrusion » illégitime. La place « naturelle » de la femme ne se conçoit que dans l'espace fermé et contrôlé. Une telle division sexuelle de l'espace est très enracinée dans l'imaginaire collectif des Tunisiens. La rue, en tant que territoire, est un «**espace, c'est aussi un lieu. Il remplace le local et correspond à l'espace**

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ GOFFMAN Erving, *L'arrangement des sexes*, Paris, Éditions La Dispute, 2002, p. 9.

⁵¹⁴ *Ibid.*

socialisé, c'est un espace approprié»⁵¹⁵. Elle est dominée par les hommes. Ces derniers affirment leur pouvoir, réel et symbolique, par le fait de manipuler et de gérer cet espace. Le dehors est perçu comme espace de sociabilité pour les hommes, un repère où se forment les traits de la masculinité. Pour les femmes, elle n'est qu'un lieu de passage. Dès lors, l'accès des femmes à l'espace public instaure une réorganisation des lieux basée sur la proximité des sexes. Ainsi la redéfinition des rôles et des statuts féminins et masculins sur la scène qu'est l'espace commun devient un objet de négociation remettant en cause les rapports de domination.

Selon les auteurs de *Masculins/ féminins : sociologie du genre* : « **La domination exercée sur les filles relève davantage d'une « dimension symbolique**»⁵¹⁶. La société tunisienne instaure des « frontières » pour celles qui se déplacent dans les milieux publics. Toute transgression de ses « bornes » codées et bien définies par les règles sociales est sanctionnée par l'agressivité. Les formes de violence, à l'encontre des femmes, sont multiples : agressions verbales et physiques, réelles et symboliques.

La stigmatisation de la femme tunisienne qui transgresse les lieux masculins est très fréquente, surtout pour celles qui accèdent à des endroits clos comme les restaurants, les bars, les hôtels, les stades de football, etc., ou qui circulent dans la rue de nuit. Les femmes osant ce genre de transgressions sont dites « *m'saybât* », c'est-à-dire sans tuteurs-protecteurs qui les contrôlent. La femme est alors « classée » comme étant « de mauvais genre » ou de « mauvaise conduite ». Ce jugement exclut la femme de toute institution conforme aux normes sociales, et plus particulièrement du cadre familial et du mariage. De telles femmes, mises au banc de la société, ne sont plus à fréquenter, sauf dans la rue ; il ne faut ni les accueillir dans un milieu familial ni les épouser.

La femme investit l'espace de « la modernité » et gagne une visibilité en partageant avec l'homme les lieux mixtes⁵¹⁷. En Tunisie, l'émancipation de la femme et la modernisation de la société sont consécutives à la scolarisation, au travail salarié des femmes et à l'urbanisation. L'espace public s'est trouvé investi par les femmes progressivement. L'histoire

⁵¹⁵ LÉVY Jacques et LUSSAULT Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003.

⁵¹⁶ GUIONNET Christine et NEVEU Erik, *Féminins/Masculins : Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 25.

⁵¹⁷ GÖLE Nilüfer, « L'instantané terroriste », *www.google.fr*; 10 janvier 2008.

des femmes est aussi une histoire sociale, celle de l'arrivée des femmes diplômées, candidates à des postes jusque là détenus par les hommes⁵¹⁸.

Auparavant, les Tunisiennes ne quittaient leur foyer conjugal ou paternel que pour le travail ou pour les études. Désormais, de nouvelles habitudes s'installent : elles sortent pour faire des courses ou pour des activités de loisir ; elles profitent des endroits publics qui leur étaient interdits socialement. Ces nouvelles mœurs donnent plus de visibilité féminine en dehors de l'espace fermé. Après cette première conquête, les jeunes Tunisiennes commencent à investir les lieux les plus masculins de l'espace public : les cafés, les hôtels, les restaurants, les plages, les stades de football, etc. Elles commencent à y accéder sans être obligatoirement accompagnées par des hommes.

La femme tunisienne construit une certaine « familiarité » avec l'espace public suite à son accès au travail, dans les différents secteurs, à la suite de l'augmentation du nombre de diplômées et du fait de son accès à des études supérieures. La circulation des femmes et leur visibilité deviennent plus fréquentes, en termes de nombre et de présence significative. Par conséquent, des femmes de différentes conditions sont aujourd'hui visibles dans la rue. Les femmes ne sont plus enfermées dans l'espace privé. Dès lors, le rapport entre les sexes est devenu plus conflictuel ; la relation dominant/ dominée est remise en question. Le témoignage de l'une des femmes enquêtées confirme cette évolution sur le ton de la déploration : **«On ne peut plus distinguer la femme de bonne conduite de celle qui est de mauvaise conduite ! L'histoire commence à nous dépasser».** (*Ma'âdich t'farraq al-bnayya al-bâhya mi'l-khâyba, al-h'kâya bâch tufrut min ydînâ !*)

Le regard porté sur la jeune fille tunisienne a changé⁵¹⁹. La visibilité de la femme dans les espaces publics et le libre accès à des lieux traditionnellement masculins rendent le contrôle social sur le corps des femmes plus difficile. De surcroît, la mise en valeur de la féminité, par son allure comme par son comportement, brouille l'image de la jeune fille «idéale». Traditionnellement, la jeune fille est appelée à garder sa beauté et son corps comme un trésor réservé pour son futur mari. Elle doit se comporter avec beaucoup de pudeur (*hichma*).

⁵¹⁸ BRANCHE Raphaëlle et VOLDMAN Danièle, « Histoire des femmes, histoire des genres », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, n°75, juin-septembre 2002.

⁵¹⁹ Nous nous permettons de renvoyer à une enquête de terrain que nous avons effectuée dans le grand Tunis pour la réalisation d'un mémoire de Diplôme des Etudes Approfondies portant sur les *Représentations et usages sociaux du corps féminin vierge : la virginité comme norme sociale dans la société tunisienne* » (soutenu en 2006 à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Tunis).

La mixité de l'espace et la proximité des femmes et des hommes ont rendu la sexualité féminine difficile à gérer. Les jeunes filles, mettant à profit les progrès de la chirurgie esthétique qui permet la reconstitution de l'hymen, peuvent échapper au contrôle parental et social. Ces techniques permettent de transgresser le tabou de la virginité qui représente le socle de la domination masculine dans la vie sexuelle et sociale. La norme sociale concernant la virginité fut reproduite à travers des siècles et des générations. Pour cette raison, la possibilité de reconstituer l'hymen et de se « refaire une virginité » représente un sérieux défi pour la structure du système patriarcal. Dans ce cadre, le « retour à la religion », par le biais du port du voile, est, entre autres, un des moyens de sauver ce qui reste de l'autorité masculine, de restaurer la domination masculine et de préserver « l'honneur social » de l'homme. Le rétablissement des codes normatifs relatifs à la pudeur (*hichma*), à l'image de « la fille de bonne famille » (*bint 'âyla*), relève des stratégies destinées à contrôler la femme qu'on ne peut plus exclure l'espace public.

Les femmes voilées **«représentent donc une double rupture du cadre : à la fois contre le cadre des émancipations féminines séculières et contre celui des prescriptions religieuses masculines»⁵²⁰**. L'adoption de l'image de la femme pieuse procède d'une intériorisation des normes sociales et culturelles de la société. En même temps, elle permet d'atténuer le contrôle social interdisant l'accès des femmes à l'espace public.

La femme tunisienne active, à l'intérieur et à l'extérieur du foyer, participe au développement du pays et occupe les mêmes emplois et les mêmes fonctions que l'homme dans tous les domaines. Les femmes et les hommes partagent les mêmes territoires et les mêmes espaces, que ce soit dans le monde professionnel et scolaire, ou dans les lieux de loisirs⁵²¹. La décision de porter le voile ne signifie pas l'abandon du statut acquis par la femme tunisienne. Afficher des signes de religiosité ne signifie pas pour la majorité des Tunisiennes la rupture avec l'espace public, ni l'exclusion de la mixité. Il s'agit plutôt d'un réaménagement de l'espace, de nouvelles configurations d'interactions sociales sur la scène de la vie quotidienne.

Comme nous l'avons déjà dit, l'activité de l'homme se déroule dans la sphère publique, à l'extérieur, alors que la femme exerce ses obligations dans l'espace privé, à

⁵²⁰ GÖLE Nilüfer, « Une affaire de foulard, une affaire de femme ? », in *Turquie européenne, pour une Europe Pluraliste et ambitieuse*, 29 Mai, 2008, Traduit de l'anglais vers le français par Karine Gantin pour resistingwoman.net (article consulté en ligne le 11 novembre 2010 et vérifié le 18 mai 2013).

⁵²¹ BEN ZAKOUR Amel, *Op.cit.*

l'intérieur considéré comme son espace « naturel »⁵²². Elle ne peut en sortir qu'en respectant les normes qui présidaient à l'esprit du « voile traditionnel » qu'était l'exclusion de l'espace public. La femme, dans l'image « traditionnelle », relève de l'intime et du caché ; elle est une propriété réservée à son futur conjoint, elle n'est que « chair conservée » pour lui. Ses marges de liberté et de déplacement sont limitées et ses occupations sont confinées dans l'espace clos et contrôlé de la maison.

L'abandon de l'espace privé par les femmes est consécutif aux conditions objectives qui ont favorisé son accès progressif à l'espace public. Dans ce sens, M. Kerrou considère que **« la visibilité des femmes dans l'espace public est l'une des grandes révolutions symboliques du XXe siècle. C'est dans le monde occidental, européen et américain, que cette révolution s'est opérée, progressivement et inégalement, en relation avec l'industrialisation, l'urbanisation et la scolarisation »**⁵²³.

La ville, en tant qu'espace de sociabilité, est fragmentée et hiérarchisée. L'usage de certains lieux répond aux registres normatifs des groupes qui les fréquentent ou les occupent, temporairement ou de façon continue. En effet les espaces urbains de loisirs sont des lieux ritualisés, codifiés et réglementés. C'est ainsi que les règles sociales aménagent l'espace où se tissent les relations et les interactions sociales entre les individus, les sexes et les groupes.

La visibilité de la femme en ville a progressé dans les pays du Maghreb. Cependant, cette visibilité est toujours conditionnée et limitée dans le temps et dans l'espace. Beaucoup d'écrits relatifs à la question de la présence de la femme dans les espaces publics considèrent qu'elle est la conséquence des mutations que leur société a connues. Les conditions sociales et économiques ont favorisé la sortie progressive de la femme. En Tunisie, mais aussi dans les autres pays du Maghreb, les progrès de la scolarisation de la femme et l'accès au travail salarié ont favorisé une visibilité de plus en plus importante et sans comparaison avec la situation des femmes dans d'autres pays arabo-musulmans.

Dans un article intitulé « espaces de femmes dans les territoires urbains » en Algérie, A. Rouag-Djenidi constate que **« la ségrégation espaces masculins/espaces féminins qui a été prépondérante pendant des siècles en milieu urbain est en train de disparaître »**

⁵²² HESSINI Leïla, « Signification du voile au Maroc ; Tradition, protestation ou libération, femmes, culture et société au Maghreb », in *Afrique Orient*, n°1, 1997, pp. 91-103.

⁵²³ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, *Op.cit.*, p. 79.

progressivement. De nombreux espaces qui, autrefois, étaient réservés aux hommes deviennent actuellement les lieux d'une mixité réelle, et même des espaces féminins»⁵²⁴.

En effet, l'approche qui tranche la vie en société, entre un monde féminin et un monde masculin, et qui divise l'espace entre espace privé / espace public, dedans/ dehors, féminin/ masculin, se décline dans le temps actuel de la société tunisienne et des sociétés maghrébines. Les nuances et la relativité de ce découpage se traduisent par la complexité et le découpage de la variable spatiale, temporelle et corporelle. La mixité et l'insertion des femmes dans la ville répondent aux conditions socio-économiques et démographiques de la société. Au fil du temps, la présence de la femme dans l'espace public s'étend pour intégrer de nouveaux rôles normalisant sa mobilité désormais acceptée et inévitable.

L'investissement par la femme de l'espace public a changé son rapport à l'espace urbain. Il lui a permis d'élargir sa mobilité dans l'espace comme dans le temps. Il s'agit, selon A. Rouag-Djenidi, d'espaces spécifiques à finalité fonctionnelle et pragmatique du point de vue des intérêts de la famille. Les espaces publics **«sont investis par les femmes dans la mesure où ils sont le support d'activités, commerciales ou autres, et non pas comme les hommes, le support de relations. Les femmes se contentent de passer dans la rue et ne s'y arrêtent que pour saluer quelqu'un ou pour acheter quelque chose : la rue garde pour elle un usage marchand, et dans une proportion moindre un rapport de sociabilité»⁵²⁵.**

Quant à H. Gafsi, elle considère que l'espace public est fortement conditionné et dépend de multiples variables. Il est un produit du genre. **« Si les espaces sont le produit du genre, la diversité de situation des espaces « sexués » est grande. Cette diversité tient à une multiplicité de paramètres : la catégorie de ville, le temps de la présence, les caractéristiques d'ordre démographique des populations qui les fréquentent, notamment l'âge et le sexe qui pèsent plus que les critères socio-économiques dans l'accessibilité des espaces. Certains lieux, plus que d'autres, symbolisent dans les villes arabo-musulmanes, Tunis, en l'occurrence, la nature des rapports sociaux de sexe, à savoir les lieux de**

⁵²⁴ ROUAG-DJENIDI Alia, « Espaces de femmes dans les territoires urbains », in *Insaniyat, Revue Algérienne d'Anthropologie et de Sciences Sociales*, N° 22, Octobre-Décembre 2003, pp. 91-92.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 93.

commerce et les équipements publics, la rue et les places, les lieux de promenade et de loisirs»⁵²⁶.

Notre vision de l'espace urbain s'inscrit dans une approche sociologique qui met le focus sur l'usage que font les femmes voilées de différents espaces de loisirs publics, ou communs, tels que les cafés mixtes, les espaces sportifs, les bars-restaurants, les salles de fêtes, les jardins publics. Habituellement, ce type d'espace est considéré comme un territoire masculin, approprié et agencé par les hommes. Ceci se traduit, dans certains cas, par des réactions chargées d'agressivité symbolique à l'égard des femmes qui transgressent les normes sociales. Cela vaut pour les lieux de mixité comme pour les lieux relevant des espaces considérés comme exclusivement masculins.

L'imaginaire collectif des Tunisiennes intériorise l'idée qui considère la femme voilée comme l'exemple de la femme socialement « valorisée » ; celle qui doit être respectée et qui est *respectueuse* de l'ordre moral et social. La femme qui met un foulard en quittant son foyer, est une femme qui met en avant une certaine image sociale, qui montre un certain respect de soi et des règles du jeu de l'espace public. Le voile, quelle que soit sa perception, est un code social qui révèle la prise en considération de la bonne conduite par la femme. À cet égard le voile permet d'accéder et d'investir plus l'espace public et de bénéficier d'une certaine marge de liberté. La femme qui porte le voile a la possibilité de rester plus longtemps en dehors de l'espace privé et de fréquenter plus d'espaces publics.

L'investissement des lieux de loisirs par les femmes voilées, dans les zones urbaines, prend plusieurs sens et pose la question de leur capacité de s'adapter aux changements et de la manière de vivre le corps féminin en ville. Un tel investissement n'est pas sans rapports avec la question des traits socialement valorisés et admis qui accompagnent la présence de la femme en public, à savoir les traits mettant en avant sa conduite sous le regard des personnes qui partagent les mêmes espaces.

I. Les situations de mise en jeu du corps de la femme voilée : l'espace de corporéité

La visibilité de la femme voilée introduit de nouvelles habitudes sociales en rapport avec l'usage des espaces publics de loisirs. Ces habitudes engendrent des interactions

⁵²⁶ GAFSI Henda, « Femmes et hommes dans les espaces publics de Tunis », in « Femmes en ville », *Cahiers du CERES, Série histoire* N°14, 2005, p. 254.

conjuguant des attitudes contradictoires : évitement et recherche de l'autre, agression et tolérance, séduction et rejet, exclusion et intégration, etc. En jouant sur les registres comme la dissimulation et la révélation, et sur les techniques de séduction et de négociation des modes de présence dans l'espace public, le port du voile semble répondre à des exigences de son contexte tout en s'inscrivant dans la modernité. Par ailleurs, les nouveaux modes de voilement montrent comment le corps s'inscrit dans les rapports de pouvoir comme un objet « manipulé » et « manipulant ». Il concrétise l'usage profane de la religion en en changeant la conception et la signification. L'objet voile change de représentations et d'usage selon le contexte et les circonstances. Les nouveaux modèles du voile révèlent une élégance inédite et une grande capacité d'adaptation aux différentes situations. Dans ce sens, M. Kerrou dit : **«En ville, par pure commodité, certaines femmes pressées pour effectuer une course mettent n'importe quel tissu sur la tête et les épaules pour ne pas avoir à arranger leurs cheveux. Tout dépend du contexte même si, en dépit du recours circonstancié à des voiles ordinaires voire à des morceaux de vieille étoffe, l'élégance demeure un souci constant des converties au voile. C'est en ce sens qu'à l'opposé des "voiles traditionnels", les "nouveaux voiles" sont rarement des "chiffons" mais de véritables objets de parure»**⁵²⁷.

La pratique du port du voile suscite une controverse concernant ses significations et ses usages. D'une part, elle permet à la femme une visibilité en public, et, d'autre part, elle établit des entraves aux interactions sociales au nom d'interdits religieux. En effet, l'attitude de la femme voilée combine deux options contradictoires : une visibilité inaperçue et la mise en avant de son corps. Quelles sont les frontières entre l'intime et le spectaculaire en ce qui concerne le rapport au corps ?

La deuxième contradiction se cristallise dans le rapport homme/femme et / ou masculin/ féminin. Le voile a pour objectif la séparation entre les deux sexes, (d'après la littérature). Dans son actualité, le voile permet une « commodité » relative de communication entre les genres dans les lieux publics.

Pour identifier la mise en scène du jeu du corps voilé dans les espaces de loisirs, nous avons retenu trois éléments fondamentaux empruntés à la définition de C. Javeau⁵²⁸ : l'espace,

⁵²⁷ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, *Op.cit.*, p. 53.

⁵²⁸ JAVEAU Claude, *La sociologie de la vie quotidienne*, Paris, PUF, 2005.

le temps et le scénario. Les situations⁵²⁹ identifiées relèvent de la réalité vécue des acteurs que sont le personnage principal et les spectateurs, selon conception de E. Goffman. Dans notre cas, le personnage principal est la femme voilée et les spectateurs sont les autres usagers de l'espace public. Nous avons mené des enquêtes sur le terrain en focalisant notre observation sur les espaces de loisirs comme des espaces de sociabilité et de convivialité.

Nous avons repéré quatre types d'espace de loisirs où l'on a observé et analysé la mise en situation du corps féminin. Les espaces de loisirs choisis sont des espaces clos ou réservés (cafés mixtes, restaurants-bars, hôtels, salles de fêtes), et des espaces ouverts (jardins publics, plages, parcs sportifs pour les amateurs).

En nous appuyant sur la technique de l'observation,⁵³⁰ nous avons cherché à examiner le processus du changement social à travers les pratiques du corps voilé, les manières de gouverner son corps en public par la femme voilée, les modalités de penser et de vivre le corps dans des situations ludiques et dans des espaces choisis.

L'observation de la communication non verbale, ou gestuelle, est cadrée, sur le plan méthodologique et théorique, par l'approche ethnographique privilégiant les détails telle que la précise A. Piette en disant : «**Le mode d'observation gestuelle se focalise non pas sur la culture en général ou l'interaction comme unité d'observation mais sur les gestes des individus en interaction**»⁵³¹.

1. La gestion du corps dans l'espace public

La fréquentation sociale de l'espace obéit à des normes dont certaines concernent les distinctions sexuelles des personnes pouvant y accéder. D'une manière générale, la rue, en tant qu'espace de sociabilité, demeure un espace masculin dans la plupart des pays maghrébins. Cependant, des évolutions sont perceptibles notamment dans les grandes villes et

⁵²⁹ La définition des situations passe par une triple identification, à savoir : celle des partenaires (proche dans l'*Umwelt*, typiques dans la *Mitwelt*) ; celle de leur action *hic* et *nunc* (typifiée ou non) ; celle de leur environnement (le cadre spatio-temporel). Chacun de nous possède dans sa mémoire un répertoire de situations possibles, une espèce de « lexique social » commandant les « parties » à jouer. D'après Claude JAVEAU.

⁵³⁰ Sans nier l'importance de l'observation spontanée, car elle attire l'attention sur plusieurs aspects, réveille l'inspiration et alimente la technicité de voir les détails, notre choix consiste à sélectionner le terrain de recherche afin d'observer le déroulement ordinaire du comportement corporel de l'acteur, sans modifier la mise en scène, ou intervenir dans les événements ou attirer l'attention, tout en nous intégrant dans les interactions sociales avec les observées, en tant qu'individu qui partage avec les autres un espace commun. En observant la réalité sociale dans sa quotidienneté, et l'acteur dans son vécu, nous avons focalisé notre attention sur le corps-signe (corps socialement et culturellement construit et structuré) de la femme voilée pour repérer les manières d'agir en public, dans l'espace de loisirs.

⁵³¹ PIETTE Albert, *Ethnographie de l'action, l'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996, p. 109.

plus particulièrement dans les quartiers d'habitat des couches supérieures et d'intenses activités modernes. Cette évolution est relativisée par certaines études qui mettent l'accent sur le caractère fonctionnel et conditionné par les normes traditionnelles relatives au statut de la femme notamment dans certaines villes de l'intérieur comme celles dont parle A. Rouag-Deniji lorsqu'elle dit : «**La femme conserve avec la rue une relation fonctionnelle, surtout utilitaire, et ne transgresse nulle part le rôle social qui lui est imparti. Cette relation s'inscrit dans l'espace temps déterminé ; la nuit ne verra aucune femme dans les rues**»⁵³².

2. Pourquoi le choix de l'espace de loisirs ?

Le choix des espaces de loisirs se justifie par le fait que ce sont des espaces fréquentés par choix et non par obligation. Ils diffèrent en cela des lieux de travail ou de culte. En outre, la fréquentation de ces espaces offre une grande marge de liberté en ce qu'elle n'est soumise ni à une organisation imposée ni à des formalités soumettant le corps aux contraintes du rituel. Ce constat, relativement juste, n'exclut pas des contraintes liées au port du foulard mais ce sont dans ce cas des contraintes relevant du choix des personnes concernées, même si ce choix peut s'avérer une obligation. Notre objectif est de comprendre les modalités de l'usage des espaces de loisirs par les femmes voilées en termes d'adaptation, de négociation de la norme vestimentaire choisie et des normes sociales relatives à l'organisation de l'espace et aux comportements qu'il convient d'y adopter. :

L'espace public de loisir se modélise selon l'usage et les pratiques de l'acteur social dans cet espace. Le loisir est le temps dont on peut disposer en dehors du travail et de l'activité domestique ; c'est un espace-temps qu'on peut choisir et auquel on peut accéder en dehors des obligations et des contraintes sociales ou religieuses. La conception de loisir diffère d'une femme voilée à une autre, et le choix de l'espace de loisir correspond à la conception propre à chacune.

L'espace commun de loisirs n'est jamais neutre. Il obéit à une catégorisation sociale des lieux en fonction de leur nature (clos ou ouverts, de fréquentation nocturne ou diurne), des usages qui en sont faits et des buts recherchés par les usagers. Le choix des lieux étudiés s'est basé sur leur fréquentation par les différentes catégories de femmes voilées pour observer les comportements vestimentaires de celles-ci, leurs gestuelles et leurs modes d'appropriation de

⁵³² ROUAG-DJENIDI Alia, *Op. cit.*, p. 93.

l'espace. Nous avons retenu certains critères comme le degré de sociabilité dans l'espace de loisirs, le lien social traduit par la mixité et sa densité, l'interaction hommes-femmes.

Les lieux de loisirs offrent plus ou moins de facilités à l'interaction et la communication. Ils permettent aux visiteurs une marge de liberté, loin des contraintes du contrôle social des cadres formels. Les espaces urbains de loisirs permettent, selon les situations, des arrangements concernant les rapports femmes-hommes et une meilleure négociation de l'espace. Selon la symbolique de l'espace et les codes qui le régissent, se mettent en place des logiques de stricte ségrégation, de partage et de mise partielle à l'écart entre les deux sexes.

D'après les femmes voilées, les lieux de loisirs se distinguent par certains critères permettant l'accès ou l'interdiction. La typification renvoie à des perceptions particulières du permis et de l'interdit, du licite et de l'illicite (*halal* et *haram*). La caractérisation morale des lieux se base sur une perception féminine partagée par la majorité des femmes, voilées ou non, de l'espace public.

Le refus, temporaire ou absolu, de la fréquentation de certains espaces par certaines filles voilées, dépend de plusieurs conditions : les formes de sociabilité possibles qu'ils offrent, la réputation de l'endroit, le type de service fourni (consommation ou non de l'alcool, jeux de société, etc.), l'accessibilité, etc. Le refus temporaire de la fréquentation est lié à la qualité de service et à l'ambiance générale de l'endroit. La norme, dans ce cas de figure, est préétablie par les acteurs ; elle consiste à éviter les « endroits à risque » ou jugés de mauvaise réputation.

3. La visibilité des femmes voilées dans les espaces formels : le travail

Dans les lieux du travail, l'affichage progressif des signes de religiosité a commencé de façon timide, prudente avec, souvent, une stratégie de contournement du discours de l'Etat et des règlements prohibant le port de l'habit dit « confessionnel » (*zayy tâ'ifî*) dans les établissements étatiques. Cette interdiction est considérée comme une contrainte et un mépris par la plupart des interviewées. Par le port d'un double foulard - le deuxième, anodin, cachant celui qui a une connotation religieuse-, la femme voilée cherche à éviter la confrontation avec ses supérieurs hiérarchiques.

Le voile porté ainsi cesse d'être un voile « sectaire », comme le perçoit l'idéologie étatique, et devient semblable à celui des grand-mères. Les employées et les étudiantes

remplacent parfois le deuxième foulard par un chapeau, ou un bonnet, à l'entrée des établissements pour les enlever en sortant. Cette stratégie, adoptée par la plupart des interviewées scolarisées ou exerçant des activités salariales, prouve leur capacité de résistance. D'autres ont choisi d'enlever le foulard sur leur lieu de travail et de le remettre en franchissant les frontières de l'espace où ils sont interdits.

Le foulard, ou le « hijâb », tel qu'il est nommé par certaines interviewées, est méprisé dans le milieu du travail. Dès lors, la femme voilée, d'après le récit de certaines interviewées, est appelée à prouver ses capacités par un rendement supérieur pour fermer la porte à toutes sortes de critiques.

Au début de l'insertion des femmes dans le domaine du travail salarié, les postes occupés relevait des métiers dits féminisés comme les professions d'enseignantes, d'infirmières, de médecins, de secrétaires, etc. Par la suite, progressivement, l'activité féminine s'est détachée de la division sexuée du travail. Elle a ainsi prouvé que les métiers dits féminins relèvent d'une conception culturelle patriarcale et n'ont rien à voir avec ce que sa nature la prédispose à faire.

Les nouvelles voilées occupent des activités économiques dites « masculines » comme le travail de monitrice d'autoécole, de chanteuse animatrice des cérémonies de mariage, de gérante d'un café mixte, de serveuse dans les restaurants et les cafés, de vendeuse de légumes, de coiffeuse dans des salons mixtes, de chefs d'entreprises industrielles, commerciales et touristiques, de conductrice de métro et de bus, en plus des métiers considérés comme relevant de ses compétences « naturelles » et traditionnelles (enseignantes, secrétaires, femmes de ménage, sages femmes, couturières, etc.). Le port du voile n'est plus une entrave à l'exercice de n'importe quel métier. Selon les interviewées, au contraire, il valorise la femme et en donne une image positive aux yeux de son entourage professionnel.

La banalisation du voile dans l'espace du travail renvoie à un long parcours. Indépendamment des événements politiques vécus en Tunisie, la « souffrance » racontée par les interviewées, témoignent de leur résistance et de leur capacité à vivre pleinement leur identité féminine et religieuse. Les stratégies de contournement relèvent d'une volonté individuelle et collective de jouir d'une pleine citoyenneté et de la liberté religieuse assumée à travers le port du voile.

II. Perceptions de l'espace public de loisirs

La mise en scène théâtralisée des corps de femmes voilées, témoigne d'une attitude ambiguë et surprenante de la part cette catégorie de femmes généralement considérées comme gardiennes de la pudeur. Cette mise en scène sollicite différentes techniques de mise en valeur du corps et constituent des indicateurs à observer et à analyser pour comprendre les pratiques et les usages sociaux de l'espace. Tout acte est significatif dans le registre culturel des codes sociaux. Le corps voilé, en mouvement et chargé d'émotions et/ ou de frustrations, investit des endroits de loisirs auxquels il adapte son comportement. A ce propos, M. Kerrou remarque : **«L'obsession virile du voile-pudeur n'est pas totalement absente mais, au niveau des pratiques sociales, c'est le corps de la femme voilée qui est théâtralisé selon des modes affirmatifs où l'observateur extérieur est ignorant de "l'arrangement des sexes" par lequel les voilées vivent leur sexualité, la négocient ou l'imposent à des hommes désarmés et déstabilisés par la perte des repères de la société traditionnelle qui a volé en éclats, déjà depuis des décennies, en relation avec l'acculturation et l'occidentalisation»**⁵³³.

Le port du voile, comme norme de conduite, est considéré comme un moyen de protéger la femme du regard de tout homme étranger qui ne lui est pas sexuellement interdit (*muhram*) ; ce serait un frein à leurs désirs. Néanmoins, le partage de l'espace public de loisirs et la mise en avant du corps voilé relativisent ce préjugé très répandu. La mise en jeu du corps par les femmes converties à cette pratique vestimentaire est loin de ce que préconise le vocabulaire religieux ; elle lui est même opposée.

1. La conception du loisir chez les femmes voilées

D'après les témoignages, le choix des endroits de loisirs ou de divertissement dépend de la « réserve » de normes de référence. Les codes sociaux ne sont pas les mêmes pour toutes les femmes voilées. Elles perçoivent différemment le loisir et le temps libre. De même, elles ne gèrent pas de la même façon leur présence dans les lieux de divertissement.

La notion de l'épanouissement relève, chez les femmes voilées, de conceptions contrastées. La perception de la détente renvoie à une vision subjective et intime du temps, de l'espace et du plaisir physique, intellectuel ou psychique. En effet, le cadre de l'activité

⁵³³ KERROU Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Op.cit., p. 52.

ludique, sa fréquence, le temps qui lui est consacré, et la conscience que l'on en a ne sont pas identiques chez les femmes concernées par notre enquête⁵³⁴.

Dans la littérature produite sur la question du genre, les femmes disposent de peu de temps libre consacré aux loisirs. En effet, comparé à l'homme, le temps consacré aux tâches domestiques et au travail à l'extérieur laisse peu de temps libre à la femme, quel que soit son statut matrimonial, familial et social. Certaines interviewées, essentiellement les femmes au foyer, ne consacrent pas de temps aux loisirs en raison de plusieurs contraintes relatives au déplacement, à l'état des moyens de transport, à l'argent dont elles disposent, aux engagements familiaux, etc.

Dans le cadre privé ou dans des espaces publics, le divertissement de la femme tunisienne présente un caractère occasionnel. Certaines femmes voilées refoulent le désir de fréquenter des espaces de loisirs publics et le compensent par des activités réduites, dans des espaces de proximité et des moments furtifs. D'autres, refusent de sacrifier la fréquentation des lieux de loisirs publics qui représente à leurs yeux une occasion pour se divertir et pour profiter pleinement du plaisir de s'adonner à leur loisir préféré.

L'idée de plaisir prend des significations variées selon les représentations et les perceptions que les femmes voilées ont de l'activité de loisir et du temps nécessaire pour le satisfaire. Les interviewées distinguent les pratiques ludiques qu'elles exercent dans l'espace intime et privé, de celles auxquelles elles s'adonnent dans les espaces publics. En même temps, les activités effectuées individuellement ou en groupes ne sont pas vécues et appréciées de la même manière par les femmes interviewées.

Les loisirs sont liés aux attributs sociaux de l'acteur, à son niveau intellectuel, à sa manière d'investir le temps et l'espace de loisirs et à ses moyens socio-économiques.

N. Maud définit le loisir comme étant un « **temps dont on peut disposer en dehors de ses occupations ordinaires** »⁵³⁵. Selon les définitions données par les différentes

⁵³⁴ Par exemple, certaines femmes considèrent qu'elles ne consacrent pas de temps pour leur propre loisir, et reprennent dans un second temps de l'entretien que les fêtes de mariage constituent un moment de convivialité et de loisir important.

⁵³⁵ MAUD Nicolas, « Du divertissement au loisir à Tunis : le cas de la danse », in BECK, Robert. Et MADOEUF, Anna. (Dir.), *Divertissements et loisirs dans les sociétés urbaines à l'époque moderne et contemporaine* (actes d'un colloque portant le même titre organisé à l'Université François-Rabelais de Tours, 15-17 mai 2003. Tours), Presses universitaires François Rabelais, Collection Perspectives historiques ; 12). 2005, p. 13.

interviewées, le « plaisir » est un sentiment personnel de satisfaction physique, intellectuelle ou psychologique ; il répond à un besoin de relaxation et de détente.

Les espaces de loisirs se modélisent selon l'usage de l'acteur social. La représentation sociale de l'espace de loisirs réfère à un double registre : celui des jugements moraux et celui de la division sexuée de l'espace. Ce n'est pas un espace neutre ou un lieu de liberté individuelle et/ ou sociale absolue. Il obéit à la typification des acteurs sociaux selon ce qui a été rappelé plus haut au sujet la réputation de l'endroit (espace jugé comme « bon » ou « mauvais ») de type de fréquentation (la densité de mixité), des services offerts, du niveau socio-économique et socioculturel de la clientèle, etc.

A partir d'une typologie basée sur la distinction entre les valeurs religieuses et les normes sociales, selon les logiques des acteurs sociaux, et sur les interprétations diverses, voire divergentes,⁵³⁶ nous classons les femmes voilées en trois catégories.

L'attitude de l'acteur social relève de trois catégories : « l'innovation » par la transgression des normes, l'adaptation de la réalité qui s'impose à lui aux normes, ou l'adaptation aux conditions de l'espace, pour en tirer profit, sans se poser la question des normes. Ce faisant, l'acteur établit une distance, plus ou moins grande, par rapport au groupe social (groupe qui ne se réduit pas à l'entourage immédiat). La distance ainsi établie dépend des attributs sociaux et du capital socio-économique et culturel de chacun. La définition de la frontière entre « soi » et l' « autre » obéit à l'apport des réseaux qui compte dans le vécu de chacun. Pour la première catégorie qui privilégie les valeurs religieuses par rapport aux habitudes facteurs socioculturels, l'image sociale est pratiquement effacée.

1. Femmes voilée jugeant l'espace de loisirs illicite

Pour cette première catégorie de femmes voilées, la typification de l'espace de loisir se caractérise par le rejet au nom d'interdits moraux et religieux les stigmatisant comme des espaces de perte. La notion de péché revient souvent dans l'attitude de cette catégorie de femmes voilées lorsqu'elles parlent des lieux de loisir. Nous y relevons un double rejet : Le premier concerne la notion « moderne » du loisir, la nature de l'activité et le contenu des produits qui lui sont liés (les films, les pièces de théâtre, les lectures qui ne portent pas sur le Coran et la littérature religieuse, la musique, la télévision, etc.). Le deuxième rejet porte sur l'espace de loisirs lui-même. A ce propos, une jeune femme interrogée explique, son rejet de

⁵³⁶ Nous nous inspirons dans la définition de l'acteur social de l'approche interactionniste de Goffman, essentiellement à son œuvres *La mise en scène de la vie quotidienne*, tomes 1 et 2.

la musique et la raison pour laquelle elle se contente de l'écoute du Coran : « **Le cœur et les oreilles ne peuvent pas accepter les deux, l'oreille qui s'est habituée à la tonalité des paroles de Dieu, ne peut plus écouter quelque chose d'autre comme la musique** »⁵³⁷. Elle justifie son attitude par le plaisir qu'elle dit ressentir, par la sérénité qu'elle dit éprouver ; elle avoue son obsession permanente d'observer scrupuleusement les prescriptions religieuses. Le temps libre doit être consacré à la recherche de ce qui permet la satisfaction de Dieu afin d'assurer la réussite dans la vie éternelle ; au paradis, tous les bons musulmans auront l'occasion de satisfaire leurs besoins et leurs désirs de tous genres.

Le deuxième refus provient de la perception de l'espace public de loisirs comme un espace de perdition, de désordre social ou « *fitna* », de tentation éloignant les musulmans de la conduite morale, du chemin de Dieu et de la vérité. (H) dit à ce propos : « **Les espaces de loisirs sont des espaces de désobéissance (*ma'çiya*), de perdition, d'ignorance. (...). Sans doute, Dieu, tout puissant, nous a interdit de les fréquenter ; Dieu veut nous protéger du libertinage (...)** »⁵³⁸. Cette jeune étudiante appuie son discours par des versets coraniques et des hadiths. Elle considère que les lieux de loisirs sont des lieux d'immoralité qui ne conduisent qu'à des pratiques de désobéissance à la volonté divine, et qui ne mènent qu'à l'enfer promis aux mécréants aveuglés et détournés de la bonne voie. Tout type d'espace de loisirs mixte est supposé inciter le musulman et la musulmane à commettre le *haram* que le diable invente et embellit pour les tenter. Cette conception a poussé cette jeune femme à se détourner de la notion de loisirs, jusque dans ses formes les plus simples qui agrémentent habituellement la vie des Tunisiens, en considérant que ce sont des pratiques étrangères à la tradition prophétique. Cette catégorie de femmes voilées affiche un mépris total vis-à-vis de tout comportement jugé déviant par rapport à leur conception. Toutes les personnes qui n'adoptent pas leur manière de vivre sont à leurs yeux dans l'ignorance (*jahl*), l'égarement (*dhalâl*), contrevenant à la *charia*.

Une jeune fille décrit l'attitude que doit observer une femme obligée de sortir de son foyer et d'aller dans un lieu public pour respecter la volonté divine et la tradition prophétique. Pour illustrer son propos, elle raconte une histoire qu'elle dit véridique de l'époque des Compagnons (*çahâba*) : « **l'un des çahâba a demandé aux femmes d'éviter de marcher au milieu de la rue ; il a recommandé aux bonnes croyantes de ne pas se mélanger avec les**

⁵³⁷ (F) Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, âgée de 29 ans, ingénieure de formation, femme au foyer, résidante au Manar 2, d'une famille aisée.

⁵³⁸ (H) jeune femme, âgée de 30 ans, étudiante en Droit, résidant à la Cité El Khadra, d'une famille pauvre.

hommes en traversant la ville. (...). Eh bien, dit-elle, imagine qu'elles rassaient les murs au point que leur habits se déchiraient à cause de ça !»⁵³⁹ Selon cette jeune fille, la mixité était interdite à l'époque de l'islam de «l'âge d'or». Elle en conclut que la mixité est illicite et doit être interdite pour tous les musulmans, à toute époque. Certaines vont jusqu'à dire que les lieux de travail et d'enseignement doivent être séparés en espaces masculins et espaces féminins. Elles considèrent que la mixité, dans la société contemporaine, a nui aux bonnes mœurs et que la proximité des deux sexes conduit à la perte des repères de la religion.

Toutefois, le refus de la mixité ne signifie pas la négation du plaisir et de l'épanouissement. Les récits relatifs à la vie du prophète offrent des exemples quant aux plaisirs licites auxquels les musulmans, femmes et hommes, ont droit. Nos enquêtées, estimant que le prophète doit être un modèle de conduite pour les musulmans et les non musulmans, le décrivent comme un « bon vivant ». Une jeune lycéenne dit à ce propos: « **On connaît toute la vie de notre seigneur Mohamed, il était un homme idéal dans tous les petits détails de sa vie ; d'ailleurs, il aimait le sport et le plaisir. (...) Sur ce plan, le meilleur des hommes du point de vue de la recherche du plaisir ne peut l'égalier !»**⁵⁴⁰

L'imitation de la tradition prophétique et des compagnons (*ṣahāba*) constitue la seule référence légitime pour la bonne musulmane. L'épanouissement n'est pas interdit en islam, mais il doit être cadré et conforme aux prescriptions rigoureuses de la charia. Le prophète constitue le guide et l'exemple éternel de tous les musulmans à toute époque et sur toute la terre ; le comportement des musulmans, femmes ou hommes, ne doit pas s'écarter des modèles que peut inspirer la *Sīra* du Prophète et de ses compagnons.

En effet, dans le discours de certaines interviewées, ce qu'elles désignent comme les «vrais croyants» sont appelés à suivre «à la lettre» ce qui était raconté sur la vie du prophète, sans modifier ni ignorer le moindre détail. De ce fait, tout type de manifestation culturelle ou artistique est jugé comme illicite. Certains prédicateurs rejettent les activités artistiques, entre autres, tout simplement parce qu'elles ne faisaient pas parti des traditions prophétiques. Les contenus et les formes artistiques sont considérés comme le fait du diable. Selon cette conception, le diable embellit le *haram* aux yeux des personnes de faible foi et les fait dévier du bon chemin, le «chemin du paradis».

⁵³⁹ (M) Jeune fille âgée de 17 ans, lycéenne, d'une famille pauvre, résidant à Cité El-Khadra.

⁵⁴⁰ (M) Jeune fille âgée de 16 ans, lycéenne, d'une famille modeste, résidant à Cité El-Khadra.

La mixité est également refusée en raison de pratiques jugées illicites et immorales dans les lieux de loisirs : la « nudité » dans les plages, ce qui est décrit comme des « scènes amoureuses », etc. En outre, les rencontres, même quand elles sont entre femmes, peuvent être des occasions pour la médisance (*namîma*) et autres occupations contraires aux mœurs que doit observer une « bonne voilée ». Dès lors, elles refusent tout type de communication entre hommes et femmes en dehors des règles prescrites par la charia. Dans ce sens, (F) dit : « **Dieu tout puissant, dans sa grandeur et sa grâce, a consacré à la femme une place supérieure qui la protège et qui protège les autres : son foyer paternel ou conjugal. Personnellement, je ne peux pas fréquenter toutes les femmes. Les conversations entre femmes risquent de provoquer le péché sans qu'elles ne se rendent compte** ».

La présence de la femme dans les lieux mixtes de loisirs est jugée indigne de l'image de la bonne musulmane. Sa circulation dans les espaces publics est considérée comme un facteur de déstabilisation de la société et de la famille. Les femmes qui se permettent de partager ce genre d'espace avec les hommes porteraient atteinte à l'image de l'islam. De ce point de vue, bien qu'elles soient elles-mêmes tunisiennes, nos interviewées disent que les femmes tunisiennes sont « sans foi ni morale » car elles ne font, selon elles, que singer les habitudes occidentales des pays colonisateurs.

Le rejet de la mixité et de toute forme de communication entre les hommes et les femmes est également parfois appuyé par des *hadiths* relatifs aux signes annonciateurs de la fin du monde : La mixité et une « sexualité débridée » compteraient parmi ces signes, disent quelques unes des femmes enquêtées qui se présentent comme ayant pour mission de propager les « vraies » valeurs de la religion. Elles se sentent responsables du salut de la communauté et de sauver l'humanité de « l'ignorance » et de « l'impiété ». Pour elles, la perte des valeurs islamiques est un grave problème préjudiciable à l'ensemble de la *'umma* des musulmans.

Parmi les interviewées, les femmes mariées ne quittent pas leurs maisons seules. Elles sont généralement accompagnées de leur mari ou d'un homme avec lequel elles ne peuvent avoir une relation sexuelle (*muhram* : père, fils, grand-père, oncle, neveu, etc.)⁵⁴¹. Pour (F)⁵⁴², l'accès à l'extérieur de son foyer, ne s'effectue que pour deux raisons : rendre visite à sa

⁵⁴¹ D'après les interviewées, la femme doit demander la permission de son mari ou de son père avant de sortir ; pour elles, c'est une prescription divine.

⁵⁴² Femme mariée, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, résidant à Manar 2, diplômée d'ingénierie et femme au foyer.

famille ou faire des courses. Ses sorties sont toujours organisées en fin de semaine, et selon un rituel précis.⁵⁴³ Elle insiste sur l'idée que l'espace de loisirs est source de toute sorte de *fitna* (tentation ou séduction et désordre s'en suivant) et *zinâ* (coït illicite) par le regard, la voix, le toucher (dans certains cas), l'odorat, voire le bruit des bijoux et des pas. Dès lors, elle préfère, comme beaucoup d'autres, les endroits en plein air. Selon elle, c'est la seule manière d'éviter les contacts rapprochés avec les personnes inconnues et de se prémunir contre le « péché ». Les sorties apaisantes pour l'âme des croyant(e)s ont pour objectif de « **voir le visage de Dieu** », par l'admiration de la nature. Le loisir ne se réalise pas par l'accès à des endroits publics ou à la sociabilité avec les autres. Pour cette femme mariée, les rapports avec autrui et les liens sociaux se limitent aux visites familiales, surtout aux parents, car « **c'est une obligation** » instituée par Dieu. La place « naturelle » de la femme, insiste-t-elle, n'est autre que le foyer de son mari ; c'est là où elle doit rechercher son plaisir et le confort auquel elle a droit. Ses seuls loisirs sont la lecture du Coran et l'apprentissage des enseignements religieux concernant la vie quotidienne. Même si elle est critiquée par sa famille, elle tient à cette attitude car elle est convaincue que c'est « **la voie de Dieu** »⁵⁴⁴. Ses rares sorties sont effectuées avec son époux et son fils. Le choix d'un parc naturel comme celui de Sidi Bou Saïd⁵⁴⁵, est déterminé par la nature du cadre et la population qui le fréquente. Elle dit à ce propos : « **Dans ce lieu, au moins, il y a des espaces verts et les gens n'y sont pas mélangés** ». (F) cherche dans ce genre de cadre le plaisir de son fils qui commence à peine à marcher : « **C'est juste pour lui, dit elle, parce qu'il s'ennuie ; il est toute la semaine enfermé. (...) Il a de l'espace pour marcher un peu ; puis, sur le gazon, il ne risque rien !** » Dans ses sorties, limitées et ritualisées, elle porte toujours le *niqâb*⁵⁴⁶. D'après elle, c'est une obligation religieuse qu'elle doit respecter. Elle ajoute que les sorties des femmes constituent un danger pour la femme et pour les hommes. L'obligation d'être accompagnée par un homme, représente pour (F) un moyen d'éviter tout contact avec un homme inconnu.

⁵⁴³ La visite de la famille se fait généralement le samedi après midi, son mari l'accompagne jusqu'au foyer de ses parents et la récupère avec leur fils, le soir. Le dimanche est consacré à sa petite famille, soit pour faire des courses, soit pour se promener un peu au bord du Lac ou dans les parcs publics. Être accompagnée, toujours, par son mari, est une chose primordiale pour elle, sinon elle ne peut accéder à aucun espace public. Selon elle, la femme ne peut pas adresser la parole à n'importe quel homme.

⁵⁴⁴ Il faut signaler le sentiment de culpabilité qui sous-tend le discours des interviewées. De même, le parcours personnel de chacune est déterminant dans le vocabulaire et la tonalité du discours adopté et l'identité qu'il veut exprimer.

⁵⁴⁵ Jardin public situé dans la banlieue Nord de Tunis.

⁵⁴⁶ Le *niqâb*, tel que le porte notre interviewée, est un habit très ample qui cache le corps entier et ne laisse pas voir ses formes ; il est porté avec un foulard très long qui arrive jusqu'à la taille, et cache la partie supérieure du corps ainsi que le visage. On ne voit que les yeux. Dans certains cas, même les yeux sont couverts par une étoffe noire transparente pour permettre à la femme de voir.

Elle justifie son refus de la mixité par le caractère antinomique, selon elle, de cette pratique par rapport aux normes de l'islam. Elle voit dans la mixité une forme d'incroyance et d'écart par rapport aux enseignements de la charia. La mixité, dit-elle, est un péché : **«Dieu, dans sa sagesse, nous a interdit la mixité»⁵⁴⁷**.

(E)⁵⁴⁸ partage les mêmes opinions que (F) et considère que la fréquentation des hommes est prohibée, sauf en cas de nécessité absolue. Dans la charia, explique-t-elle, le contact avec les hommes étrangers doit être limité et réglementé. Comme la mixité semble être une contrainte, pour elle, (E) refuse la fréquentation des espaces de loisirs, (comme les cafés mixtes, les sites balnéaires, et mêmes les restaurants du jour). Elle dit : **«la fréquentation des cafés me rend mal à l'aise (...). Je ne me sens pas bien au milieu de la fumée du tabac ; d'ailleurs la mixité est interdite. Mais, à la faculté, je suis obligée de partager le même espace avec mes camarades hommes. Je n'ai pas le choix ; je dois terminer mes études. En attendant, je fais tout ce que je peux pour éviter les hommes»**.

Le port du voile est présenté comme un engagement sérieux qu'il faut assumer avec rigueur. Pour certaines, c'est une façon de montrer la bonne image de la religion à travers la conduite idéale de la femme musulmane respectueuse de la volonté divine. Les jeunes voilées surveillent leur conduite pour qu'elle ne s'écarte pas de l'austérité recherchée. C'est ce qui détermine une jeune étudiante enquêtée à éviter tous les espaces de loisir dont la fréquentation serait *« haram »*.

Celles qui se considèrent comme de « vraies » voilées sont plus rigoristes que les autres femmes enquêtées. Elles décrivent leur attitude comme la traduction de leur amour et de leur crainte de Dieu qui doit se refléter dans tous les détails de leurs pratiques. Leur discours est ponctué de versets de *hadiths* relatifs aux châtements divins qui attendent toute conduite s'écartant des normes religieuses prohibant, selon elles, la mixité et la fréquentation des espaces publics de loisirs jugés comme des lieux de perdition. Ainsi, une jeune étudiante affirme : **«Si une femme pratiquante portant le voile n'applique pas les prescriptions telles qu'elles sont, elle sera plus fautive qu'une femme non voilée»⁵⁴⁹**.

⁵⁴⁷ Jeune femme mariée, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée et résidant dans le quartier Manar 2.

⁵⁴⁸ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'un master en sciences de patrimoine, issue d'une famille modeste, résidant à Rades.

⁵⁴⁹ Jeune fille célibataire, âgée de 21 ans, étudiante, issue d'une famille pauvre, résidant à la cité Ettadhamon.

Une jeune lycéenne dit la même chose, avec un ton à la fois indigné et ironique : « **Par Dieu, quelle logique pourrait expliquer l'attitude d'une femme ou une fille engagée (*multazima*) fréquentant des lieux de mécréance (*kufr*) ? Tu penses que Dieu ne nous regarde pas ? Tu penses qu'il va nous pardonner ? Le *harâm* est clair et le *halâl* est clair ! Je suis une fille engagée, et c'est grâce à Dieu (...)** »⁵⁵⁰.

Les femmes voilées avancent toujours des justifications à l'appui du refus de fréquenter la plupart des espaces publics de loisir, surtout ceux de forte densité. Ainsi, une jeune étudiante précise : « **Si j'évite de fréquenter des cafés ou des restaurants, mêmes les plus proches de la faculté, c'est pour éviter tout risque de commettre un péché : Je risque d'entendre des mots qui ne seraient pas convenables, d'être touchée par quelqu'un, même par inattention (...). En plus, il y a les jeux de cartes (...) Que Dieu nous pardonne tout ce qu'on a pu faire auparavant !** »⁵⁵¹

Le comportement adopté par ces jeunes voilées s'inspire du modèle « des mères des croyants », (*'umahât al mu'minîn*), les épouses du Prophète, qu'elles disent vouloir imiter. Dès lors, leur vie en société est marquée par la prudence et la vigilance permanente pour éviter tout écart par rapport au modèle ainsi rappelé. La prise de distance avec les autres femmes est justifiée par l'ignorance ou l'absence de culture religieuse de ces dernières. De même, le rapport avec les hommes est basé sur une stratégie qui consiste à limiter les contacts et à se prémunir contre toutes tentations. La pudeur et la chasteté constituent la grammaire de la communication avec les hommes. En outre, l'objectif de ces jeunes est d'éviter tout type de séduction entre les sexes.

Pour cette catégorie de femmes voilées, même la participation à une fête de mariage et la fréquentation du *hammam* sont interdites, car dans ces lieux on peut être exposé au *zinâ*, au sens étendu que nous avons rappelé plus haut, et au péché. Ainsi, le *hammam*, en tant qu'espace de sociabilité et lieu de rencontres, est considéré comme un espace de désordre social. La nudité, même entre femmes, peut provoquer la tentation : une femme peut admirer ou observer le corps d'une femme nue dans le *hammam* pour le décrire à un homme, (qui peut être son mari ou son frère). Le corps ainsi décrit par une femme peut provoquer le désir sexuel de l'homme et le conduire à commettre un péché. Cette description peut le conduire à

⁵⁵⁰ Jeune fille, âgée de 17 ans, d'une famille modeste, célibataire, lycéenne (en sixième année du secondaire) ; résidant à la cité El-Khadra et a commencé à porter le *niqâb* après le 14 janvier 2011.

⁵⁵¹ Jeune fille, célibataire, âgée de 21 ans, étudiante, issue d'une famille pauvre, résidant à la cité Ettadhamon.

imaginer le corps de cette femme dans des postures aiguisant son appétit sexuel, à fantasmer, et donc à se détourner de l'obéissance à Dieu ou de son travail. C'est ainsi, disent-elles, que le musulman peut commettre une *faute* morale. C'est pour ces raisons que le corps de la femme ne doit pas être exposé à la nudité devant n'importe quelle personne. Cette conception est fondée sur la notion de *'awra*, partie du corps qui ne doit pas être exposée à la vue pour éviter la tentation et la *fitna* que certains vont jusqu'à étendre à la voix, au parfum et au son des pas de la femme⁵⁵².

Les valeurs religieuses sont considérées comme des normes devant encadrer la vie quotidienne. Elles doivent se traduire dans le détail de tous les faits et gestes de tout musulman appelé à appliquer la *charia* telle que la définissent les théologiens (*fuqahâ'*), les prédicateurs et autres auteurs de *fatâwâ* à propos de la conduite de la femme musulmane. C'est sur ce genre de références qu'elles fondent l'interdiction de la mixité, même si elles admettent qu'il est possible de l'admettre par nécessité, notamment lorsque le contexte social ne permet pas de s'y soustraire. Il en est de même pour d'autres règles et prescriptions religieuses que les circonstances nous obligent à transgresser. Parmi les contraintes invoquées, l'obligation d'étudier ou de travailler est souvent avancée pour expliquer l'acceptation forcée de la mixité.

Le discours des interviewées est marqué par un ton grave et par l'usage du lexique de l'arabe classique dans un souci de rester proche de la langue du Coran et du prophète qualifiée de « langue pure » de l'islam et des vrais musulmans. L'impact des chaînes religieuses,⁵⁵³ et du discours des prédicateurs est manifeste dans les propos stéréotypés et la langue de bois des interviewées.

L'accès à l'espace public, surtout lorsqu'il s'agit d'espaces mixtes, doit être, selon cette catégorie de femmes voilées, strictement soumis aux règles de loi dite religieuse identifiée à la *charia*. L'accès des femmes aux espaces publics n'est concevable qu'en termes de nécessité. Ainsi, la mixité est présentée comme un interdit qu'on ne peut transgresser que

⁵⁵² Voir à propos de cette notion, F. Mernissi, *Sexe, idéologie et islam*, Paris, Tierce, 1983, et A. Bouhdiba, *La sexualité en islam*, Paris, PUF, 1979. Selon cette conception, le lien social doit se limiter au cadre familial où la femme musulmane est appelée à conformer leur conduite aux prescriptions religieuses que ce soit ses relations sociales, son usage de l'espace, son comportement vestimentaire ou dans le rapport à son corps.

⁵⁵³ L'écart pris par ces femmes vis-à-vis des modèles les plus courants du point de vue du choix de langue linguistique (arabe classique plutôt que le dialectal), esthétique (renoncement au maquillage et à tout ce qui valorise le corps) et de conduite (tranchant avec les habitudes de communication avec l'entourage) définit leur identité qu'elles tiennent à afficher à travers leur manière de se présenter.

sous l'effet d'une contrainte sociale. Par conséquent, dans une société où la mixité est générale, les sorties doivent être justifiées et des modèles de conduite pour les femmes sont préconisés afin de préserver le corps féminin contre toutes les tentations auxquelles il est exposé du fait de sa fréquentation inévitable des espaces publics.

Cette catégorie de femme se réclame d'une vision conservatrice et orthodoxe de la religion. Elle considère que la femme musulmane, comme tout musulman, est porteuse d'un message à transmettre. Cette image communiquée à « l'autre », musulman et non musulman, vise à donner l'exemple du comportement qui garantirait le salut individuel et collectif conformément à l'enseignement de la *charia*. Ces femmes voilées essaient de convaincre les autres de se comporter comme elles, selon l'un des *hadiths* attribués au Prophète précisant qu'il n'y a pas de religion sans « conseil » (*al-dîn al-naçîha*)⁵⁵⁴. C'est le but de la prédication et de l'exhortation d'autres femmes à « craindre Dieu », à respecter sa volonté et à respecter les obligations qu'il a instituées afin qu'elles puissent rejoindre celles qui ont connu la paix et la sérénité et ont pris la voie qui mène au paradis.

Selon l'expression d'H.S. Becker,⁵⁵⁵ elles jouent le rôle de « promoteurs de la morale »⁵⁵⁶. Certaines interviewées insistent sur la nécessité de l'expérience pour comprendre la signification, la portée et l'importance de ce qu'elles prêchent. C'est là une caractéristique commune à toutes les formes de prosélytisme pariant sur l'émotionnel, l'expérience individuelle vécue, les sentiments de confort psychologique et d'estime de soi, etc.⁵⁵⁷.

Même si les femmes voilées de cette catégorie accèdent à certains espaces publics, et admettent la mixité, leur présence dans ces espaces est codifiée. Elles doivent se conformer aux règles de « bonne conduite », selon une conception préconisant, entre autres, le port d'un habit ample couvrant tout le corps, un foulard qui cache la chevelure et, partiellement, le

⁵⁵⁴ Dans le sens où le croyant a pour devoir de « recommander de faire le bien et de s'abstenir de faire le mal (*al'amr bi'l-m'rûf w'al-nah 'an al-munkar*), ce qui implique le droit de juger et d'intervenir dans les affaires des autres pour leur rappeler ce que Dieu a prescrit afin qu'ils soient dans le droit chemin assurant le salut dans ce monde et dans la vie éternelle ».

⁵⁵⁵ BECKER H.S., *Outsiders : Etudes de sociologie de la déviance*, J-P. BRIAD et J-M. CHAPOULIE (trad.) Paris, Editions A-M Métailié, 1985.

⁵⁵⁶ Au cours de la réalisation de l'enquête, l'une des interviewées a tenté de nous convaincre de porter le voile.

⁵⁵⁷ Notons que si l'arrière plan est pratiquement le même, le parcours personnel de l'individu est déterminant dans le choix du voile qu'elle a décidé d'adopter. Par exemple : les femmes mariées sont les plus portées vers les modèles les plus « orthodoxes ». Il ne faut pas oublier, dans ce cas, le rôle de l'homme qui est souvent décisif pour les mariées comme pour les fiancées. Les plus religieuses sont des épouses ou des sœurs d'hommes affichant une religiosité agressive.

visage, voire un *niqâb*, une gestuelle qui réduit au maximum les mouvements du corps, ainsi que le contrôle de la voix en parlant avec une voix très basse ou en gardant le silence. Elles adoptent une stratégie d'évitement limitant au maximum les contacts directs avec les hommes : elles n'adressent pas la parole à un homme, évitent de s'asseoir à côté de lui ou de se situer dans son champ visuel. Même si certaines dérogent parfois ⁵⁵⁸ à la règle interdisant toute communication avec des hommes qui ne font pas partie de la catégorie *muhram*, elles considèrent que le discours ne doit pas dépasser « les limites de la pudeur ».

Les espaces urbains de loisirs sont doublement refusés et rejetés. En premier lieu, la femme voilée considère que ce sont des espaces masculins où la mixité constitue un tabou. En deuxième lieu, ils sont perçus comme des lieux où les interdits religieux sont transgressés, où on est exposé à la *fitna*, et, par conséquent, des espaces dangereux pour l'ordre social. À l'encontre des habitudes sociales de la génération des parents, cette logique de pensée revendique la réduction de la mobilité de la femme allant jusqu'à voir dans une telle restriction un moyen pour garantir le respect de la femme dans son intégrité physique et morale. La moralisation de la conduite de la femme en public n'est qu'un élément, parmi d'autres, de la moralisation de l'ensemble de la société pour réaliser un projet sociétal actualisant la société idéale présentée comme celle de la génération fondatrice de l'islam, de l'époque du Prophète.

2. Femmes voilées et mixité : le voile comme régulateur des tensions

La deuxième catégorie de femmes voilées⁵⁵⁹ considère que l'accès à l'espace public, la fréquentation des lieux de loisirs, le contact quotidien avec les hommes sont des réalités sociales avec lesquelles il faut composer et auxquelles il faut s'adapter⁵⁶⁰. Les conduites relèvent de deux registres qui, d'après elles, se complètent et ne se contredisent pas : le

⁵⁵⁸ C'est une logique qui considère que le musulman peut faire des choses interdites, mais seulement s'il y est contraint.

⁵⁵⁹ Cette catégorie de femmes distingue la morale religieuse et les normes sociales à l'œuvre dans la réalité avec laquelle il faut composer. Le voile dans ce cas est plus communicatif et participatif ; il est plus personnel. En d'autres termes, l'acteur adopte une stratégie de distinction entre les valeurs religieuses et les normes sociales, selon ses intérêts et les situations dans lesquelles la convertie au voile se trouve. La logique de l'acteur social est d'incorporer la religiosité dans le rapport individuel à la divinité. Elles refusent en quelque sorte les critiques, pour ou contre le voile, comme une menace pour la liberté individuelle. En effet cette catégorie de femme essaye de monter une nouvelle image sur l'islam et de la femme musulmane loin des stéréotypes. Elle montre une certaine tolérance par rapport à celle qui n'est pas voilée. Cette catégorie comprend plus de femmes instruites.

⁵⁶⁰ Catégorie deux ; type de conduite et de logique de pensée-métisse entre la norme sociale, dans le sens d'habitudes sociales et valeur religieuse, dans le sens de ce qui est *halal* et ce qui est *haram* ; ainsi la prise en considération du statut social et la logique de chaque situation.

registre normatif culturel et social, et le registre religieux. Être visible dans les espaces communs ne signifie pas «laisser la religion de côté ». Admettre une visibilité dans certains espaces de loisirs ne signifie pas qu'on autorise tout type de fréquentation d'espace ou une libéralisation sans bornes du comportement. La distribution de l'espace, la mixité des lieux publics de loisirs et la visibilité de la femme dans ces espaces sont admises mais soumises à des conditions.

La perception de l'espace se réfère à une typification des endroits basée sur des jugements de valeur et une classification sociale⁵⁶¹ distinguant entre espaces « fréquentables » et espaces qui ne le sont pas, espaces dignes des femmes de bonnes familles et espaces où on peut rencontrer n'importe qui, etc. Chaque lieu de loisir est valorisé socialement, selon l'usage qu'en ont les visiteurs. Certains lieux sont désertés en raison de leur caractère masculin, et d'autres sont évités pour des raisons religieuses. Certaines voilées jugent les endroits publics mal famés, « sales » (*muwasskha*), où se mêlent les meilleurs et les pires (*m'khalta*). Ces jugements se fondent sur des critères sociaux (quelles catégories sociales fréquentent quels endroits ?), comme sur les comportements des usagers, le type d'interactions sociales possibles, les services offerts, leur qualité et leurs prix. A. Rouag-Djenid précise à cet égard : «**Le rapport de la femme à l'espace [demeure] fortement balisé, réglementé. C'est un rapport discipliné, orienté par l'esprit de la tradition**»⁵⁶².

Dans une perception étendue, la rue c'est le dehors, l'extérieur, le monde ouvert. Elle s'oppose à l'intime, au privé, au-dedans. Elle n'est pas répartie d'une manière statique. La rue a longtemps été considérée comme un « **lieu masculin de reproduction des normes du groupe et d'investissement de valeurs morales, la rue est encore pour les Tunisoises l'espace de l'« Autre » dont l'usage exige une conduite bien définie** »⁵⁶³. Toutefois, elle est aussi un lieu d'hybridation et de croisement, un carrefour qui réunit, sans les confondre, toutes les catégories sociales et les différents groupes d'âge, des gens de conditions et de cultures variées. La présence des femmes dans la rue, comme dans les autres espaces publics de la ville, est limitée à des endroits et à des moments déterminés. Les fonctions d'un espace

⁵⁶¹ Cette classification répond à plusieurs critères tels que : 1/ la réputation de l'espace : « bonne », ou « mauvaise ». 2/ la fréquentation, la densité de la mixité. 3/ le produit commercialisé ; ce qu'on consomme (présence d'alcool ou non). 4/ le niveau socio-culturel et/ou socio-économique des usagers.

⁵⁶² ROUAG-DJENIDI Alia, *Op.cit.*, p. 93.

⁵⁶³ GAFSI Henda, *Op.cit.*, p. 254.

pouvant changer selon les saisons, les jours et les moments, la présence des femmes est tributaire de ces changements.

En tant qu'espace extérieur au-delà des frontières de l'intime, les « **espaces extérieurs ne sont pas réellement appropriés par les femmes dans la mesure où elles n'y ont pas de véritable liberté : elles restent soumises dans ces espaces à des contraintes liées au moule culturel qui leur impose des conduites particulières, visant à montrer qu'elles sont femmes et qu'elles respectent leur statut de femmes** »⁵⁶⁴. En effet, selon les interviewées, la femme doit faire preuve de « bonne conduite ». Les voilées de cette catégorie sont soucieuses de leur image et des jugements portés sur leur conduite sociale en public. « **Les rues demeurent pour les femmes des lieux physiques avant tout, alors qu'elles sont pour les hommes des formes urbaines fonctionnant comme des repères identitaires masculins, où la présence de la femme est considérée comme une intrusion, plus au moins tolérable. On est encore loin de l'appropriation individuelle de la rue par les femmes car ceci nécessite au préalable une appropriation collective** »⁵⁶⁵.

D'après les femmes voilées de cette catégorie, la présence de la femme en public est perçue comme une aventure risquée en dehors de son territoire. Dès lors, elle doit respecter les règles du jeu de sa visibilité dans cet espace qui n'est pas censé être le sien. Elle est responsable de ce qui peut arriver à l'ordre social et aux règles régissant les rapports entre les genres. Sa conduite est soumise au regard et au jugement des autres, surtout de l'homme, mais aussi des femmes qui ont peur des répercussions de sa conduite sur l'image de l'ensemble des femmes. Le témoignage d'une jeune fille confirme ce souci : « **Il faut que la femme soit respectueuse et sage dans la rue. Je déteste les filles frivoles, sous prétexte qu'il faut être décontractée et spontanée. (...) Dans la rue, il n'y a pas de place pour la spontanéité ou la bonne foi ; car les autres sont là pour juger !** »⁵⁶⁶

Le regard de l'Autre, qu'il soit homme ou femme, influence le comportement de la jeune tunisienne voilée. Celle-ci est appelée à contrôler sa posture et ses mouvements ; elle ne peut pas se permettre d'avoir n'importe quelle conduite. Certaines postures sont considérées comme provocantes et ont des connotations sexuelles. A ce propos, une jeune architecte dit :

⁵⁶⁴ ROUAG-DJENIDI Alia, *Ibid.*, pp. 93-94.

⁵⁶⁵ COUTRAS Jacqueline, *Crise urbaine et espaces sexués*, Armand Colin, Paris, 1996, p. 20.

⁵⁶⁶ Jeune fille, âgée de 27 ans, titulaire d'une licence en gestion des entreprises, animatrice dans un jardin d'enfant, issue d'une famille modeste, résidant à Bab Souika.

«Je vois des femmes qui me choquent dans la rue. J'ai vu des femmes qui adoptent des postures provocantes ! Comme c'est le cas de la femme qui a osé se baisser de cette façon dans la rue. (Elle nous montre la position accroupie qui expose les fesses de la femme en question). Quelqu'un est passé et n'a pas hésité à lui mettre la main aux fesses ! Il en de même pour les femmes qui marchent en se déhanchant ; on dirait qu'elles dansent !»⁵⁶⁷

Le rapport des femmes à l'espace doit se conformer à un modèle d'attitude prédéfini et réglementé. La jeune femme est censée prouver sa chasteté. Son rapport à l'espace doit tenir de la dimension religieuse tout en témoignant de sa modernité. En effet, la conduite de ces jeunes voilées doit démontrer leur capacité à être musulmanes et modernes. Elles doivent concilier les deux registres qui leur donnent l'avantage de profiter de la libre circulation et tout en étant considérée comme ayant une conduite religieuse du simple fait qu'elles portent une tenue dite de piété. En effet, elles se distinguent des femmes considérées comme « trop libérées » et/ ou de « mauvaise conduite ». En même temps, elles résistent et défendent leur présence dans l'espace comme acquis auquel elles refusent de renoncer.

La sociabilité des célibataires dans l'espace de loisirs est plus fréquente dans les milieux mixtes. Cette catégorie garde, après le port du voile, une certaine « fidélité » et un attachement à la pratique des loisirs dans les espaces publics considérés comme lieux de convivialité. Elles refusent cependant de fréquenter certains espaces de mauvaise réputation, « trop » masculinisés, et « indignes » de la fille ou la femme de bonne famille. Une femme qui ose aller dans ce genre d'espaces est dite « souillée », de mauvaise conduite, dérogeant aux normes de la « pudeur » qui doivent commander la manière d'être en public d'une femme qui se respecte. Le choix de l'espace public de loisirs mixte obéit à une vision subjective instable et variant d'une femme voilée à l'autre, et de la perception sociale de ces espaces selon qu'ils sont considérés comme valorisants ou dévalorisants pour les femmes qui les fréquentent

Les femmes voilées évitent la fréquentation de certains cafés mixtes où des femmes se permettent de fumer ou d'avoir des relations avec les hommes et sont jugées « impudiques » ou trop osées. Ainsi, (S) préfère se rendre dans des cafés où les consommations sont beaucoup plus chères et éloignés de sa résidence plutôt que de fréquenter un milieu où certaines femmes ne respectent pas la « conduite féminine » conforme à ce qui est socialement admis dans ce genre d'espace. Elle dit : « **Actuellement, il y a beaucoup d'abus, les filles exagèrent ! (...)**

⁵⁶⁷ Jeune fille, âgée de 34 ans, doctorante, architecte de formation, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier les Berges du Lac.

J'ai été surprise par le comportement des filles ! (...) Dans un café du Bardo, le seul café qui est proche de chez moi, il y avait des filles qui font honte aux femmes ! (...) Qu'est-ce que ça veut dire une fille qui garde sa cigarette jusqu'à l'entrée du café? (...). Franchement, c'est inadmissible !»

La manière qu'ont beaucoup de femmes de se présenter en public représente pour certaines voilées une source d'étonnement et de préoccupation. Certains actes sont considérés comme nuisibles pour l'image de la femme moderne. L'usage des espaces mixtes doit, selon les femmes voilées qui les fréquentent, s'accompagner d'une attitude de réserve pour éviter toute provocation. Une femme qui fume est, par exemple, très mal vue. Les mouvements et les comportements qui ressemblent à ceux des hommes sont très mal acceptés par les jeunes voilées. La façon de partager l'espace public doit respecter certaines conditions, celles qui correspondent à la conduite de la fille ou de la femme de « bonne famille ». On peut à cet égard parler, au sujet de la présence des femmes dans les espaces publics, d'une « visibilité conditionnée ». Une jeune fille remarque à ce sujet : « **Parfois, tu trouves des filles qui sont de très bonnes familles mais, malheureusement, elles ont une mauvaise réputation à cause de leur comportement qui n'est pas correct. Elles se permettent d'avoir des relations avec n'importe qui, ou bien de fréquenter des endroits mal réputés (...) Il y a plein de cafés mal famés à Tunis**»⁵⁶⁸.

La communication corporelle féminine, par le paraître et la gestuelle, est un langage très significatif : la manière de se présenter et de se comporter peut être perçue comme un jeu de séduction et donner lieu à des jugements favorables ou défavorables. Certaines jeunes voilées plaident pour une présence sereine, apaisante et pudique, de la femme en public. Selon elles, la femme doit maîtriser ses gestes, contrôler sa conduite de façon à avoir une présence discrète

Le témoignage suivant illustre ce souci : « **La femme ne doit pas marcher en se déhanchant comme si elle dansait dans la rue ! (...) Lorsqu'elle porte un habit très sexy (sourire), par exemple, les gens font attention à son habit, aux positions de son corps, à sa manière de marcher, à son langage, à sa voix si elle parle, etc.**»⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸ Jeune femme, mariée, âgée de 30 ans, titulaire d'un master en droit, cadre supérieure dans un établissement étatique, issue d'une famille aisée, résidant à El Manzah.

⁵⁶⁹ Jeune fille, âgée de 34 ans, doctorante, architecte de formation, issue d'une famille aisée, résidant dans le quartier les Berges du Lac.

Une autre exprime son souci de moraliser la visibilité publique de la femme dans les lieux mixtes. « **Au café d'El Manar, j'ai croisé une femme qui m'a fait honte. (...) Imagine ! Elle avait sa cigarette à la main et rigolait ; son attitude attirait l'attention de tout le monde ! Elle portait un haut qui montrait tout ! La moitié de sa poitrine était exposée ! C'était une gamine qui n'avait pas plus de 17 ans !** »⁵⁷⁰

La présence des femmes dans les cafés est une nouvelle habitude sociale qui favorise le progrès de la mixité et sa banalisation, d'un côté, et la tendance à vouloir soumettre la conduite des femmes à un contrôle moral par la condamnation de certaines conduites considérées comme indignes de la femme, de l'autre. Le comportement des femmes dans les espaces publics de loisir est exposé au jugement en référence à des normes qu'elle est censée devoir respecter pour éviter la stigmatisation comme femme de « mauvaise conduite ».

Les jeunes femmes voilées faisant partie de cette deuxième catégorie considèrent que les lieux mixtes ne sont pas des lieux interdits aux femmes. Néanmoins, elles refusent de fréquenter certains espaces comme les bars-restaurants, les stades de football, les cafés où la clientèle est essentiellement masculine. Elles jugent ces lieux comme « vulgaires » et dévalorisant pour les femmes. La visibilité de la femme dans les espaces publics de loisir est admise à condition qu'elle ne transgresse pas les codes sociaux.

Les cafés sont des lieux d'affirmation de l'individualisme. Cependant, le contrôle social exercé sur les femmes dans ces espaces demeure intense. L'autocontrôle se manifeste par la stigmatisation de certains modèles de conduite par les femmes elles-mêmes. La volonté de moraliser la visibilité féminine dans les espaces publics traduit une aspiration à maintenir le pouvoir des hommes dans les lieux devenus mixtes en les régissant selon une conception masculine.

3. Femmes voilées ayant un usage libéré de l'espace public de loisirs

La troisième catégorie concerne les femmes voilées qui affichent une attitude « libérée » du point de vue de leur manière de se représenter le corps (la signification du corps de la femme, de la religion et du voile), de leurs pratiques corporelles (la présentation esthétique du voile) et de l'usage des espaces de loisirs. La première caractéristique de cette catégorie se conjugue par leur distinction entre pratiques profanes et pratiques religieuses.

⁵⁷⁰ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences sociales, responsable commerciale dans une entreprise privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

Comme pour toutes les femmes voilées, porter le voile, pour cette catégorie, se veut une manifestation de conviction religieuse. En revanche, elle révèle une autre logique, puisque les femmes de cette catégorie refusent tout jugement moral porté sur leur comportement en public. Leur tenue vestimentaire et leur comportement sont considérés comme une affaire privée. Elles refusent les critiques des femmes voilées ou non voilées. Le port du voile est perçu comme une pratique « individuelle » liée au rapport personnel à la religion et non aux conduites sociales de la femme.

La mise en scène du corps dans les espaces publics de loisirs et l'épanouissement dépendent de la « réserve » de normes dans laquelle puise l'acteur. Dans certains cas, cette façon de pratiquer le port du voile est en rupture avec les traditions familiales et l'entourage social conservateur. Par ailleurs, le comportement de ce type de femmes voilées s'adapte parfaitement à l'usage de l'espace public et à la mise en valeur du corps dans ce genre d'espace. Généralement, ces femmes sont d'un milieu « moderne ».

L'espace public est perçu comme espace commun aux deux sexes. La présence de la femme dans tout type d'espace est considérée comme un droit acquis. Dès lors, certaines interviewées voilées ne se privent pas de fréquenter les endroits dits masculins comme les stades de football, les restaurants-bars, etc. Néanmoins, certaines interviewées n'assument pas leur visibilité et échappent au regard de leur entourage proche. D'autres considèrent que l'accès à certains endroits est conditionné par la présence d'un homme « accompagnateur » comme le conjoint ou le frère.

Chapitre II : Messages communiqués selon les espaces de loisir et les types des voiles portés

Dans l'espace public de loisir, le port du voile définit celle qui le porte et la distingue des autres. En conséquence, « porter le voile » est défini à la fois par celle qui le porte et celui ou celle qui la perçoit. Dès lors, nous sommes en face de la rencontre de deux perceptions, identiques ou différentes, qui par le jeu de combinaison des deux regards, offre des significations diverses jouant sur les symboliques dans les différents espaces de la vie comme dans les espaces de loisir.

Notre approche tient compte de la diversité des espaces, clos (publics ou réservés) ou ouverts, et de la négociation du territoire avec les hommes comme avec les femmes non

voilées. Les espaces de loisirs investis par les femmes voilées révèlent le jeu d'intégration et d'exclusion de cette catégorie par rapport à l'espace public.

I Espaces clos et réservés

Nous avons constaté que la femme voilée est présente dans les différents types d'espace de loisirs mais avec une densité variable. Comment la femme voilée se comporte-t-elle dans les espaces communs de loisirs et quel est l'impact de ses pratiques sur l'aménagement de l'espace ?

Dans la pratique de l'enquête de terrain, plusieurs démarches sont adoptées pour repérer notre population cible. Le regard de l'enquêteur fait partie du jeu. Il doit être discret et ne doit pas laisser de côté l'ambiance générale de l'endroit, le décor, la répartition de l'espace, etc. Après le repérage du lieu, le regard porte sur les personnes, hommes et femmes, leurs allures, leurs comportements et leur façon de s'habiller. L'interaction entre les hommes et les femmes est déterminante dans le choix de l'endroit. De même, l'attention porte sur la conduite des personnes dans l'espace fréquenté, le temps passé et les heures de fréquentation, les services offerts, la ou les personnes en compagnie de la femme voilée à interviewer.

La posture du corps en public est importante pour comprendre les stratégies de l'acteur social et sa manière de gérer son corps en société. L'image de la femme voilée est envisagée comme une production sociale du corps-spectacle ; elle représente une *corporéité modale* (c'est-à-dire un ensemble déterminé de traits valorisés) inscrite dans le registre normatif de la société. Au delà de l'opposition entre modernité et tradition, le paysage de la ville de Tunis témoigne d'une nouvelle configuration de négociation de l'espace et de sociabilité de la femme voilée. La mise en scène théâtralisée de la femme voilée s'inscrit dans le réaménagement des rapports entre le privé et le public⁵⁷¹. Porter le voile, au-delà de la dimension religieuse, révèle la capacité de cette catégorie de femmes à franchir le seuil des endroits les plus masculinisés. Le voile-vêtement⁵⁷² révèle, en tant que langage et signe de normalisation de l'image de la femme qui s'affiche comme musulmane, une nouvelle distribution de l'espace entre les hommes et les femmes et l'interaction sociale genrée qui en

⁵⁷¹ GÖLE Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », in *les sciences sociales en mutation*, Paris, Sciences humaines, 2007, p. 424.

⁵⁷² DEPAULE Jean-Charles, *Op. cit.*

résulte. L'analyse des situations (à partir de l'espace, du temps et du scénario),⁵⁷³ permet de repérer les mutations qui ont touché les représentations sociales de ces espaces, en tant qu'espaces masculinisés, ainsi que les représentations sociales liées aux significations du voile, au statut et à la figure de la femme voilée.⁵⁷⁴

1. Les salles de fête

1.1 L'espace de sociabilité familial : le cas de figure des salles de fêtes

En Tunisie, dans les zones urbaines, les salles de fêtes sont considérées comme un espace social « familial ». L'accès est possible à tout type de personne et à toutes les catégories sociales. Cependant, choisir une salle couverte ou en plein air, pour célébrer le mariage, révèle une stratégie familiale. Nous pouvons citer trois exemples observés pour illustrer l'aménagement des salles de fêtes, selon la perception religieuse et profane de l'espace, indépendamment du niveau socio-économique.

Dans les cérémonies de mariage, où la mixité est souvent la règle, les femmes sont invitées à danser. Dès lors, la « **séduction s'opère directement entre les hommes et les femmes, même si c'est parfois de manière très subtile. Il s'agit de rendre compte de ce phénomène qui s'inscrit dans l'évolution récente des rapports de genre** »⁵⁷⁵.

L'aménagement de salle de fête, en tant que lieu de sociabilité et de festivité familiale, dépend de l'architecture, de l'étendue et de la configuration de l'espace. En été, la mixité est plus courante, surtout en espace ouvert. De même, la mise en scène et le déroulement de la cérémonie sont pris en compte dans l'aménagement de la salle. Le déplacement des femmes voilées fait partie de la mise en scène. L'interaction sociale pendant le déroulement de la cérémonie, détermine la conduite des acteurs en rapport avec l'attitude et les réactions du public. C'est ainsi que la présence de la femme voilée n'est pas sans incidence sur l'aménagement de l'espace de mixité. La mise en jeu du corps des femmes voilées influence le rapport hommes/ femmes selon qu'elles refusent ou acceptent le contact avec les hommes,

⁵⁷³ Selon la définition de « la situation » par Claude JAVEAU, *La sociologie de la vie quotidienne*, *Op. cit.*

⁵⁷⁴ Nous pouvons dire que le même acte peut être partagé par deux femmes voilées de catégories différentes ayant en même temps des représentations différentes de la chose : par exemple, certaines femmes voilées considérant le port du voile comme un choix personnel et individuel, ne dansent pas dans les fêtes de mariage, pour ne pas nuire à l'image sociale dans leur groupe d'appartenance ce qui ne les empêche d'aller dans un hôtel où il y a une consommation de l'alcool.

⁵⁷⁵ NICOLAS Maud, *La danse en milieu urbain : technique du corps et socialisation*, thèse de doctorat, université Aix-Marseille I, université de Provence, Novembre 2002, p. 112.

respectent ou et transgressent la norme qu'elles pensent devoir régler la conduite de la femme, surtout quand elle porte le voile. La mise en scène de la séduction est liée à la morale présidant à la festivité, aux situations et au contexte du déroulement du scénario, dans le sens où Goffman utilise ce terme.

Les salles de fêtes régénèrent les liens sociaux de parenté et d'alliances familiales et amicales. Elles offrent l'occasion de nouer des alliances ou de faire connaissance. De même, tout en assurant le contrôle social et en sensibilisant les individus et les groupes aux changements, l'espace du mariage permet de repérer l'évolution du comportement vestimentaire et des attitudes de certaines femmes converties au voile. Ce lieu de rencontre traduit, dans un sens, la conception de l'espace comme territoire où se manifestent les rapports de genre.

La mise en scène de la salle de fête (espace, temps, et situation) révèle la conduite sociale de la femme en général et de la femme voilée, en particulier. Dans ce genre d'espace, la femme voilée est perçue comme ayant une bonne ou mauvaise conduite selon son comportement et sa manière d'être. Elle est stigmatisée dans les deux cas : si elle refuse la mixité, on lui reproche son conservatisme « excessif » (par rapport au « modèle de base » qui intègre la religion dans les pratiques sociales les plus festives) ; si elle déroge par rapport à ce qui est attendu d'une femme voilée, elle est critiquée pour son manque de pudeur, notamment lorsqu'elle s'adonne à la danse du ventre, à la danse en couple ou lorsqu'elle se rapproche « trop » des hommes. Ainsi, la femme voilée doit prouver sa « bonne conduite » aussi bien par son comportement vestimentaire et par sa gestuelle ; elle ne doit pas oublier qu'elle incarne, « un modèle idéalisé » selon les normes sociales partagées par une grande partie des Tunisiens.

D'après les entretiens effectués, la plupart des femmes considèrent que la danse est l'une des pratiques qui doit être abandonnée après le port du voile. La danse est considérée comme une pratique de séduction indigne des femmes voilées. À ce propos, « (S)⁵⁷⁶ dit : «**Ca**

⁵⁷⁶ Jeune femme, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, propriétaire d'une boutique de produits cosmétiques, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

ne se fait pas qu'une voilée se balance (*titmâyil*)⁵⁷⁷ en public ; elle doit respecter le foulard qu'elle porte, sinon ce n'est pas la peine de le porter !»⁵⁷⁸

Cependant, les femmes voilées ne sont pas toutes en rupture avec les habitudes sociales intégrées aux traditions de leur milieu et devenues une partie de leur conduite personnelle. C'est ainsi qu'on peut expliquer la présence des femmes voilées dans les salles de fêtes et le réaménagement d'un tel espace de mixité et de proximité afin de permettre des situations de mise en jeu du corps féminin. La femme voilée gère son rapport avec les hommes, en jouant sur les registres combinant les jeux de séduction/évitement, recherche de la proximité/mise à distance, attention/indifférence, en fonction de leur attitude par rapport à la mixité⁵⁷⁹.

1.2 L'aménagement de l'espace entre ouvert et clos

Dans une salle de fête divisée en salle couverte et espace en plein air, situé à la périphérie du gouvernorat de la Manouba,⁵⁸⁰ à Sidi Thabet, (Nord Ouest de Tunis), une famille, connue pour son conservatisme, célèbre le mariage de sa fille. C'était au mois de mars par un temps froid pour la saison. Malgré cela, les hommes sont restés à l'extérieur. Le podium, habituellement réservé aux fauteuils des mariés, fut transformé en « un petit café ». Ils y fumaient le narguilé (*chîcha* en Tunisie) et jouaient aux cartes.

Dans la salle couverte, la moitié des femmes, voire plus, étaient voilées. Les plus âgées occupaient des places qu'elles ne quittaient pas autour des tables. Les jeunes se déplaçaient, ici et là, en invitant l'une ou l'autre à danser. Parmi ces femmes, il y en avait une jeune habillée d'un *jilbâb* beige couvrant tout son corps et ses formes. Il recouvrait même la tête. Elle portait des gants de la même couleur et un *kaftan* couvrant également la tête par dessus le *jilbâb* et le foulard. Elle était assise sous la poutre, dos à l'orchestre. Sa présence ne pouvait pas passer inaperçue en raison de son habit et de la posture de son corps guindé et de ses mouvements contraints. Elle était à côté de sa belle mère et de ses sœurs qui portaient également le voile mais d'une manière plus proche de l'habitude. Elle n'avait aucune

⁵⁷⁷ C'est la danse du ventre.

⁵⁷⁸ Jeune femme, âgée de 32 ans, propriétaire d'une boutique de produits cosmétiques, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques ; elle habite à La Manouba.

⁵⁷⁹ Nous nous référons à l'approche interactionniste de Goffman, voir *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 1 et 2 et *Les rites d'interaction*.

⁵⁸⁰ L'observation s'est effectuée en mars 2009.

communication avec les autres, à l'exception de la mère de la mariée, qui était également la mère de sa future belle-sœur.

Elle attirait d'autant plus l'attention qu'elle était installée au premier rang réservé habituellement à la famille du mari. Elle fut parmi les premières à quitter la salle avec sa famille. Or, avant son départ, son neveu lui a dégagé la sortie pour qu'elle ne croise aucun homme à l'extérieur de la salle.

La mère de la mariée est une femme tenant à bien montrer qu'elle est pieuse. A l'occasion du mariage de sa fille, elle a cependant pris soin de son esthétique, en s'arrangeant pour mettre les femmes de sa famille à l'aise, car la salle n'était pas mixte. Seul l'orchestre était composé d'hommes. Cela a permis aux femmes de danser librement ; même sa fille, qui n'est pas voilée et portait un ensemble *fûta* et *blûza* pour le mariage de sa sœur. La majorité des femmes et des jeunes filles étaient voilées. La famille mettait en avant une image de piété ; le père de la mariée se faisait appeler par le titre de « *hâjj* » et affichait son conservatisme et sa religiosité.

Les personnes interviewées au sujet de la femme qui se faisait remarquer par son *jilbâb* et son *kuftân*, considéraient sa présence et celle de sa famille comme un « événement » exceptionnel. Car elle n'assistait jamais à des célébrations pareilles. C'est ce qui explique l'entrée de quelques hommes de la famille après le départ de cette famille. En effet, les hommes les plus proches (par alliance familiale ou par les liens d'amitié) sont entrés dans la salle couverte pour se photographier avec les mariés. Vers la fin de la soirée la salle s'est transformée en espace mixte, mais les hommes à l'exception des deux frères de la mariée âgés de moins de vingt ans, s'abstenaient de danser.

Pour certaines familles conservatrices et dites *mutadayyinât* (observant une conduite religieuse), la célébration de la fête du mariage dans les salles en public est une marque de prestige social. Nous avons là un modèle d'aménagement de l'espace. Le choix des dates de fêtes relève d'une volonté de se distinguer ; car au printemps, le climat est assez propice à l'aménagement de l'espace de cette manière⁵⁸¹. Dans ce cas, la séparation des sexes était provisoire. Elle fut rompue après le départ de la famille par alliance du mari et des femmes étrangères à la famille. La mixité n'a concerné que les hommes les plus jeunes dont la présence ne dérangeait pas les cousines et les tantes.

⁵⁸¹ C'est-à-dire en couvert et non couvert.

Les frontières entre l'espace masculin et l'espace féminin sont perméables. Ces frontières sont conditionnées par le type de personnes et leur rôle.

Par ailleurs, l'espace témoigne de la symbolique du dedans et du dehors : le féminin se situe dans l'espace clos, « protégé » et le masculin se situe en dehors de l'espace fermé et surveillé. Certaines femmes voilées, les plus orthodoxes et pieuses, considèrent que l'assistance aux fêtes de mariage est un péché (*haram*). D'une part, parce que la femme se trouve dans un espace mixte, sans contrainte. D'autre part, l'écoute de la musique et la présence à des fêtes où le corps de la femme se met en valeur est encore illicite et provoque le désordre social. Une voilée, refusant la fréquentation de tout type d'espace social de loisir et ne quittant pas son foyer, témoigne de la façon suivante : **«Les vrais voilées n'assistent pas aux fêtes de mariage où il y a de la musique et la nudité, et en plus on y note la présence des hommes»⁵⁸²**.

La mise en scène du corps dépend du profil de la femme voilée et de son entourage / groupe d'appartenance. En effet, la configuration de l'espace n'y est pour rien, la plupart du temps.

1.3 L'avènement de la mixité

Dans cette même salle de fête, j'ai assisté au mariage de mon cousin. C'était au mois d'Août, la saison du mariage en Tunisie. La scène de célébration se déroulait en plein air. Les invités sont assis en famille, autour de tables sur le gazon. La famille des mariés, au premier rang, juste en face de la piste de danse. Les jeunes hommes célibataires occupaient le fond de l'espace, observant la scène de loin. Les mariés sont, en face, sur podium exposés au regard de tous les invités. Mais, la piste de la danse les sépare et les cache de temps à autre, lorsque quelques femmes voilées et non voilées se mettent à danser.

Au cours de la célébration, et sous le haut son de l'orchestre, je passais autour de tables pour saluer ma famille, mes cousins et cousines que je n'ai pas vus depuis plus d'un an. J'ai découvert que le nombre de femmes voilées a augmenté d'une rencontre à l'autre. Tout en gardant leur charme, mes cousines ainsi que les femmes voilées présentes, mettaient des foulards « soirée », en sorte de coiffe, avec des formes et des couleurs différentes, des robes de soirées embellies de bijoux. Les visages étaient bien maquillés, les parfums très avants, les chaussures à talons. Il y avait des femmes voilées qui portaient des *fouta* et *blousa*, type de

⁵⁸² Jeune femme mariée, âgée de 29 ans, mère d'un enfant, ingénieure de formation, femme au foyer, issue d'une famille aisée, résidant à Manar 2.

robe soirée traditionnelle, en portant un *body* au dessous et un foulard harmonieux avec l'ensemble du costume.

Ce qui a frappé le regard de tout le monde c'était la piste de danse. Il y avait une jeune fille voilée, qui s'est mise à danser pendant une heure, sans arrêt. Elle portait une robe en noir et violet avec un col-montant, un couvre-chef en noir avec un petit papillon, en violet, qui tient son chignon. Elle était grosse de taille, sa robe était collée sur sa chair, exposant les formes de son corps. La jeune voilée dansant en couple attire les regards et incite les commentaires et les critiques. Elle partageait le plaisir de la danse avec un homme habillé en chemise demi manche et pantalon jeans. Elle était, en harmonie avec son conjoint, occupant le centre de la piste. Ses mouvements répondaient à la tonalité de la musique. Son bassin suivait le rythme avec des vibrations synchroniques. Ses membres et sa tête bougeaient avec l'intonation des instruments musicaux et les chansons, tout en gardant un sourire éclatant. Sa danse du ventre était professionnelle et impressionnante ; elle retenait l'attention des spectateurs. Elle régnait sur la piste, sans montrer la moindre attention à ce qui se passe autour d'elle.

Les membres de l'orchestre accéléraient le rythme de temps à autre pour inciter les invités à danser plus vite ; le nombre de personnes sur la piste témoignait de leur réussite. Ils encourageaient les plus timides à rejoindre la piste avec les chansons folkloriques rythmées invitant les corps à bouger. Vers la fin de la soirée, la scène de danse s'est transformée ; elle est devenue mixte avec des danses en groupes et en couples.

Les femmes voilées ne se privaient pas de danser. Cependant, la manière de bouger le corps est différente, plus mesurée que celle des femmes non voilées. Les mouvements du corps sont plus lourds et moins décontractés. Elles se regroupaient entre femmes, observant mutuellement leurs postures, s'imitant les unes les autres et échangeant des sourires complices.

Habituellement, les jeunes filles sont les plus « sollicitées » dans ce genre de cérémonies familiales pour mettre en avant leur beauté physique. Elles portent de belles parures et se coiffent soigneusement. Elles se maquillent le visage de façon à montrer leur charme. Les salles de fêtes sont des lieux de rencontre où les familles investissent leur prestige social et cherchent les futures épouses pour leur fils.

Certaines jeunes filles trouvent dans les cérémonies de mariage une occasion de rencontrer des hommes. Le profil de la fille voilée est recherché par certains jeunes hommes qui exhibent leur piété. Les mères préfèrent également les filles considérées comme pudiques et de bonne famille. En effet, la piste de danse permet aux candidates au mariage de se faire remarquer. La mise en scène de la séduction est déterminée par des codes bien précis. Bien que l'espace festif donne une marge considérable aux façons de mettre en valeur la beauté, les mouvements de la femme voilée sont plus calculés qu'improvisés. Le jeu de la séduction se manifeste par une chorégraphie différente de celle des femmes non voilées. La mise en avant du charme féminin ne doit pas dépasser les limites de la pudeur, dans le sens où le corps ne doit pas vibrer de façon trop attirante.

Le port du voile procède du contrôle social et sensibilise les individus et les groupes à de nouvelles répartitions de l'espace ainsi qu'à des changements de comportement vestimentaire et gestuel. L'aménagement de la salle des fêtes⁵⁸³ correspond à la conduite sociale de la femme, en général et de la femme voilée en particulier. Dans ce genre d'espace, la femme voilée est jugée de bonne ou de mauvaise conduite selon son comportement. Elle est stigmatisée dans les deux cas que nous venons de présenter. Elle est jugée conservatrice lorsque la mixité est prohibée, car elle impose des contraintes religieuses aux pratiques sociales les plus festives. Lorsqu'elle fait preuve d'une « trop » grande ouverture et de liberté dans son comportement vestimentaire et gestuel, la femme voilée est également critiquée. Il lui est demandé de se conformer à un « idéal type » la distinguant de la femme non voilée.

Si les deux cas présentés témoignent du jeu de rôle entre hommes et femmes - tantôt par la division de l'espace, (fermé et ouvert), tantôt par le partage et la mixité -, le troisième cas révèle une séparation exclusive entre les sexes.

1.4 Transformer l'espace : de la mixité au féminin

Le troisième cas de figure concerne la célébration du mariage dans un espace caractérisé par le rejet provisoire de la mixité. Dans une salle couverte, située dans un hôtel en centre ville de Tunis, la célébration de la « *outia* » de la mariée, (fête réservée pour la mariée seule, avant la grande fête de la nuit de noces) avait lieu dans un espace à côté de la réception. La salle, en forme de hall, est séparée du reste de l'hôtel par un haut-vent en bois. Des étoffes

⁵⁸³ La salle de fête en tant qu'espace, temps, et scénario offre une mise en situation du corps voilé dans une interaction sociale avec ou sans mixité.

avec des motifs artisanaux assurent la séparation et dérobent exclusivement la scène et le spectacle à la vue du reste de l'hôtel.

L'aménagement de l'espace et le montage bricolé de la salle de fête assuraient le dévoilement provisoire des femmes voilées au cours de la cérémonie. Le spectacle était exclusivement féminin ; même l'animation musicale et le service étaient assurés par des femmes. Toutes les femmes étaient en robe de soirée, les cheveux bien coiffés, les visages maquillés. Seule la mère de la mariée portait un *hijâb* car elle devait sortir de la salle, de temps à autre, pour assurer quelques services concernant la fête.

Son fils, jeune de dix-huit ans, est installé tout près de l'entrée de la salle, pour relayer les demandes de sa mère. Le père était assis dans le salon de la réception avec quelques parents des femmes invitées. Seules les femmes non voilées ont pu accéder au reste de l'hôtel. Par contre, les femmes adoptant habituellement le *hijâb*, se sont abstenues de sortir de la salle des fêtes.

En l'absence des hommes et loin de leur regard, les femmes voilées ont mis en valeur leur esthétique corporelle (cheveux coiffés, maquillage, robes de soirées en bretelles et sans manches, dos nus, *fouta* et *blouza*, absence de voile-foulard) et se sont adonnées à la festivité d'une manière décontractée. L'espace neutralisé ne permet pas de distinguer les femmes voilées des femmes non voilées. L'ambiance générale permettait aux femmes de se comporter sans tenir compte des contraintes de l'interdit social ou de l'interdit religieux. La décontraction des corps se manifestait dans les gestes, les mouvements, les expressions des visages, ainsi que dans l'allure et le paraître. La communication non-verbale passe par la danse du ventre, les youyous, les sourires, les chants à haute voix ; tous les sens contribuent à la jouissance que procure le rythme musical de l'orchestre féminin. Quelques femmes se permettaient de fumer et de partager, autour des tables, rires et plaisanteries osées à haute voix et de façon décontractée.

Le voile, dans ce cas précis, n'est plus un habit mais un rideau isolant les femmes du regard masculin ; ce qui est plus proche du sens coranique du terme voile (« Ne vous adressez à elles que derrière un rideau ! »). La séparation entre les sexes n'est pas assurée par la dissimulation du corps féminin mais par la séparation spatiale des corps. Une telle homogénéité transforme l'espace d'un espace public en espace privé ou féminisé dans lequel la femme bénéficie d'une marge de liberté incomparable avec ce que lui permet son rôle social. En effet, l'absence d'interaction et de face à face entre homme et femme, permet aux

femmes voilées de libérer leurs corps. L'absence de mixité - qui impose à la femme (voilée et non voilée) le respect des règles de « bonne conduite » impliquant pudeur, réserve, et signes de piété - donne aux femmes une certaine aisance et les réconcilie avec leur corps.

Transformer l'espace mixte en espace féminin permet à la femme voilée de respecter les normes sociales et religieuses qu'elle pense devoir observer, sans toutefois refouler sa féminité et correspondre à une image imposée par la société.

Le déroulement de la fête⁵⁸⁴ de mariage, dans les cas observés, se caractérise par l'aménagement de l'espace, de façon à permettre la mise en scène du corps voilé « ludique ». Cela⁵⁸⁵ passe par la réapparition de l'espace privé dans un cadre public. Le rapport traditionnel cohérent par les hommes et les femmes se manifeste dans des espaces modernes par l'adaptation de ces espaces à des usages et des perceptions traditionnelles.

1.5 La mise en scène de la mariée voilée

Le quatrième cas de figure étudié révèle la marge de manœuvre de l'acteur social par rapport aux normes sociales et l'adaptation aux circonstances.

Dans une salle de fêtes couverte située à la Manouba, dans un carrefour animé, se déroulait la célébration du mariage de (N). La salle est située au premier étage, entourée d'un centre commercial, de boutiques et de différents services. Au dessous, on trouve un café « traditionnel » exclusivement masculin, où les hommes jouent aux cartes et fument la « *chicha* » jusqu'à des heures tardives. C'était au mois de mars 2011. J'ai assisté à cette fête de mariage. J'étais étonnée de voir la mariée voilée parce que je l'avais connue sans voile.

L'occupation de l'espace dans la salle des fêtes n'était pas conforme à la répartition habituelle (les femmes devant et les hommes installés au fond de la salle ou dehors, de façon à permettre aux femmes de circuler aisément). Dans ce cas, quelques hommes ont choisi de se mettre à table avec leur épouse ou en famille. Le service était assuré par des hommes en tenue professionnelle. Les serveurs circulaient, sans problème, entre les tables pour distribuer les

⁵⁸⁴ Il faut signaler que la majorité des Tunisiens célèbre le mariage dans des lieux publics, comme les salles de fêtes, ou dans les hôtels. De ce fait, ses lieux sont considérés comme des espaces familiaux où la mixité est répandue et assumée.

⁵⁸⁵ Les rituels du mariage impliquent une mise en avant de la beauté et de l'apparence ; l'aménagement de l'espace ne dépend pas seulement de la danse ou de l'esthétique du corps mais également d'autres pratiques comme la consommation du tabac, qui est ordinairement considéré comme indigne de la femme qui se respecte, surtout dans certains cadres sociaux et dans la classe moyenne.

gâteaux. Le chanteur de l'orchestre, qui a pris le rôle de l'animateur, chantait sur la piste en invitant les femmes, voilées et non voilées, à danser.

Les femmes, placées devant et au centre de la salle, sont habillées différemment. Au tour de chaque table, on trouve des femmes voilées et des femmes non voilées, partageant les rires et les conversations. Les invitées les plus proches des mariés, par les liens familiaux ou par l'amitié portaient des robes de soirées et surtout des robes traditionnelles, (*fouta* et *blouza*), ou des robes en bretelles bricolées : un body sous la robe de la même couleur ou en couleur chair.

Toutes les couleurs sont présentes même les plus vives : pistache, rose, bleu turquoise ou d'autres nuances de bleu, doré, argenté, etc. Les broderies et les coutures sont de toutes sortes. Les jeunes femmes et les jeunes filles, les plus proches des mariés, ont embelli leur paraître par des boucles d'oreilles visibles, de grandes tailles ou de tailles remarquables, en harmonie avec le reste des accessoires et avec les couleurs des tenues. Les foulards sont noués à l'arrière, sous forme de chignon ou de tresse de fleurs ; ils ne couvrent que les cheveux, en laissant apparaître quelques mèches au niveau des oreilles. Les habits des femmes voilées et celles des non voilées mettent en relief la poitrine et les formes du corps. Les visages sont bien maquillés, les traits sont bien marqués par toutes sortes d'accessoires : crayon contour de lèvres et pour les yeux, fond de teint, fards à paupières.

Les femmes voilées, particulièrement les plus jeunes, dansaient en groupes entre femmes. Certaines se retiraient de la piste lorsque des hommes prenaient part à la danse. Les plus jeunes, voilées et non voilées, participaient activement à la fête.

La mariée était l'héroïne de la scène. Cette jeune femme s'est voilée à deux reprises. La première fois c'était avec l'habit dit pieux qu'elle portait quelques années plus tôt. Elle s'est convertie à nouveau au port du voile, après y avoir renoncé, quelques mois avant son mariage. Toutefois, elle a gardé un style d'habit décontracté, selon son expression. Au cours de sa fête de mariage, elle a gardé son voile ; elle était toutefois tellement séduisante qu'elle attirait tous les regards. Sa robe de mariage blanche et brodée, mettait en valeur sa beauté. Son foulard était orné avec la même broderie que sa robe. Son visage était bien maquillé et d'un brillant qui faisait ressortir ses traits.

La jeune mariée voilée a dansé, tout au long de la soirée, avec ses amies et ses cousines. Entourée par des personnes applaudissant sa manière de danser, la jeune voilée se

mettait au centre de la piste et ne cachait pas sa joie. Elle se mettait en scène en dansant tantôt en couple, parfois en groupes de filles puis avec des ensembles mixtes.

Dans une mise en scène spectaculaire, elle s'adonnait à la danse du ventre et son mari tenait le tambour en tapant avec beaucoup d'enthousiasme. Vers la fin de la soirée, la mariée faisait le tour de la salle pour saluer ses invités. Tout en défilant dans la salle bras-dessus bras-dessous avec le joueur de tambour et accompagnée du chant du chef d'orchestre, elle recevait les félicitations de ses invités. La salle réagissait positivement ; quelques femmes lançant des youyous. Les jeunes filles, voilées et non voilées, la suivaient en cortège en répétant les refrains de chansons tunisiennes en l'honneur de la jeune mariée.

2. Les cafés mixtes : lieux de sociabilité « modernes »

A la différence des cafés des quartiers populaires et résidentiels, les cafés mixtes dans les zones de forte urbanité, répondent à un rythme et un mode de vie moderne. Dans les zones touristiques de la banlieue Nord et des Berges du Lac, au centre ville de Tunis, dans la vieille Médina, et tout au long de l'Avenue Habib Bourguiba,⁵⁸⁶ s'installent des cafés qui accueillent les hommes et les femmes. Ces cafés mixtes sont de nouveaux lieux de sociabilité où se mélangent les sexes et les générations.

La visibilité de la femme dans ces lieux de loisirs publics est consécutive à un processus évolutif ; le nombre des femmes et leur mode de présence dans ces espaces ont évolué au fil des années.

Dans les entretiens effectués, nous trouvons une catégorie de femmes voilées refusant la mixité, surtout dans les espaces de loisirs fermés. Les cafés mixtes sont doublement refusés. Pour (H),⁵⁸⁷ la mixité est un interdit religieux bien clair dans la *chari'a*. Les cafés sont représentés comme des lieux de désordre social détournant le bon musulman de ses devoirs religieux. Le temps libre doit être consacré à la recherche de la « tranquillité de l'âme » par la lecture du Coran et l'apprentissage quotidien des mœurs obligatoires pour les « bons musulmans ». En outre, la fréquentation de ce genre d'espaces que sont les cafés est indigne de la femme et elle provoquerait « la présence du diable », selon elle.

⁵⁸⁶ Nous avons choisi ces différents lieux dans le but d'illustrer l'usage différencié de l'espace à différents niveaux : le socio-spatial, le temporel, le socio-économique, etc.

⁵⁸⁷ Jeune fille âgée de 30 ans, étudiante en droit, issue d'une famille pauvre résidant à la cité El-Khadra, elle porte le *niqâb* depuis novembre 2011.

L'attitude de (E)⁵⁸⁸ explicite moins ses fondements religieux. Elle invoque d'autres motifs pour justifier son refus des formes de sociabilité qu'elle juge « inquiétantes », voire dangereuses du point de vue de la sécurité pour les femmes. Sans donner une explication à ce refus, (E) avoue que ses amies trouvent des difficultés pour déjeuner dans un restaurant en sa présence.

(S), de son côté, critique le comportement des jeunes filles dans les cafés, (« **les filles ont un comportement qui fait honte** », dit-elle). Elle préfère des lieux plus chers mais de « bonne réputation » où les clients sont respectueux des « normes » religieuses et sociales. (I), quant à elle, revendique l'adaptation de la femme voilée à la modernité et à son contexte social. En même temps; elle critique celles qui fréquentent les cafés mal famés (*mkhaltîn*) où on peut croiser des vaut-rien (*chlâyik*), littéralement « des savates ») et des voyous.

La fréquentation des lieux mixtes de loisir est la conséquence « logique » de sa présence dans les établissements d'enseignement, dans les services et dans les différents secteurs de l'activité économiques. Toutefois, l'usage de l'espace demeure codifié et réglementé à différents niveaux. Dans ce genre de lieux, la mixité est assumée à des degrés variés. Sans aller trop loin dans l'analyse de la typologie du fonctionnement de ces lieux, notre observation s'est focalisée essentiellement sur les manières d'être des femmes voilées dans ces espaces (style vestimentaire, gestuel, regard, attitudes, posture), sur les modes d'appropriation de l'espace, et sur la division qui en résulte.

H. Gafsi remarque : « **Les centres villes, à Tunis et dans toutes les agglomérations tunisiennes, sont des lieux privilégiés de socialisation, à dominante masculine. Rues et cafés sont investis par les hommes alors que commerces, lieux de restauration rapide et services urbains, où la fonction commerciale et fonctionnelle l'emporte sur la fonction de socialisation, sont en général des lieux de plus grande mixité** »⁵⁸⁹.

En outre, le centre ville de Tunis constitue un carrefour de flux touristiques et d'échanges de commerce et de service. Il est aussi un lieu de détente et de festivité artistique saisonnière. Le centre ville répond à tous les besoins et offre différents services. La capitale est un lieu où se manifeste une diversité intense et complexe de catégories d'âge et de professions, de niveaux socio-économiques, et même de nationalités et de religions. C'est un

⁵⁸⁸ Jeune fille, âgée de 27 ans, étudiante en troisième cycle (patrimoine), résidant à Rades, dans la banlieue sud de Tunis.

⁵⁸⁹ GAFSI Henda, *Op.cit.*, p. 255.

lieu de passage pour certains, de détente et de repos pour d'autres ; un cadre utile multifonctionnel et une mosaïque culturelle.

Dans un article concernant le réaménagement de la ville de Tunis, A. Bounouh considère la configuration du centre ville comme espace de l'hypocentre et renvoie à une politique publique cherchant à le revaloriser. Il dit à ce propos : **«Contrairement aux grandes villes méditerranéennes et celles de certains pays arabes du Moyen-Orient, le centre de Tunis se caractérise par l'absence d'une vie nocturne active, excepté la deuxième moitié du mois de Ramadan et à l'occasion de certaines manifestations culturelles importantes telles que les journées cinématographiques de Carthage. Tunis dort tôt puisqu'elle est presque vide après 20 heures»⁵⁹⁰.**

Pour l'auteur, la **« centralité implique à la fois une certaine spécialisation de l'usage de l'espace urbain en tant que lieu de production de service, la question des flux de fréquentation du centre, enfin l'animation générale de la ville »⁵⁹¹.**

Sur les deux côtés de l'avenue principale de la capitale (l'avenue Habib Bourguiba) s'aménagent les cafés mixtes et les restaurants de *fast food*. Ces lieux accueillent tout type de clientèles dont les touristes. Ce genre de cafés très peu sélectif, ouvre ses portes de bonne heure le matin, jusqu'à huit à neuf heures du soir en hiver et demeure animé jusqu'à une heure du matin pendant la période de Ramadan ou durant la saison de l'été. Ces facteurs relatifs au temps et aux fonctions de centralité sont déterminants quant à la mixité de ce type d'espaces.

Les cafés mixtes et les salons de thé de l'Avenue Bourguiba sont toujours pleins. Sur les terrasses se mettent des couples, des familles et des groupes homogènes ou hétérogènes. La densité de la mixité s'accroît dans les heures de pause-déjeuner ou après les heures du travail. Entre cinq heures et sept heures de l'après midi, les tables des terrasses sont remplies de couples et d'amoureux ; la mixité atteint son maximum. Sur les bords de l'avenue, et dans une ambiance très animée, les jeunes voilées s'installent pour boire un café, partager un moment de repos ou profiter d'un rendez-vous amoureux. La densité et la diversité de la population dans l'avenue garantit l'anonymat et la neutralité de ces espaces où groupes et individus sont pris dans un flot de communication et d'échanges. Cependant, lorsque l'on

⁵⁹⁰ BOUNOUH Abdelala, « Les enjeux du réaménagement et la revalorisation d'un espace majeur du centre de Tunis, la ville européenne », in *Insaniyat, Revue Algérienne d'Anthropologie et de Sciences Sociales*, N° 22, Octobre-Décembre 2003, p. 70.

⁵⁹¹ *Ibid.*, pp. 59-60.

regarde de près, on se rend compte de la fragmentation des espaces et de leur occupation par les différents usagers.

Autour des tables des terrasses, s'installent les femmes voilées et non voilées, choisissant les places de bord et évitant celles du milieu : A certaines heures, rarement au-delà de huit heures du soir, les femmes les plus jeunes s'adonnent à la consommation de sorbets, de café, du thé, ainsi qu'à des échanges et des discussions prolongées. La proportion de femmes voilées est assez importante par rapport à la présence féminine en général.

Les vêtements des femmes voilées fréquentant ces espaces sont de couleurs à tendance vives et imprimées, avec des accessoires assortis aux foulards portés. Les jeunes femmes voilées révèlent ainsi l'élégance et le soin qu'elles accordent à leur paraître. Les habits les plus visibles dans ce genre de lieu sont les pantalons, jeans ou en tissu, assez moulants, avec des liquettes ou des robes de longueur variée, des bottes, des chaussures à talon, des baskets. Les visages sont plutôt maquillés avec des couleurs qui expriment des goûts variés. Elles adoptent des postures et des mouvements qui reflètent une certaine aisance du corps et de l'esprit. Les regards ne sont pas figés, mais plutôt vifs et en perpétuel déplacement, tout en fuyant les regards masculins.

Les couples choisissent les coins évitant les regards curieux et s'appropriant l'espace de façon à préserver l'intimité de leurs échanges. Leurs corps sont très peu éloignés. Leurs têtes sont plutôt penchées vers l'avant pour garantir la discrétion des paroles et des regards échangés. Les mains se croisent de temps en temps dans un geste d'affection accompagné d'un doux regard. Cette aisance corporelle montre une capacité de s'approprier ces lieux en tant qu'espaces « neutralisés », selon la définition qu'en donne H. Gafsi ; espaces où le regard d'autrui est moins pesant et l'anonymat est plus ou moins assuré.

Au printemps, et pendant le mois de ramadan, les femmes voilées s'installent, en famille et/ou en couple, dans les espaces de loisirs longeant l'avenue, jusqu'à des heures avancées de la soirée. Les cafés de la banlieue nord de Tunis accueillent des touristes locaux et étrangers jusqu'à une ou deux heures du matin. Pour les femmes voilées, ce genre de sorties, permet de profiter de lieux de promenades agréables et de l'ambiance festive. Les amoureux s'installent dans les coins, à l'abri des regards indiscrets. Ce type de cafés, luxueux et modernes, est considéré comme « **fréquentable** » ; ce sont des « cafés propres » (*ndhaf*). La mixité y est recherchée et incontestable parce que le lieu s'y prête. A l'inverse, dans des

endroits moins chers, le jugement n'est le même, la mixité est moins intense, la clientèle est différente.

Dans certains cafés de la vieille ville de Tunis, fréquentée par les étudiants, quelques filles voilées se permettent de fumer et de partager des moments de plaisir et de plaisanterie avec des groupes d'amis. Elles sont décontractées, à l'aise, dans une ambiance de jeunesse. Elles parlent à haute voix ; leurs rires, comme leurs manières de s'asseoir et les mouvements de leurs corps ne se distinguent en rien des autres. Dans l'un de ces cafés, les couples se permettent des gestes amoureux, dans les coins d'une salle couverte.

La mise en scène du corps, par les couleurs portées, l'esthétique de l'habit mettant en avant les formes, tout témoigne de l'importance accordée au paraître. Les jeunes voilées bien maquillées, habillées en style décontracté sont à l'aise dans leurs mouvements en présence des hommes, qu'elles soient assises ou en déplacement. Même si nous avons à faire à des sociétés où les normes sont construites et imposées d'« en haut », le comportement des femmes voilées n'est sans rappeler la remarque de J.-C. Kaufmann au sujet de la pratique des seins nus sur les plages où la construction des normes provient d'« en bas » dit : **«Le respect d'une norme de comportement se mesure par l'aisance corporelle. Certes il existe des défauts d'aisance et des gênes qui sont dus à d'autres facteurs, notamment à une histoire personnelle ou familiale. Mais, pour une même personne, les variations résultent pour l'essentiel de la distance aux normes ; sorte de baromètre sensoriel qui rappelle à l'ordre social. Sans jamais rien imposer»**⁵⁹². L'auteur analyse les modalités de la construction de la norme dans des espaces ouverts où les individus sont considérés à priori libres, «chacun fait se qu'il veut» en montrant comment le corps est pris comme paramètre et instrument pour la validation de la norme.

Les cafés fréquentés par les femmes leur permettent une sociabilité nouvelle par rapport à la division sexuée de l'espace public de loisir. Cependant, la proximité du monde féminin et du monde masculin demeure codifiée. L'espace public continue à être perçu comme un espace d'hommes. Selon H. Gafsi, la rue est un espace masculinisé ; **« elle est l'espace de flânerie, où ils[les hommes] se regroupent, où ils échangent, analysent les dernières nouvelles footballistiques ou politiques, où ils se détendent, attablés à des terrasses qui envahissent les territoires dans l'hyper centre, la Médina, ses faubourgs, à Bab Jedid, Bab Souika, au Sud et à l'Ouest. Seules, quelques « zones de neutralité**

⁵⁹² KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Op.cit., p. 74.

sexuelle » échappent à cette règle, dans les nouveaux quartiers résidentiels, ou d'El Menzeh, d'El Mannar et des Berges du Lac, ou dans la banlieue Nord à Sidi Bou Saïd et à La Marsa»⁵⁹³. La fréquentation des cafés s'inscrit dans le mode moderne de l'investissement de l'espace. Néanmoins, tout espace mixte de loisir est construit selon une fragmentation et une moralisation propre à chaque type d'espace. Certaines femmes voilées voient dans la densité de la mixité un facteur important pour pouvoir fréquenter ces lieux. D'autres disent que la compagnie d'un homme les rassure. **«Dans ces conditions, la rue reste pour les femmes un lieu de passage une voie de circulation empruntée pour effectuer des déplacements utiles»⁵⁹⁴.**

Les femmes voilées n'éprouvent pas le même plaisir dans les espaces publics de loisir. Elles n'ont pas la même façon de se rendre visibles ni la même manière de jouir de ces espaces. Selon certaines interviewées, l'accès à l'espace public de loisir est toujours tributaire du *halâl* et du *harâm*. De même, la conception du licite et de l'illicite ne procède pas de la même logique ni du même répertoire chez les différentes catégories de femmes voilées.

L'investissement de l'espace permet de repérer la diversité des pratiques et les différentes stratégies des femmes voilées. Les différents types de voile adoptés sont liés à une diversité d'usages et de comportement. Le port du voile permet aux plus rigoristes, celles qui se qualifient de « voilées engagées », la circulation en public dans l'anonymat. Cette visibilité par l'absence, que représente le port du *niqâb*, établit une ségrégation absolue entre les femmes et les hommes. Quant aux plus décontractées parmi les femmes et les jeunes filles voilées, le port du voile est un moyen de circuler librement et d'être aussi à l'aise, sinon plus, que les femmes non voilées dans les espaces mixtes.

« Dans les cafés comme dans les rues, le processus d'appropriation féminine passe par l'appropriation collective de groupes investissant les lieux de leurs valeurs et de leurs normes»⁵⁹⁵, dit H. Gafsi.

3. Les bars-restaurants : la transgression de la norme ?

Les bars-restaurants sont des endroits de loisir masculin, ils sont marqués par une faible présence des femmes. Ce type de restaurants se caractérise par la consommation intensive de

⁵⁹³ GAFSI Henda, *Op.cit.*, p. 254.

⁵⁹⁴ *Ibid.*

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 255.

l'alcool. Les restaurants dits de nuit ouvrent leurs portes de la fin de l'après midi jusqu'à une heure tardive de la nuit. Dans ces lieux masculinisés, les hommes accompagnés de femmes choisissent les coins. Ils évitent le contact avec les clients qui se permettent des paroles et des gestes déplacés. Habituellement, les femmes fréquentant ce genre d'endroits se présentent en tenues élégantes et décontractées.

Généralement, les femmes voilées ont une visibilité marquée par la méfiance et leur présence dans les espaces publics a un caractère pacifique. Elles sont souvent en couple et préfèrent les endroits situés dans les banlieues de Tunis où ce genre d'espaces de loisir est moins fréquenté qu'en centre ville, (Hammam-Lif, Sidi Bou Saïd, la Goulette)⁵⁹⁶.

Dans les restaurants animés de la banlieue Nord de Tunis, la majorité des clients choisissent ce genre d'établissements pour consommer de l'alcool et partager des moments de détente ou pour fêter des anniversaires. Certains hommes recherchent ces endroits pour trouver une compagnie féminine. La présence des femmes voilées est encore timide. Les femmes, voilées ou non, sont généralement accompagnées d'hommes, sinon elles sont mal vues.

Une interviewée, (A), explique que sa fréquentation de ce type d'endroit s'inscrit dans une logique visant à donner une bonne vision de l'islam. Tout en disant que ces pratiques sont interdites par la *charia*, elle continue à organiser des soirées avec son groupe d'amis. Elle ne veut se priver de rien et s'adapte à toutes les situations pour donner une bonne image des femmes voilées en disant : «**J'aime que les gens, lorsqu'ils me voient, disent qu'il y a un bon côté dans la religion**». (M), qui s'est voilée contre la volonté de son mari, continue à l'accompagner dans des soirées alcoolisées. Elle considère que sa consommation d'alcool est une chose qui le concerne lui et pas elle.

Dans ses espaces, habituellement masculins, la présence de la femme voilée relève de l'audace. Bien que les agressions verbales et physiques soient possibles, les femmes voilées transgressent la norme sensée leur interdire l'accès à ces lieux. En effet, leur présence « étonne » et « dérange » beaucoup de Tunisiens qui en ont l'image de femmes qui n'ont pas leur place dans ce genre d'espaces.

Dans les restaurants animés de la banlieue Nord de Tunis, la majorité des clients choisissent ce genre d'endroits pour consommer de l'alcool, régler des affaires, partager des

⁵⁹⁶ Nous avons effectués nos observations dans les restaurants situés dans la banlieue Nord et la banlieue Sud de Tunis, ainsi que dans les bars de quelques hôtels situés au centre ville de Tunis.

moments de détente ou pour fêter des anniversaires. Certains hommes cherchent dans ses endroits à trouver des compagnes pour passer un moment avec elles.

Nous avons retenu, pour illustrer la fréquentation de ces lieux par des femmes voilées, trois exemples concernant des endroits différents et montrant une mise en jeu ludique du corps voilé, en rupture avec les normes religieuses associées au port du voile.

Le premier espace se situe dans la banlieue de Tunis, à la Goulette. Dans le restaurant « Spigolla »⁵⁹⁷ ; la salle est divisée en trois parties : la première terrasse à l'extérieur où les tables, en période d'été, débordent sur la chaussée, une salle couverte à l'intérieur, et le bar entre les deux, séparant ainsi les deux salles de restauration.

Le décor de la salle se veut romantique : des rideaux de couleurs sombres, les chaises et les nappes de couleur rouge ; sur chaque table un vase à fleurs et des couverts avec des verres à vin. Le petit bar, situé au milieu de la salle, est décoré avec des verres pour toutes sortes d'alcool. Les serveurs sont habillés en uniforme, circulant entre les tables au petit soin pour les clients. La musique de jazz et le jeu des lumières donnent à l'ambiance un côté intime et romantique.

Les clients sont de différentes catégories d'âge mais à dominante d'adultes et de personnes avancées dans l'âge. Les hommes sont, en majorité, élégamment habillés, bien rasés et coiffés. Les femmes portent des robes courtes ou des pantalons moulants. Les couleurs portées sont foncées et chaudes. Les femmes sont décontractées. Elles sont, en majorité, bien maquillées et portent des accessoires embellissant leurs tenues. Les parfums sont de toutes sortes.

La répartition autour des tables est variable : des groupes d'hommes sans femmes, des groupes de femmes, ou des couples. Un homme âgé est accompagné de deux jeunes femmes. Le centre de la salle intérieure est occupé par un groupe mixte. Les couples choisissent les bordures de l'espace. La plupart des visiteurs de cet espace, hommes et femmes, consomment des boissons alcoolisées.

Vers dix heures du soir, la salle est presque pleine. Une famille algérienne entre dans la salle et préfère s'installer juste à côté de la porte d'entrée. Un jeune homme, son épouse voilée et ses trois enfants dînent rapidement et quittent le restaurant.

⁵⁹⁷ L'observation date du 15/10/2010, c'était un vendredi.

L'ambiance de la salle s'anime vers onze heures du soir. La musique se mêle aux échanges entre les clients et les serveurs, aux histoires racontées autour des tables, aux rires et aux voix qui s'élèvent de temps en temps pour égayer l'ambiance du restaurant. Les personnes présentes semblent moins sur la réserve ; les corps se laissent aller à des postures inspirant la décontraction et le désir de profiter sans retenue de l'ambiance.

Dans le coin gauche de la salle, une femme voilée et deux hommes s'installent. Ces deux derniers sont bien habillés et consomment des bières. Quant à la femme, elle tient dans sa main son verre d'eau en partageant leur conversation. Elle tourne le dos à la salle et, de temps en temps, elle jette un coup d'œil à la salle comme pour s'imprégner de l'ambiance.

Sur une dizaine de femmes installées dans la salle, une seule femme était voilée. Sa tenue vestimentaire se distinguait de celles des autres. Elle portait un foulard blanc brodé de fils argentés très fins. Sa jupe noire épousant ses rondeurs mettait en relief ses formes. La chemise et la veste dissimulaient en partie la forme de sa poitrine ornée d'un collier et un pendentif en or. Âgée de quelque quarante ans, cette femme a une gestuelle et une attitude telles que sa présence ne pouvait pas passer inaperçue.

Ce soir, une jeune femme fêtait son anniversaire. Son groupe d'amis, hommes et femmes, célébraient avec elle l'évènement en invitant tous les clients présents à partager la fête et déguster le gâteau d'anniversaire. La majorité des hommes et des femmes ont présenté leurs meilleurs vœux à la jeune femme, sans quitter leur place. La femme voilée a présenté ses vœux et accepté, comme tous les autres, un morceau du gâteau d'anniversaire.

Danses, applaudissements et chants accompagnaient la musique. Quelques jeunes femmes ont commencé à danser entre elles. Le groupe de la femme voilée participait passivement à l'évènement. Vers minuit trente minutes, les deux hommes accompagnant la femme voilée se sont levés pour quitter le restaurant, en remerciant les serveurs et les personnes qui leur avaient offert du gâteau.

Dans l'ambiance de ce restaurant-bar, les modèles de mise en valeur des corps à travers les différentes façons de s'habiller se côtoyaient et participaient à la fête. Les tenues de soirées décolletées et le port du voile, comme habit à signification religieuse, se mêlaient dans un espace public de loisirs que certains considèrent illicites. Les corps des hommes et des femmes étaient très rapprochés par-delà la diversité des comportements et des façons de s'habiller.

La présence de la femme voilée dans des espaces dits masculins prouve la capacité de ces femmes à adapter la norme dont elles se réclament pour investir un espace où elles ne sont pas sensées avoir une place. La visibilité de la femme voilée dans des lieux où s'expose la « virilité » est une manière de s'approprier le territoire masculin et de renégocier les frontières entre les mondes de la masculinité et de la féminité.

Le deuxième espace est le Chalet Vert. Il est considéré comme un restaurant de mauvaise réputation. C'est un bar-restaurant situé sur une pente du Boukornine, loin du centre ville d'Hamman-Lif. On ne peut y accéder qu'en voiture. Il est au milieu d'une forêt. Même si on peut y manger, il est plus souvent fréquenté comme un bar. Ses prix sont plus bas que les restaurants-bars de la banlieue nord. Ce restaurant accueille ses clients jusqu'à dix heures du soir, au plus tard.

La décoration et le mobilier de ce restaurant sont sommaires et peu soignés ; les tables sont plus au moins espacées. Les fenêtres ouvrent sur la forêt et offrent une vue panoramique sur Tunis. La clientèle est, généralement, de la classe moyenne. Les visiteurs sont, la plupart du temps, des hommes venant entre amis ou collègues de travail pour boire du vin ou de la bière et passer un moment après le travail avant de rentrer à la maison. C'est un lieu de rencontres très peu fréquenté par les femmes. La seule présence féminine est le fait de quelques touristes étrangères, de passage, ou de quelques femmes accompagnées par des hommes.

Parmi les vingt tables occupées, on compte seulement trois femmes venues en couple. L'une des trois est voilée. Elle était installée à côté de la fenêtre en tournant le dos à la salle. Coiffée d'un foulard imprimé, un pantalon en jeans moulant et une liquette cachant à peine ses hanches. Son visage est bien soigné et maquillé. Son regard fugitif ne se fixe sur aucun client. Elle est en conversation avec son conjoint buvant des bières bouteille après bouteille. Il s'approche d'elle de temps en temps pour la caresser et lui serrer la main. Chaque fois que son compagnon quitte provisoirement la table, son regard se dirige vers la fenêtre pour regarder dehors et éviter les regards suspicieux.

Dans les bars des hôtels du centre ville de Tunis, comme dans ceux de la banlieue Nord et Sud, les femmes voilées qui s'y rendent sont souvent accompagnées de leurs conjoints. Bien que le nombre de femmes portant un voile ne soit pas élevé, celles qui s'y présentent ne semblent pas éprouver une quelconque gêne à fréquenter ces endroits. Cependant, leur présence est conditionnée, dans la plupart des cas, par la compagnie d'un homme. Les

expressions du corps, le paraître et le gestuel communicatif, expriment l'aisance des femmes voilées dans ces espaces.

Dans ces lieux, habituellement masculins, la présence de la femme voilée révèle une nouvelle conquête pour toutes les femmes en termes de visibilité dans l'espace public. Le port du voile a pour fonction d'apaiser les tensions dans les interactions sociales en public. Bien que l'agression verbale ou physique soit possible dans ses lieux, les femmes voilées se permettent de franchir les frontières érigées entre les territoires masculins et les territoires féminins. Leur présence est, parfois, vécue comme une transgression des «habitudes» et une source de «dérangement» et de gêne, pour des Tunisiens attachés à l'image de la femme «idéale» et «croyante» entretenue par un imaginaire collectif séculaire.

Les lieux les plus masculinisés, éloignés du contrôle social de la famille et de l'entourage, subissent ainsi l'assaut d'une mixité dont les acteurs sont les jeunes voilées en quête de liberté. Ce phénomène est illustré par l'implantation et la multiplication des cafés mixtes dans le centre ville. La mise en scène du corps ludique de la femme voilée s'affirme comme un défi à l'encontre du regard critique et réprobateur de l'ordre social traditionnel et des mouvements qui sont à l'origine de la propagation du port du voile. Sous l'anonymat que permet le port du voile, la marge de liberté pour la femme est plus grande.

La moralisation de l'habit porté par la femme qui se voile induit chez le récepteur une certaine image qui correspond à ses attentes. Cependant, par-delà l'image reçue, la femme voilée instrumentalise sa tenue vestimentaire pour réaliser ses propres objectifs. L'habit «religieux» revêt dans ce cas une double signification : l'obéissance, la piété et la soumission, pour les autres, la résistance et la transgression de l'ordre imposé pour celle qui le porte

La présence des femmes consommant de l'alcool et des femmes portant le voile dit religieux, dans le même lieu, atteste la possibilité de la cohabitation entre différentes visions du monde et conceptions de la vie et de la société. C'est, entre autres, une certaine tolérance et une acceptation de la diversité des modes de vie.

Dans les cas présentés, le port du voile se révèle comme un langage, une communication avec l'autre qui est différent par la façon de s'habiller et par l'attitude vis-à-vis de ce qui est considéré comme une obligation religieuse. Ce n'est pas un signe d'enfermement, de refus d'entrer en relation avec l'AUTRE. Cette attitude se traduit par la décontraction de la posture et des mouvements du corps de la femme voilée, une adaptation à

l'espace. Le port du voile dans les espaces public de loisir, mixtes ou réservés aux hommes, conjugue respect des normes que la tenue dite religieuse est censée incarner, d'un côté, liberté, par rapport à cette même norme et au rôle social qui lui est associé pour les femmes qui donnent ainsi l'impression de s'y soumettre, et réappropriation de son corps par ces mêmes femmes, de l'autre.

II Les espaces ouverts

Nous focalisons notre attention dans ce type d'espace sur les manières de paraître des femmes voilées et les différents usages de l'espace ouvert de loisir. Nous analysons les stratégies des femmes voilées qui diffèrent et se rejoignent selon les perceptions de l'espace et les manières de l'investir. L'esthétique du corps voilé, les postures, les pratiques, les conduites et la répartition dans l'espace constituent des éléments d'analyse pour appréhender le rapport de la femme voilée à l'espace, entre visibilité/invisibilité, intégration/ exclusion, appropriation/rejet, intime/ spectaculaire, corps pudique/ corps ludique.

Les observations effectuées, dans les différents espaces ouverts, révèlent des situations multiples et diversifiées des femmes voilées. Certaines situations montrent le corps de la femme voilée dans des attitudes montrant l'aspect profane de l'habit dit religieux. Le corps voilé ludique prend plusieurs formes : érotique, séduisant, amusant, amoureux, sportif, etc.

Dans les espaces de loisirs ouverts, les femmes voilées sont plus exposées aux regards de l'autre. Le comportement des adeptes semble être plus mesuré, selon les circonstances et le type d'espace.

Cependant, comme le remarque Z. Majdouli : «**Les comportements publics féminins sont traités socialement en termes de licences circonstanciées au profit d'un ordre, d'une organisation sociale à respecter. Si cet ordre comprend des modalités complexes et des flexibilités qui autorisent sous certaines conditions l'accès à un lieu (Bekkar, 1997, 83), il n'en demeure pas moins qu'il s'agit principalement d'un accès**»⁵⁹⁸.

1. Les espaces sportifs entre partage et changement d'usage

La présence des femmes dans l'espace sportif se manifeste selon deux modalités : la première est la fréquentation des stades de football où les jeunes voilées se rendent comme

⁵⁹⁸ MAJDOULI Zineb, « Médiation festivalière : Régimes de visibilité du corps féminin dans les festivals musicaux au Maroc », in LACHHEB Monia, (Dir.), *Penser le corps au Maghreb*, Paris, IRMC vs Karthala, 2012, p. 82.

spectatrices du jeu. Leur visibilité dans ces espaces exprime la recherche de la proximité et l'affranchissement vis-à-vis des préjugés concernant ces territoires de la masculinité où se manifestent différentes formes la violence et de mise en scène de la virilité. Le deuxième lieu est celui des parcours de santé que les femmes voilées investissent comme usagères mais de manière diversifiée.

1.1 Fréquentation des stades

Fréquenter les stades de football est un loisir considéré comme réservé aux hommes. Hormis les compétitions de l'équipe nationale pour lesquelles la présence des femmes est encouragée par les pouvoirs publics qui leur donnent la possibilité d'y assister gratuitement, il est très rare de voir des femmes, voilées ou non, se rendre au stade pour faire partie des spectateurs d'un match. Cependant, une minorité de femmes commence à franchir le seuil de ce territoire masculin, même si la visibilité des Tunisiennes dans les lieux sportifs reste limitée par la peur et la méfiance, surtout dans les stades de football. En effet, les salles couvertes de handball, ou d'autres activités sportives, attirent plus les jeunes femmes ; les familles des joueurs et les passionnées du sport assistent occasionnellement aux compétitions importantes.

En ce qui concerne les stades de football, et en raison des formes de violence qui jalonnent les matchs à grands enjeux, les femmes s'abstiennent de s'y rendre. La majorité des amatrices, n'osent fréquenter ce type d'espaces sportifs que dans des circonstances précises, et généralement avec des hommes. Parmi, nos interlocutrices, seules deux jeunes filles voilées avouent le plaisir qu'elles éprouvent à se rendre dans les lieux sportifs.

(N) assiste, occasionnellement, aux matchs de son équipe préférée. Tout en montrant une certaine timidité à raconter ses virées sportives, elle les justifie par sa passion du football. Elle dit : « **sincèrement je ne peux pas me priver de ça ! En plus j'ai un rapport très particulier avec le stade d'El Manzah. (...) Avant je faisais mes entraînements là-bas (...). Après l'adoption du port du voile, mon frère m'a amenée avec lui plusieurs fois ; mais ce n'est plus comme avant !** »⁵⁹⁹

Ainsi, après l'adoption du port du voile, cette jeune fille conserve son habitude de se rendre au stade. Pour ne pas attirer l'attention, elle porte une tenue sportive et met un chapeau au dessus de son foulard. Sa tenue vestimentaire ressemble à celle de son frère. La jeune fille se peint le visage avec les couleurs de son équipe préférée. Elle participe avec les hommes aux cris de joie, d'encouragement, de protestation ou de colère, sans aucune retenue.

⁵⁹⁹ Jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

Elle dit à ce propos : «**Sous l'émotion, j'oublie que je suis une fille ! (...) Que Dieu me pardonne ! (...) Heureusement, je suis toujours protégée par mon frère(...)**»⁶⁰⁰.

Pour vivre pleinement l'ambiance des matchs, certaines femmes adoptent des attitudes « masculinisées ». Elles reproduisent les réactions et les manières de faire des hommes. En effet, elles imitent les expressions masculines que ce soit au niveau du paraître, (la manière de se vêtir et se présenter) ou au niveau de la conduite et de la gestuelle. L'adoption des attitudes et du savoir-faire masculin facilite leur intégration dans l'espace ; c'est du moins ce qu'elles croient et disent.

Les femmes, voilées et non voilées, imitent ainsi les postures des hommes pour avoir le droit d'accéder aux stades considérés comme des territoires de la masculinité. En s'appropriant les techniques et les postures masculines du corps pendant les manifestations sportives, elles opèrent une prise de distance par rapport à leur identité féminine. L'accès des femmes à ce type d'espaces exige le recours à un savoir-faire qui ne fait pas partie du patrimoine féminin puisqu'il s'agit de nouvelles pratiques pour la gente féminine.

En effet, l'insertion de la minorité dans le groupe nécessite une adaptation aux habitudes instaurées. Dès lors, les femmes se sentent obligées d'adopter le savoir faire masculin pour s'insérer dans un espace traditionnellement réservé aux hommes. Ainsi, les attributs féminins s'effacent. Ce mécanisme d'adaptation et de mimétisme relève des rapports dominant/dominé, majorité/minorité, appartenance/étrangéité.

1.2 Les parcours de santé

L'importance accordée à l'entretien du corps est relativement faible chez les femmes interviewées. Les activités physiques auxquelles elles s'adonnent s'inscrivent dans le cadre de l'inscription dans les nouveaux canons de la beauté et de l'hygiène de vie qui exigent des femmes de faire attention à leur ligne et, par conséquent, de faire un effort pour perdre du poids. C'est, pour les plus jeunes, un souci permanent et majeur. Certaines interviewées pratiquent le *fitness* dans des salles privées. D'autres, préfèrent faire quelques exercices, sur des machines prévues et installées chez elles dans cet objectif.

L'une des interviewées a renoncé à pratiquer le sport lorsqu'elle s'est convertie au port du voile. Elle ne s'autorise plus à pratiquer le sport sous la direction d'un entraîneur. Elle justifie ce renoncement par le fait que certains gestes et positions relevant des exercices sportifs, sont obscènes et inconvenants, surtout pour une fille voilée. (S) dit : «**Franchement,**

⁶⁰⁰ Jeune fille, âgée de 22 ans, étudiante, issue d'une famille modeste, résidant au Bardo.

je ne peux plus écarter les jambes devant un homme, ou lui permettre de toucher mon corps pour corriger mes exercices et mes positions. (...) Je pratique la marche maintenant ; avec un régime alimentaire un peu strict, ça me suffit ! »⁶⁰¹

Avoir une silhouette filiforme est un objectif important pour les jeunes filles. Certaines voilées entretiennent davantage leur corps après le port du voile. Elles considèrent que les activités sportives leur permettent de garder leur beauté et la bonne forme. Elles font attention à leur alimentation, suivent des régimes et utilisent des produits d'amincissement. La pratique du sport ne représente pas pour la majorité d'entre elles un moment de détente, de défoulement et de loisir ; c'est plutôt un moyen de garder un corps mince et une allure fine.

D'autres jeunes voilées n'ont pas ce genre d'obsessions concernant leur allure; elles n'ont pas peur de prendre du poids. Elles trouvent dans les activités sportives un moyen de défoulement. En revanche, leur pratique est soumise à certaines limites. Elles ne pratiquent que le sport dit « *char'î* » (conforme à la norme religieuse) ou utile pour les femmes, comme ceux qui leur donnent les moyens de se défendre. Ainsi (H) et ses amies apprennent les arts-martiaux dans une salle non mixte. Leur entraîneur est une femme indonésienne « croyante-pratiquante », selon les termes de (H).

Les femmes mariées s'intéressent moins à cette question. Elles considèrent que les tâches ménagères et le travail à l'extérieur de leur foyer ne leur laissent pas de temps pour ce genre d'activités. Elles sont moins attentives à leur beauté physique, surtout après avoir eu des enfants. Selon elles, le souci de paraître belle et en bonne forme physique est une préoccupation pour les jeunes filles à la recherche d'un mari ; ce n'est plus le leur.

La majorité des femmes voilées interviewées ne considèrent pas le sport comme un moyen de loisir. Celles qui le pratiquent, cherchent à entretenir un paraître élégant et séduisant. Les activités sportives ne constituent ni un passe-temps, ni un *hobby* ni même une hygiène de vie. Le sport féminin est pratiqué dans des espaces fermés ou à la maison. En effet, les femmes voilées représentent une minorité parmi les personnes qui pratiquent des activités sportives en amateurs. Les espaces sportifs réservés pour les amateurs sont utilisés pour d'autres pratiques.

Dans les parcours de santé et les alentours des terrains de sport, les jeunes voilées ont en revanche une grande visibilité. Dans ces lieux, les femmes, voilées et non voilées,

⁶⁰¹ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, responsable commerciale dans une entreprise privée, d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

partagent l'espace sportif avec les hommes. Elles s'adonnent à différentes activités et adoptent des attitudes diverses. Deux exemples illustrent l'aménagement des espaces réservés aux amateurs.

Le premier est celui de la cité olympique d'El Manzah divisé en deux parties : l'une ouverte et l'autre fermée.

La première partie est, entouré de barres ; elle est réservée aux sportifs amateurs pratiquant la marche, le *jogging* et des exercices d'échauffement. Le deuxième espace est ouvert. On y trouve plusieurs pistes gazonnées réservés aux activités et activités sportives collectives. La fréquentation de cet endroit s'intensifie en fin de journée, les fins de semaines et quand il fait beau.

Quant aux usagers de l'espace, ils sont de toutes les catégories sociales et de différentes tranches d'âges, des hommes et des femmes. Les activités exercées dans l'espace sont effectuées en groupes d'amis, en couples, en famille ou individuellement. L'usage de l'espace varie d'une personne et d'un groupe à l'autre.

A l'intérieur du parcours de santé, la majorité des usagers, hommes et femmes, pratiquent la marche ou le *jogging*. Certaines personnes sont en couple, d'autres en groupes homogènes du point de vue de l'âge et du genre. La plupart de personnes sont en tenue de sport, hommes et femmes. Le nombre de femmes voilées est relativement faible, en comparaison avec celui des femmes non voilées. L'ambiance de l'endroit est calme et apaisante. Les amateurs ne se mélangent pas et semblent plutôt s'éviter. Chacun profite de l'espace tout en étant dans son propre monde. Certains jeunes ont choisi d'écouter la musique, en mettant des écouteurs aux oreilles. D'autres avaient le regard fuyant en gardant la tête fixée droit devant ou en faisant semblant de regarder leurs pieds.

Des femmes voilées et non voilées, en couple ou seules, pratiquent la marche, en tenue sportive. Les femmes voilées sont vêtues en uniforme de sport de couleurs variées, en harmonie avec le foulard porté ou le couvre-chef remplaçant le *hijâb*. Leur allure ne se distingue pas de celle des autres femmes. Chacune marche à son rythme en mettant en valeur son corps.

Dans l'espace ouvert, à proximité des terrains, les activités sont plus variées. L'aménagement répond à des usages multiples. L'occupation de l'espace révèle les stratégies des usagers, en fonction des pratiques privilégiées. Le parcours de santé est souvent utilisé,

entre autres, comme un lieu de rendez-vous amoureux, notamment pour les jeunes filles voilées. Les couples choisissent les coins à l'abri des regards du grand public.

D'autres groupes mixtes sont plus proches de la partie centrale de l'espace, assis sur le gazon et échangeant des plaisanteries dans une ambiance joviale. Les femmes voilées et non voilées, accompagnées d'enfants qui bougent dans tous les sens pour les surveiller. La plupart des femmes âgées sont en positions de repos, repérant la mobilité des autres et partageant les conversations. Quelques jeunes filles et jeunes femmes pratiquent la marche, pour se te détendre, en déambulant.

Les jeunes hommes jouent au football dans de petits terrains réservés à cet usage. Ils se tiennent à l'écart des groupes de familles ou de femmes ainsi que de pistes de vélos occupées surtout par des enfants. Les hommes, accompagnés de leurs familles, sont plus actifs que les femmes. Ils partagent avec leurs enfants les différents jeux.

Parmi les femmes voilées présentes, une jeune mère joue au ballon avec ses deux garçons et son époux. Elle porte un pantalon noir et un foulard de la même couleur, avec un haut imprimé qui cache la partie supérieure des jambes. Les formes de son corps se découvrent chaque fois qu'elle saute pour attraper le ballon ou pour le renvoyer.

Une jeune fille, habillée en robe noire ample et un foulard couvrant toute la partie supérieure de son corps, s'est installée à l'écart, au fond de l'espace. Elle est accompagnée d'un homme vêtu d'un jeans et un pullover d'allure sportive, les deux corps collés l'un à l'autre, les têtes penchées vers le bas, et les visages très rapprochés. Les mains de la jeune voilée sont croisées au niveau de ses genoux. Son conjoint caresse ses jambes avec une main en lui couvrant les épaules avec l'autre bras.

La participation des jeunes voilées dans des espaces ouverts de divertissement dépend des objectifs recherchés. Les jeunes, souvent de milieux populaires, trouvent dans ces lieux ouverts un lieu de loisir et de détente loin du contrôle familial et de l'entourage proche. D'autres viennent s'installer dans ces espaces pour profiter, avec leur famille et leurs enfants, de la verdure et d'un cadre agréable. Au printemps et en été, l'espace se transforme en lieu de pique-nique.

2. La fréquentation du jardin public du Belvédère

Le jardin public de Belvédère⁶⁰² connaît une importante animation qui lui donne une ambiance festive, particulièrement au printemps. Il est l'une des destinations préférées des familles populaires qui y viennent avec leurs enfants, le jardin étant doublé d'un parc d'animaux. Dans cet espace, c'est surtout à la fin de la semaine ou durant les vacances scolaires que l'ambiance est très animée. Les tarifs⁶⁰³ d'entrée sont à la portée de tous et conviennent aux milieux sociaux peu aisés. À l'intérieur comme à l'extérieur du zoo, les vendeurs de jouets, de boissons, de gâteaux secs et autres aliments à grignoter en marchant, sur les bancs ou sur le gazon, s'installent partout. Les cafés, de l'intérieur et à l'extérieur du parc, offrent un moment de repos pour les familles et les couples à des prix abordables.

Le zoo du Belvédère et le parcours de santé qui l'entoure est une destination privilégiée des familles habitant Tunis et ses environs. C'est un lieu de loisir pour les familles nombreuses comme pour les couples sans enfants. Par beau temps et pendant les jours fériés, le parc devient surpeuplé. La grande fréquentation de ce genre d'espaces par des populations de condition modeste confirme la remarque de G. Gillot considérant que « **les possibilités de loisirs des couches populaires sont par définition beaucoup plus restreintes que celles des couches aisées qui peuvent payer pour les pratiquer. Il est malaisé de partir à la campagne lorsque l'on n'a pas les moyens financiers, d'aller loger à l'hôtel hors de la ville, ou de profiter des offres de loisirs urbains tels que les cinémas ou les restaurants(...)** »⁶⁰⁴.

L'aménagement de l'espace témoigne d'une conception favorisant sa fréquentation par les enfants notamment par les espaces de jeux et les produits vendus. Dans ce lieu de divertissement, la présence des femmes est relativement plus importante que celle des hommes. En outre, plusieurs types de groupes y sont visibles : grandes familles réunies par des liens de parenté ou de voisinage, couples avec enfants, couples sans enfants, femmes seules avec enfants, groupes de femmes, groupes de jeunes, hommes seuls avec enfants, etc.

Les femmes viennent au jardin public en couples ou en famille. On ne voit pas de femmes ou de filles seules. Notre constat rejoint celui H. Gafsi quand elle dit : « (...) **de**

⁶⁰² Les dates de l'observation se sont effectuées dans des semaines successives vers le début du mois de septembre et octobre et au mois de mars.

⁶⁰³ 0,800 dinars pour les adultes et 0,500 dinars pour les enfants.

⁶⁰⁴ GILLOT Gaëlle, « Les jardins publics dans le monde arabe : territoire d'un loisir populaire », in BECK Robert et MADOEUF Anne, (Dir.), *Divertissement et loisirs dans les sociétés urbaines à l'époque moderne et contemporain*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2005, p. 297.

nouveaux espaces « refuges » émergent aujourd’hui, dotés d’un statut « masculin/féminin » plus équilibré, zone de mixité construite, comme les parcs urbains, « parcs de la famille et de l’enfant » ou de mixité conquise, comme les stades, nouvellement investis par les femmes, où leur présence se fonde cependant, dans une ambiance de virilité dominante de bon aloi»⁶⁰⁵. Il est important de signaler que de groupes de jeunes filles investissent l’espace pour le plaisir de se promener entre amies.

Les femmes en famille surveillent leurs enfants et sont à leurs petits soins en répondant à leurs demandes : jouets, boissons, glaces, toutes sortes d’aliments achetés ou, surtout, amenés de la maison dans leur sacs à main ou dans des paniers. Elles surveillent le comportement des plus jeunes. Les mères réunissent leur famille sur le gazon et sur les banquettes pour manger ou pour se reposer. Elles sont très attentives à l’agitation des enfants. Elles les suivent partout, et se sentent « obligées » de crier ou de courir derrière eux. Elles soumettent ainsi leur corps à des mouvements incessants qui les obligent à adopter différentes postures, selon le rythme imposé par l’agitation des enfants.

Pour les couples avec enfants, la distribution des rôles est significative. Le père se charge de surveiller les enfants durant leur promenade. Les mères sont plus décontractées et moins tendues, et s’occupent de la nourriture. Les hommes se chargent de montrer aux enfants les animaux, de leur expliquer ce qu’ils voient et de jouer avec eux. En se promenant, la plupart des parents ne marchent pas côte à côte. Les hommes sont deux à trois pas devant, s’occupant des enfants, tandis que les femmes portent les sacs et veillent sur les affaires.

La mixité, très répandue dans le parc zoologique, favorise une certaine convivialité familiale qui fait le bonheur des visiteurs. La participation des enfants dans cette ambiance festive facilite la communication entre les gens. Les femmes accompagnées d’enfants sont plus décontractées et communicatives. Cela rappelle une remarque émise par G Gillot : **« L’enfant est souvent un prétexte ou un alibi utilisé par les femmes pour sortir. En effet, accompagnée d’un enfant, la sortie d’une femme dans un lieu public n’est pas suspecte ; au contraire, elle est décente et respectable. Une femme seule sur un banc dispose souvent à côté d’elle un vêtement d’enfant ou un jouet. Le manque de lisibilité de la raison pour laquelle une femme est seule au jardin la rendra infailliblement suspecte d’amoralité»⁶⁰⁶.**

⁶⁰⁵ GAFSI Henda, *Op.cit.*, p. 257.

⁶⁰⁶ GILLOT Gaëlle, *Op.cit.*, p. 303.

En outre, la présence massive de la population affaiblit le contrôle exercé sur les unes et les autres. Les comportements des femmes, pendant ces sorties, sont différents de ceux de tous les jours. La proximité des corps et leurs postures détendues marquent une rupture avec les normes sociales habituelles. Elles admettent plus le mélange entre les sexes, et montrent une facilité de mobilité dans le jardin. Elles traversent les passages du jardin avec des allures décontractées.

La visibilité des femmes voilées dans cet espace de loisir est plus importante, en comparaison avec leur présence dans d'autres espaces publics de loisir observés. Hormis quelques exceptions, leur conduite ne diffère guère de celle des femmes non voilées. Le nombre de femmes voilées représente, quasiment, la moitié des femmes-présentes dans le parc. Elles sont de toutes les catégories d'âge : des enfants, des adolescentes, des jeunes, des adultes et des femmes âgées. En revanche, chaque génération se distingue par le style d'habit ainsi que le rapport à l'espace.

Certaines femmes voilées sont habillées en jeans moulant ou en tenues sportives avec des baskets ou des ensembles de *jogging*. D'autres jeunes sont habillées en robes amples ou en jupes longues avec des vestes ou des hauts élégants. Les accessoires complétant les tenues portées sont de toutes sortes et de tous les goûts. Des couleurs vives portées illustrent, souvent, un souci d'harmonie entre les vêtements, les foulards portés et les parures ou les ornements qui les complètent. Quelques unes sont habillées en *jilbâb* noir ou en couleur, brodé de motifs et de perles brillants. Certaines femmes voilées sont vêtues en couleurs sombre et unie ; ce type de voilement correspond à ce qui est désigné comme un *libâs* ou un *hijâb châri'î* (habit conforme à la norme religieuse).

Les femmes portant ce genre de voile sont accompagnées par leur époux et leurs enfants. Elles ne circulent jamais seules. Contrairement aux attitudes décontractées des autres voilées, les adeptes du voile intégral ou *chari'* affichent des postures crispées et contenues. Malgré leur participation discrète à la fréquentation du jardin public, leur visibilité est remarquable par leur style d'habit différent. Elles se distinguent par les couleurs sombres, les tenues amples et une conduite réservée. Elles évitent, de même que leurs conjoints, la foule et circulent prudemment dans les allées du jardin, la tête baissée ou avec des regards fuyants comme pour éviter de croiser celui des autres promeneurs.

Les jeunes couples investissent l'espace autrement. Leurs manières de circuler, de s'asseoir et de se comporter dans le jardin du Belvédère est différentes de celle des autres usagers. Suite à plusieurs visites d'observation, nous nous sommes intéressées à la présence

des femmes voilées en couple. La majorité de ces couples choisit de s'installer dans les coins et les virages du jardin pour s'offrir des moments d'intimité à l'abri des regards des autres usagers. Certains amoureux circulent dans les allées en se donnant la main. D'autres s'affichent se promènent bras dessus bras dessous, ou s'installent sur les bancs dans des postures qui leur permettent d'échanger des gestes affectueux. Nous avons là une vérification de la remarque de G. Gillot lorsqu'elle constate que les jardins publics sont des lieux de « drague verte » et une manière d'occuper une grande partie du temps libre des jeunes.

Ces jeunes couples, dont les femmes sont voilées, s'habillent d'une façon moderne, mettant en valeur leur esthétique. Les hommes portent des jeans et des pulls, ou des chemises, mais aussi, très souvent, des tenues de sport avec des chaussures allant avec la tenue adoptée. Leurs allures se distinguent par la discrétion ; souvent ils sont à l'écart des familles. Le cadre leur permet de se détendre, de profiter de la verdure, en s'adonnant, loin de la foule, à des postures romantiques.

Les jeux de séduction s'opèrent avec beaucoup de subtilité. Les jeunes filles se comportent avec beaucoup de discrétion en évitant les regards des curieux. Les hommes sont plus décontractés et plus sûrs d'eux-mêmes. Les couples se permettent des flirts timides, avec beaucoup de retenue, notamment au passage d'autres promeneurs, en se mettant à l'abri des regards indiscrets. La proximité des corps, recherchée par les hommes et timidement consentie par les femmes, est plus ou moins étroite, selon l'exposition aux regards des autres usagers.

Les moments intimes vécus dans les jardins publics, ou dans n'importe quel autre espace public, montrent que les femmes sont souvent dans le rôle passif du partenaire sollicité et les hommes dans le rôle actif entreprenant, voire dragueur. Là aussi, on peut citer G. Gillot: **«Si cette activité est plutôt positive pour la réputation des garçons, elle peut en revanche peser lourd sur celle des filles. Mais souvent ignorées des parents et de l'entourage proche des filles, car pratiquées dans des jardins éloignés du territoire familial, ces activités permettent aux deux sexes de parfaire leur connaissance mutuelle, loin du cadre codifié du mariage et du regard évaluateur des adultes»⁶⁰⁷.**

Les relations amoureuses entre les jeunes hommes et femmes sont socialement interdites pour les filles. Dès lors, les rendez-vous amoureux, essentiellement, pour les jeunes de milieux populaires, s'effectuent dans les jardins publics et les différents espaces ouverts.

⁶⁰⁷ GILLOT Gaëlle, *Ibid.*, p. 304.

Les mêmes stratégies d'évitement, par rapport au regard d'autrui, et les rencontres quasi clandestines, à l'insu des familles, sont la règle. Les rapports amoureux ne sont ni assumés par les jeunes, ni admis par la société en dehors du cadre du mariage. La sexualité de la jeunesse féminine s'en trouve refoulée et, au mieux, réduite à des flirts discrets, furtifs et frustrants.

Les jeunes femmes essaient de composer avec les contradictions entre leurs pratiques amoureuses dans les espaces publics, d'un côté, les normes morales ou religieuses, les codes sociaux et les contraintes familiales, de l'autre. Dès lors, le port du voile permet, à certaines filles et femmes, d'accéder à l'espace public de loisir, et d'échapper au contrôle social et à la morale pesant sur leur corps et leur volonté. Pour d'autres, il est un moyen d'auto-contrôle qui les aide à sublimer et à refouler leur désir.

La fréquentation des jardins publics constitue pour les couches populaires l'une des rares occasions de profiter d'un espace public de loisir et d'être visible dans la ville. Le partage des loisirs dans les espaces ouverts met en jeu un savoir-faire différent selon les catégories socio-économiques qui ne partagent ni la même culture ni le même rapport à l'espace. Pour les jeunes issus des milieux défavorisés, les jardins publics, comme le parc de Belvédère, offrent la possibilité de rapprocher son corps de celui de la personne qu'on aime et d'atténuer les effets psychologiques des frustrations et des différentes sortes de refoulement.

Le rapport de la femme voilée à l'espace ouvert se traduit sous la forme de deux modes d'action :

- un rôle actif qui consiste à accompagner des enfants et lui permettant d'avoir une posture dynamique, une mobilité corporelle pour suivre l'agitation des enfants et jouer avec eux, d'être décontractée, et d'occuper le centre de l'espace ;
- un rôle passif en tant que partenaire d'une relation amoureuse socialement mal vue, l'obligeant à la discrétion et à une certaine retenue pour contenir les assauts de son amoureux, échapper aux regards indiscrets ; cette posture l'amène à choisir les marges de l'espace public comme les virages et les coins situés loin du centre.

Les stratégies d'investissement de l'espace de loisir ouvert se distinguent selon les situations matrimoniales des femmes. Le port du voile ne constitue pas, pour la majorité de celles qui le portent, une contrainte pour y accéder. Contrairement aux préjugés largement partagés, le port du voile permet aux jeunes filles de transgresser les normes prohibant la mixité et la morale sociale liée à la sexualité. Les femmes voilées investissent davantage les espaces publics de convivialité familiale. Elles montrent une grande capacité d'adaptation leur

permettant de concilier, du moins en apparence, les exigences relatives à la conduite de la femme qui porte l'habit dit religieux, d'un côté, et le besoin de se divertir, de se défouler et d'accéder aux activités de loisir, de l'autre. La fréquentation du jardin public est une affirmation de la volonté d'investir de nouveaux territoires de l'espace public par les femmes. Cependant, cette appropriation de l'espace ouvert s'accompagne par la reproduction de leur statut en tant que mères de famille, de partenaire passif dans les relations amoureuses et, par là, des discriminations dont elles sont encore victimes, malgré les progrès et les droits acquis.

3. Les espaces de loisirs balnéaires

Les espaces balnéaires retenus pour notre enquête sont les plages populaires, les plages touristiques et les piscines des hôtels. Les pratiques des femmes voilées dans les espaces balnéaires se distinguent selon la perception qu'elles ont de ce type d'espaces de loisirs, la manière de l'investir et la catégorie des femmes en question. Le mode d'accès à ce type d'espace est aussi tributaire des règles de conduite adoptées par les femmes voilées. Par ailleurs, les usages des espaces balnéaires montrent une diversité de comportements des femmes voilées selon qu'il s'agisse de plages populaires ou des plages touristiques et piscines d'hôtel. Ils obéissent aussi au rythme des saisons, mais aussi, comme pour les autres espaces publics de loisir, aux objectifs recherchés et aux stratégies individuelles.

Certaines femmes converties au port du voile rompent avec quelques pratiques de loisir telles que la fréquentation des plages. Elles justifient cette rupture par des motifs allant des impératifs qu'elles considèrent inhérents au port du voile à ce qu'elles pensent souhaitable pour honorer l'image de la femme pieuse. Ce choix se traduit par des options plus ou moins radicales : les unes se privent de fréquenter les sites balnéaires pour se baigner ; les autres choisissent d'éviter les moments de grande fréquentation des plages ou des piscines. Les interviewées, dans leur majorité, ne voient pas dans le port du voile un handicap pour profiter de la période estivale et jouir des bienfaits de la mer.

La fréquentation des plages ne correspond pas à une catégorie de femmes voilées à l'exclusion des autres. Cependant, comme nous l'avons précisé, ses modalités diffèrent selon différents facteurs.

3.1 Stratégies adoptées et images recherchées

Les femmes qui renoncent à fréquenter les plages pour les raisons précisées plus haut, perçoivent les plages comme des lieux d'immoralité indignes des bons musulmans et des bons croyants. L'immoralité ainsi condamnée renvoie à trois aspects: la nudité ou ce qui est

considéré comme tel, la mixité des plages et l'effet de l'eau sur la tenue portée, même quand elle couvre tout le corps (le vêtement mouillé se collant à la peau laisse voir toutes les formes du corps). Une jeune fille dit à ce propos : « **Sincèrement, je ne comprends pas comment une femme qui se dit pieuse puisse se laisser exposée devant tout le monde sur la plage ! (...) Pour moi ce n'est ni raisonnable ni acceptable !** »⁶⁰⁸

Une autre interviewée mentionne les contraintes liées au côté esthétique du voile et la moralité qu'il incarne pour dire que le fait de le porter est incompatible avec la fréquentation des sites balnéaires pendant la période estivale.

(S) s'indigne : « **Comment est-ce possible qu'une femme voilée partage le même espace qu'une femme qui porte un maillot de bain et qui expose tout son corps ? Même si elle porte un habit pudique, ce n'est pas très agréable de se mettre sur la plage avec une robe longue et ample, couverte de sable ! (...) Quant à celles qui portent les maillots de bain de voilées (burkini), on ne peut pas dire qu'elles sont de vraies voilées !** »⁶⁰⁹

Certaines femmes voilées n'arrivent pas à s'adapter aux différentes tenues de plage. Elles refusent de se mettre avec une robe ample et un foulard ; c'est incompatible avec l'image qu'elles se font de leur statut social. Elles n'apprécient pas non plus la tenue spécifique appelée *burkini*, car elle expose trop, selon elles, le corps. Elles considèrent que toutes les tenues adoptées sont inappropriées aux femmes converties au voile dit religieux.

Cependant, toutes les femmes voilées ne partagent pas cette hostilité à la fréquentation des espaces balnéaires. Les plages populaires sont ainsi les espaces balnéaires les plus fréquentés en été par les différentes catégories de femmes voilées : Celles qui adoptent le voile conforme à la *char'i'a* (*hijâb char'i*), celles qui portent une *jibba* (sorte de *gandoura* féminine) avec un foulard, et les adeptes du *burkini*. Les premières, fréquentent les plages généralement tôt le matin, ou vers la fin de l'après midi, en dehors des heures de grande affluence, et en se mettant à l'écart des autres usagers. Elles cherchent manifestement à éviter le mélange avec les autres.

Les jeunes voilées en *niqâb* qui ne voient pas de raisons de se priver de la plage, participent à la fréquentation des espaces balnéaires selon des conditions et des règles précises. Ainsi, une jeune fille portant le *niqâb*, dit qu'elle ne se prive d'aucun plaisir dans

⁶⁰⁸ Jeune fille, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, propriétaire d'une boutique de produit cosmétique ; elle est issue d'une famille modeste et réside à La Manouba.

⁶⁰⁹ Jeune fille, âgée de 30 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques, responsable commerciale dans une entreprise privée, issue d'une famille modeste, résidant à La Manouba.

n'importe quel espace tant que c'est dans le respect des enseignements de l'islam et des règles de la *chari'a*. Elle continue à fréquenter les plages, avec une fréquence moins importante, accompagnée de ses amies portant comme elle le *niqâb*, en été, tôt le matin, avant la grande affluence. Elle dit : **«Mon habit n'a jamais été un handicap pour moi. Je fréquente la plage avec des sœurs engagées comme moi, mais on évite les plages accessibles à tout le monde, comme on évite d'y aller en plein jour. (...) Je me suis baignée avec mon *niqâb* et je me suis bien amusée avec mes copines ; mais, dès que les vacanciers commencent à s'installer, nous quittons la plage»**⁶¹⁰.

Les plus conservatrices fréquentent les plages populaires très tôt le matin, juste après la prière du *fajr* (l'aube). Certaines considèrent que la jouissance des bienfaits des sites naturels, tels que les plages, est une façon d'adorer Dieu et d'honorer sa toute puissance. Selon elles, l'admiration de l'œuvre de Dieu qu'est la nature renforce leur foi. Elles disent que toute pratique qui ne contredit pas la *chari'a* est permise pour en « distraire l'âme, ou l'esprit, (*ennafs*), selon les termes du hadith qu'elles citent à l'appui de cette idée (*rawihû 'an nafsikum sâ'at^{an} ba'da sâ'a*). La fréquentation des sites balnéaires est conditionnée par la règle qui consiste à éviter les endroits dans lesquels certaines personnes se livrent à des pratiques illicites comme les lieux où la consommation de l'alcool est permise, où des hommes et des femmes « se dénudent » en ne portant que des maillots de bain, et où les sexes sont mélangés.

Certaines femmes voilées disent qu'elles récitent des versets coraniques, des prières et des chants religieux pour éviter de se laisser aller à des conversations qui risquent de tourner à la médisance (*namima*). Une jeune fille dit : **«Tous nos sens vont être punis et témoigneront contre nous si on commet des fautes (...). L'œil, par exemple, ne doit regarder que ce qui témoigne de la grandeur, de la beauté et de la puissance de Dieu à qui il va rendre compte, le jour de la résurrection, de ce qu'il a vu. Pour cela, le croyant ne doit regarder que ce qui est licite et permis. Il en est de même pour la langue qui aura à rendre compte de ce qu'elle a dit et goûté, pour l'oreille qui rendra compte de ce qu'elle a entendu, pour la main qui rendra compte de ce qu'elle a touché ou fait, etc.»**⁶¹¹.

Pour entrer dans l'eau, la femme doit porter son *hijâb chari'*, de couleur foncée et de tissu épais. Certaines femmes voilées insistent sur l'importance du *niqâb* pour dissimuler leur

⁶¹⁰ Jeune fille, âgée de 30 ans, étudiante en droit, issue d'une famille pauvre, résidant à Bab El Khadra.

⁶¹¹ Jeune fille, âgée de 23 ans, étudiante, issue d'une famille pauvre, résidant dans la cité Ettadhaman.

identité de tout regard indiscret. Quant, au rituel qui consiste à réciter le coran, son objectif principal est la protection contre les tentations diaboliques afin de ne pas commettre de péchés.

Une jeune femme dit à ce propos : «*Subhâna allah* (Gloire à Dieu) ! **L'eau est un élément excitant pour les femmes et surtout pour les hommes ! Il faut donc faire attention quand on y entre ! Si la femme ne peut pas résister au désir de se baigner, elle ne doit pas oublier de chanter en se concentrant sur incantations religieuses (*adhkâr*)**»⁶¹².

L'accès à ce genre d'espace doit s'effectuer soit en groupe de femmes et en familles, soit avec l'époux seulement. Et il est préférable de ne pas y accéder avec le père ou les frères, car ceci n'est pas bien, selon certaines interviewées. Par ailleurs, les mouvements du corps doivent être mesurés pour éviter de le dévoiler.

Si certaines femmes voilées focalisent leur attention sur les normes morales qui doivent commander au paraître, les autres mentionnent l'importance de la mise en valeur de l'élégance de la tenue de plage. Quelques interviewées affirment qu'elles accordent plus d'attention à leur paraître depuis qu'elles se sont converties au port du voile. Elles insistent sur la dimension esthétique et sur la commodité de l'habit adopté pour la natation comme « une tenue qui facilite la vie ».

Une jeune femme affirme que son rythme et son mode vie en vacances n'ont pas changé. Elle dit : « **Je ne sens aucune gêne en allant à la plage ou à la piscine pour me baigner. Le fait de porter le foulard ne veut pas dire que je vais arrêter de vivre normalement ! J'ai acheté un maillot de bain pour les femmes voilées, c'est tout !** »⁶¹³

Pour les interviewées soucieuses de leur beauté et de leur élégance, le maillot de bain des femmes voilées leur offre une aisance considérable dans les sites balnéaires. D'une part, cette tenue spéciale n'est pas transparente même sous l'effet de l'eau, et d'autre part, elle leur permet de bouger sans qu'elles se sentent gênées. Le *burkini* semble, selon ce qu'elles disent, être un habit pratique pour les mouvements du corps et la dissimulation de la peau. Une jeune femme donne son témoignage à ce sujet : «**Il y a des femmes voilées qui se mettent à nager dans la mer avec une robe ample, *jibba* ou *jilbâb* ou robe ; dès qu'elles sortent de l'eau, leur corps apparaît avec toutes ses formes exposé à la vue de tout le monde ; (...) le**

⁶¹² Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, âgée de 29 ans, femme non active, ingénieure de formation, d'une famille aisée et résidant à Manar 2.

⁶¹³ Jeune femme, mariée, mère d'un enfant, âgée de 31 ans, assistante universitaire, propriétaire d'une entreprise de communication, issue d'une famille aisée et résidant à Manzah 9.

soutien de gore devient visible, les formes, la chair, la poitrine (...); on voit tout ! C'est la honte ! Alors que le maillot des voilées couvre bien le corps et le met à l'abri de tout regard !»⁶¹⁴

Le « *burkini* » semble la tenue appropriée pour les femmes voilées dans les sites balnéaires. Il est de la même qualité de tissu que les maillots de bain ordinaires. Cette tenue se compose, généralement, de trois pièces : un couvre-chef, un pantalon et une robe dont la longueur est variable. Quant, à son aspect esthétique, toutes les couleurs sont disponibles, dans les magasins de prêt-à-porter ou pour confection sur mesure. On distingue généralement deux tendances : des *burkini* de couleur foncée, couvrant tout le corps ; d'autres de couleur vive (pistache, rose, rouge, bleu turquoise, jaune). Certaines femmes voilées considèrent que le style du maillot donne une image positive du port du voile. L'adoption d'un habit qu'elles qualifient de religieux n'est pas, selon elles, incompatible avec la mise en valeur de la féminité. Un tel choix cherche à concilier la morale religieuse commandant le port d'un habit pudique et discret, et la coquetterie ou l'élégance.

Contrairement aux femmes voilées qui cherchent à adapter l'espace et l'habit à leurs conditions, certaines femmes voilées continuent à investir les différents sites balnéaires en y adaptant leur comportement vestimentaire. Elles ne trouvent pas dans la conversion au voile un obstacle à la fréquentation des espaces balnéaires pour profiter comme tout le monde des loisirs qu'ils offrent.

Les sites balnéaires, en tant qu'espace, imposent des réglementations qui leur sont propres ; les comportements des usagers doivent en tenir compte.

3.2 Plages populaires

Dans les sites balnéaires populaires, l'accès est gratuit. Les plages de banlieues sont les plus fréquentées par des populations de toutes conditions et de tous les milieux. Les transports en commun permettent aux plus modestes d'y accéder facilement. Ainsi, jeunes hommes et familles de quartiers populaires se déplacent, en train ou en bus, pour se baigner et profiter des loisirs de la saison d'été. Par contre, les sites où l'accès n'est possible qu'en voitures sont plus fréquentés par gens des milieux aisés, seuls, en groupes d'amis ou en familles.

Les transports en commun et les restaurants populaires des banlieues balnéaires se préparent à l'avance pour accueillir les estivants. La fréquentation de ce genre de sites est des

⁶¹⁴ Femme mariée, mère de deux enfants, âgée de 44 ans, niveau secondaire, surveillante dans un lycée secondaire, d'une famille modeste et résidant à Rades.

plus denses. La visibilité des touristes étrangers dans les plages de la banlieue de Tunis, nord ou sud, est très réduite. Les familles tunisiennes se rendent aux plages en groupes, avec leurs enfants, créant une animation exceptionnelle durant une grande partie de saison estivale. Les jeunes de sexe masculin, le plus souvent en groupes, s'y font remarquer de façon tapageuse et parfois gênante pour les autres usagers.

La consommation de l'alcool est interdite sur ces sites. L'équipement des plages populaires est très réduit. La majorité des familles amènent avec elles leurs matériels, (chaises, tapis, parasols, serviettes) et de quoi se nourrir.

Les vacanciers sont de différentes catégories d'âge et de différentes origines régionales et sociales. Dans la population qui fréquente les plages populaires, deux catégories se distinguent nettement : les familles avec enfants, jeunes filles, parents et personnes âgées ; les adolescents et les jeunes hommes. L'occupation de l'espace est codifiée. Les groupes de jeunes hommes s'installent à la périphérie soit au bord de la mer ou dans des coins isolés de la plage. Les familles se placent généralement au milieu, près de la mer. Elles évitent le contact avec les jeunes pratiquant différents jeux. Les parents, accompagnés de jeunes filles, évitent au maximum les regroupements de jeunes garçons considérant que ces derniers ne respectent pas l'ambiance familiale. En effet, les groupes de jeunes se laissent souvent aller à des outrances verbales en échangeant des insultes et de gros mots, ne tiennent pas compte des autres jouant au ballon, et, surtout, ne se gênent pas de draguer les jeunes filles même quand elles sont accompagnées de leur familles.

Les habits portés par les hommes et les femmes sont plus pudiques par rapport au style d'habit adopté dans les sites réservés aux hôtels. La majorité des estivants, hommes et femmes, n'ont pas une tenue spécifique pour la plage. Les habits portés illustrent une diversité de goûts, de formes et de fortunes. Les couleurs et les motifs sont de toute sorte, (imprimée, broderie, mélange de couleurs) et de tissus divers. Les vêtements bricolés sont également très variés. Certaines femmes et filles non voilées se baignent avec des shorts en jean et des tee-shirts ; d'autres sont en robe de plage ou en tenues de cyclistes. Rare sont les femmes qui portent des maillots de bain sans se couvrir d'un paréo.

Quant, aux femmes et jeunes filles voilées, certaines adoptent une tenue de plage propre aux femmes voilées, le « burkini »; d'autres se présentent en tenue de tous les jours ou en tenue de promenade. Elles sont vêtues de pantalons ou portent des liquettes, des robes, avec des foulards de toutes sortes et de différentes formes et longueurs. Les adeptes de la *jibba* et du foulard sont généralement plus avancées en âge et viennent en familles, en se mettant à

l'écart des autres mais parfois en se mélangeant avec des femmes et des familles avec lesquelles elles ont des liens de voisinage ou de plus ou moins lointaine parenté. Elles fréquentent les plages aussi bien aux heures de grande affluence ou la fin de la journée.

3.3 Espaces liés aux hôtels (plages et piscines)

L'accès payant à ce type d'espace est coûteux pour la classe moyenne et encore plus pour les milieux populaires. Les vacanciers qui accèdent à ces espaces sont, généralement, des touristes européens et maghrébins et des Tunisiens aisés. La visibilité des femmes voilées, dans les sites balnéaires réservés aux hôtels, est une nouveauté pour la culture touristique de la plage.

Les femmes voilées habillées en *burkini* et en tenue de plage s'installent aisément sur les chaises longues. Elles s'exposent au soleil, jouissant de l'ambiance estivale comme les autres usagers. Elles sont accompagnées par leurs familles et /ou par leurs conjoints. Elles mettent en valeur leur beauté physique et leur paraître avec des accessoires de plage et par le choix des couleurs portées.

Les postures adoptées par les femmes voilées, en couple ou en groupes mixtes, témoignent de l'aisance et du confort de leur condition sociale. Certaines pratiquent la marche au bord de la mer, en défilant et se déambulant sous le regard des hommes. D'autres participent aux jeux de ballon ou de raquettes sur la plage ou dans l'eau. Les jeunes couples échangent des gestes d'affection et de tendresse, en se baignant ou sous les parasols.

À Hammamet, dans les restaurants des hôtels, situés au bord de la mer, la consommation de l'alcool est répandue. Les vacanciers installés sur les chaises longues et au tour des tables, sous les parasols séparant les groupes, écoutent toutes sortes de musique, et partagent des verres de vin et de bières. Le nombre de femmes voilées partageant ce genre d'espaces avec les touristes et les autres vacanciers est en nette augmentation. Elles ne manifestent aucune gêne à côtoyer des portant des maillots de bain ou en habits de plage décontractés, ou des hommes habillés en short ou en maillot de bain. La présence de touristes, se faisant bronzer et exposant au soleil leur corps quasi nus, ne semble pas les déranger. Certaines, parmi les femmes voilées, partagent la même table avec des hommes consommant de l'alcool ou des femmes en maillot de bain, en une ou deux pièces.

L'ambiance de l'espace ainsi partagé permet une certaine tolérance et des accommodements des normes concernant la conduite de la femme portant le voile. Le voilement du corps (de la peau et des cheveux) n'est pas aussi strict qu'il l'est dans d'autres

espaces ; ce sont là des concessions à l'ambiance de l'espace. La proximité des corps et la densité de la population sur les plages ou dans l'eau semble atténuer les phantasmes, les peurs et favorisent la décontraction, même s'il persiste une certaine réserve inhérente au fait que l'on n'est pas assez habitué à la coexistence d'habitudes vestimentaires traduisant des conceptions du corps assez éloignées sinon opposées. Des regards curieux mais discrets et furtifs trahissent un sentiment d'étonnement mêlé de méfiance. Les regards des femmes sont souvent plus discrets et moins fixes.

Dans les piscines des hôtels, la majorité des femmes voilées sont habillées en *burkini* ou en tenue de plage décontractées. Elles s'allongent, confortablement, sur les chaises longues et se donnant au soleil. Les jeunes mariés et les jeunes en couples n'ont d'yeux que pour leur partenaire, échangeant des sourires et se livrant à d'interminables conversations entrecoupées de discrets éclats de rires. Les jeunes mamans suivent leurs enfants pour les surveiller et s'occuper d'eux. La répartition dans l'espace prend en considération la séparation spontanée entre les touristes locaux et les touristes étrangers.

La visibilité des femmes voilées dans les sites balnéaires révèle le souci qu'elles ont de leur corps qu'elles entretiennent et mettent en scène de façon ludique. Les comportements des converties au voile sont plus décontractés, malgré une tendance chez les plus conservatrices à observer une conduite qui les distingue des autres et qui met en avant l'aspect religieux dans tous leurs actes. Les femmes soignent délicatement leur paraître sur les plages, comme dans les différents espaces de loisir. Les femmes voilées continuent à entretenir leur beauté physique et leur élégance pour mettre en valeur leur féminité.

Lorsque les plages sont fréquentées en dehors de la saison estivale, elles sont plus souvent un lieu de promenade au même titre que les jardins publics. Il s'agit souvent de jeunes filles accompagnées de garçons ou de jeunes hommes avec lesquels elles entretiennent une relation d'approches amoureuses plus ou moins intimes. En cela, le rapport des femmes voilées à ce type d'espaces se distingue peu de celui des femmes qui ne portent pas le voile.

Conclusion de la troisième partie

La visibilité des femmes voilées dans l'espace public de loisir révèle une diversité d'attitudes et de comportements, traduisant la pluralité des conceptions relatives au divertissement et au corps ludique. Plusieurs formes de loisir sont pratiquées par les femmes converties au voile ; certaines sont référées à l'ordre religieux et d'autres procèdent de l'ordre social.

- Une première vision rejette tout type de loisir liée à la modernité et aux différentes conceptions artistiques, y compris celles qui sont exercées dans l'espace privé, et qui sont jugées antinomiques avec les normes attribuées à la religion. Cette perception est en rupture avec les habitudes sociales et culturelles de la société tunisienne.

- Une deuxième perception est en continuité avec les normes sociales combinant ce qui est relève de l'ordre religieux, en termes de licite et d'illicite (*halâl et harâm*), avec ce qui est de l'ordre social, en termes permis et l'interdit, (*maq'bûl et mamnû'* parce que relevant du *'ib* au sens d'inconvenant).

- Une troisième vision considère le loisir comme une liberté individuelle liée aux moyens matériels et aux conditions particulières de chaque personne. Les conceptions de loisir et de plaisir, indépendamment, des conditions socio-économiques des femmes voilées, sont intimement liées à la marge de tolérance et de respect de l'altérité que ce soit du point des différences de sexe (homme - femme), de religion ou de philosophie (croyant pratiquant ou non – incroyant) de nationalité (tunisien – étranger), etc.

Cependant, les stratégies de l'investissement des lieux publics de loisir varient selon la marge de liberté accordée aux jeunes voilées. Le port du voile n'est qu'un moyen d'accroître les possibilités de sortie. Le voilement du corps est un moyen d'établir des relations de confiance avec les parents et/ou les conjoints. Les jeunes couples ont des usages qui ne correspondent pas à la fonction habituelle des espaces qu'ils fréquentent : à titre d'exemple, l'usage d'un espace sportif ou d'une salle de cinéma pour des rendez-vous amoureux ou pour des rencontres intimes, à l'abri du contrôle parental et du regard critique de la société. En effet, le contrôle sévère exercé sur la vie sexuelle des jeunes est à l'origine du travestissement des fonctions de nombreux espaces de loisir comme du voile.

Les jeunes femmes tunisiennes interviewées disent avoir plus d'autonomie et de mobilité depuis qu'elles ont adopté le voile. Elles ont multiplié les possibilités de présence dans les espaces publics et les occasions d'avoir des relations en dehors de leur milieu

familial. Conscientes du regard porté sur leur corps, les jeunes voilées ne sont pas passives dans la relation « regardant – regardé » ; elles sont actrices dans le jeu de séduction qu'elles maîtrisent. Les styles vestimentaires adoptés constituent un élément important dans la communication et l'échange avec les hommes.

Par le souci de paraître « comme elle veulent » et de transmettre l'image qu'elles cherchent, les femmes voilées adaptent leur allure aux conditions de l'espace fréquenté et aux activités exercées dans ces espaces (tenue de soirée pour les salles de fête, tenue de plage pour les espaces balnéaires, tenue appropriée pour les espaces sportifs, etc.). Par ailleurs, elles adaptent l'espace aux usages et aux intérêts qu'elles y cherchent (transformer un espace mixte en espace féminin, utiliser un espace sportif pour des rencontres amoureuses ou pour des pique-niques familiaux, etc.). Les espaces publics, notamment de loisir, sont discriminés selon les choix des converties au voile : espaces catégoriquement rejetés au nom de la religion, espaces disputés au monopole des hommes où le voile sert à réduire l'agressivité du regard et les tensions dans les échanges, espaces féminisés ou réservés aux familles à l'exclusion des hommes seuls.

La manière de se présenter en public, allure adoptée et gestion des mouvements du corps, (y compris la voix et le regard), n'est qu'une mise en scène minutieusement étudiée selon les intérêts des acteurs sociaux.

La mixité des espaces publics de loisir est assumée de façon variant selon les catégories de voiles adoptés et les conceptions qui les déterminent. Les plus orthodoxes, celles qui se disent *multazimât*, ont une visibilité conditionnée par différentes variables : la mixité, le type de service offert, les pratiques et les activités de divertissement jugées antinomiques avec les mœurs de la « bonne musulmane », etc. Toutefois, même quand elles fréquentent un espace mixte, leurs échanges avec les autres différemment habillés sont très limités.

Les moins rigoristes ont une présence réservée sans toutefois bouder plus les espaces où la présence des femmes est banalisée. Leurs comportements prennent en considération le regard porté sur leur corps et les normes attribuées à la religion.

Les plus « libérées » s'approprient l'espace et profitent au maximum de l'ambiance du moment, sans toutefois transgresser les limites de ce qui est permis pour une femme portant le voile. Ouvertes à la fréquentation des différents espaces de loisir, elles montrent une meilleure intégration de la mixité et une plus grande tolérance vis-à-vis de l'altérité.

Cette diversité d'attitudes montre que le monde des femmes voilées est loin d'être homogène. Le degré de liberté dans la gestuelle et la posture du corps, l'importance attribuée à l'esthétique et à l'élégance, le souci des attributs de la séduction, les échanges avec autrui, et particulièrement avec les hommes, traduisent une diversité de visions du monde qui peut aller jusqu'à l'opposition.



Femme en *burkini* dans une piscine (à côté d'une autre en bikini)



**Jeunes filles voilées en mode de balade sur la plage de la Goulette
(photo prise printemps 2010)**



**Jeune femme voilée sur la plage de la Goulette avec son
compagnon**



**Jeune couple en moment d'intimité à l'abri des regards indiscrets
(photo prise hiver 2009)**



Jeunes en mode de balade à la plage



Femme voilée en tenue de sport dans les allés du stade olympique d'El Manzah (photo prise printemps 2010)



**Femmes voilées à la plage remnant le pantalon
(photo prise mai 2010)**



Femmes voilées en couple sur la plage
(Photo prise hiver 2010)



Femmes voilées dans une salle de fêtes avec des hommes

(Photo prise hiver 2009)



**Femme voilée en balade avec son compagnon dans les allées du
stade olympique d'El Manzah**

(Photo prise été 2010)



**Jeunes femmes voilées courant sur la plage
(Photo prise printemps 2010)**



Femme voilée avec son compagnon dans un restaurant-bar à la Goulette (photo prise hiver 2011)



**Femme voilée accompagnée par trois hommes dans un restaurant-
bar à la Goulette
(Photo prise hiver 2010)**

Conclusion Générale

Dans le prolongement d'une ébauche de recherche concernant la production sociale du corps vierge, nous avons conçu le projet d'élargir notre investigation au corps voilé pour voir dans quelle mesure on peut parler au sujet de ce phénomène d'une production sociale.

Notre investigation est partie dans trois directions :

- **Les représentations et les perceptions du corps féminin, du voile, de la religion et le statut de la femme.**
- **Le processus du rétablissement du port du voile comme norme sociale.**
- **La conduite des femmes voilées dans l'espace public de loisir.**

Notre recherche a porté sur un objet qui n'a pas arrêté de connaître des rebondissements. En effet, le port du voile a fait l'objet de législations et de politiques, en Tunisie, dans les pays à majorité musulmane et ailleurs, qui ont connu des évolutions contradictoires entre l'interdiction, la tolérance et l'imposition. Pour ce qui est de notre terrain, la Tunisie, l'effondrement du régime de Ben Ali, suite à la révolution du 14 janvier 2011, a mis fin à la politique hostile au port du voile sous toutes ses formes. Nos enquêtes de terrain ont été pour l'essentiel terminées avant ce basculement. Fallait-il tout reprendre ou poursuivre notre travail d'analyse des données déjà recueillies sans tenir compte des évolutions consécutives à la révolution ? Après une longue réflexion et des hésitations, nous avons jugé plus raisonnable, compte tenu du temps écoulé depuis notre inscription en thèse et des délais imposés pour la réaliser, de ne tenir compte des évolutions intervenues après le 14 janvier que dans la mesure où elles contribuent à une meilleure compréhension des données de nos enquêtes en gardant à notre travail son caractère daté. Outre les impératifs inhérents à la contrainte de réaliser une thèse dans un délai raisonnable, notre choix a été déterminé par le faible impact des évolutions sur le discours des acteurs, sur leur usage du voile dans les différents espaces et sur le sens qu'ils donnent à leur pratique. En effet, nous sommes retournée auprès de nos interviewées après la révolution pour vérifier si elles gardaient les mêmes attitudes et les mêmes idées qu'elles avaient et nous avons remarqué que le plus important changement est la disparition de la peur d'exprimer leurs convictions, de défendre leur choix et d'afficher leur voile.

Lorsque nous avons remarqué un changement, nous l'avons signalé et nous en avons tenu compte dans notre travail d'analyse, intervenu essentiellement après la révolution, que ce

soit pour ce qui concerne les données empiriques de nos enquêtes ou pour le corpus théorique que nous avons mobilisé.

Pour mener ce travail, nous avons croisé plusieurs approches : les unes concernent directement le port du voile au nom de l'islam, d'autres abordent d'une façon générale, sans rapport direct avec le voile ou l'islam, les questions relatives au corps comme « production sociale », et comme objet des sciences sociales. Nous avons également fait appel aux travaux concernant la dynamique de production – adoption – adaptation des normes, et les relations public – privé, notamment dans leur dimension spatiale.

Pour ce qui est du port du voile, nous avons tenu compte des apports de différentes analyses :

- - celles qui l'ont abordé sous l'angle des rapports entre traditions patriarcales et modernité, avec ou sans rapport à la question de « l'indigénisation » nécessaire des catégories qui lui sont liées que ce soit dans le domaine des savoirs, ou dans les champs politiques, juridiques, ou au niveaux des mœurs et des valeurs, etc., afin d'y dégager ce qui est universalisable de ce qui est lié au contexte « occidental » de leur émergence, et de prendre en compte les écarts qu'elles prendront inévitablement en s'inscrivant dans d'autres réalités,
- - celles qui mettent en avant l'opposition entre l'islam (assimilé ou non aux ordres traditionnels) et l'Occident (confondu ou non avec la modernité),
- - enfin, celles qui prennent en compte les rapports entre le local et le global dans le contexte de l'accélération et de l'intensification des processus de mondialisation.

Conjugués avec les éclairages des travaux concernant le corps, l'espace public et la dynamique production – adoption – adaptation des normes, ces apports nous ont fourni des outils pour analyser les données récoltées au sujet du port du voile par les jeunes filles et les jeunes femmes tunisiennes dans la première décennie du XXI^{ème} siècle. L'enquête de terrain, combinant observation et entretiens prolongés et repris pour approfondissement, sur la base d'une relation inscrite dans la durée, nous a fourni une importante base de données empiriques. Nous n'avons, malheureusement, pu exploiter qu'une partie de ces données qui pourront servir à d'autres recherches que nous espérons mener dans le prolongement de celle-ci. En effet, les contraintes inhérentes à la nécessité de réaliser une thèse dans un délai raisonnable et les contraintes méthodologiques imposant des limites à notre recherche, nous ont obligée à faire des choix, parfois douloureux, en laissant de côté tout ce qui n'est pas

nécessaire à la compréhension de l'objet étudié. Outre les données non exploitées, nous avons préféré surseoir à l'approche de certaines questions et à l'exploration de pistes qui nous semblent importantes pour notre objet, faute de temps et de possibilités de les traiter correctement.

Malgré les limites inhérentes à ces contraintes, mais aussi aux difficultés rencontrées au niveau théorique comme au niveau de l'appréhension de la complexité des phénomènes dont il faut tenir compte pour saisir les différents aspects de notre objet, notre travail nous a permis de répondre aux questions les plus importantes qui étaient à l'origine de notre recherche : (1) le rôle des acteurs sociaux par rapport aux normes sociales et religieuses (comme celles qui concernent le port du voile), (2) le rapport entre les usages actuels du voile et ceux qu'en avaient les générations passées (avant les modernisations et l'émancipation féminine au lendemain de l'indépendance), (3) les enjeux de la diversité des formes, des usages et des significations du voile, (4) le rapport de la femme à son corps, l'influence de la religion, dans le contexte de la mondialisation (les convergences, les divergences et les contradictions des perceptions et des pratiques) et le rapport entre le corps objet et le corps sujet, tel que le perçoivent et vivent les acteurs.

Nous avons considéré qu'il était important de montrer le paradoxe entre retour du port du voile et investissement des espaces publics. Instrumentalisé et / ou récupéré par l'idéologie politique islamiste, de différentes tendances, le voile se transforme en outil de mobilisation politique, voire l'un des dispositifs les plus efficaces pour gagner la sympathie des individus. Au cours de la campagne électorale, la question des femmes et la liberté du choix de la tenue féminine a constitué l'un des thèmes les plus récurrents.

Notre travail visait la compréhension des mécanismes par lesquels les femmes voilées intériorisent et négocient la norme du port du voile dit religieux. La comparaison avec la pratique des seins nus étudiée par J.-C. Kaufmann, nous a permis de comprendre les différences et les similitudes entre les deux phénomènes. Pour les seins nus, la norme semble se construire de bas en haut ; l'acteur en prend l'initiative avant que la société ne s'en empare pour la rendre acceptable en l'intégrant dans une normativité globale. Pour le voile, au contraire, la norme semble s'imposer de haut (la réactivation de l'imaginaire collectif imposant le voilement des femmes par des autorités religieuses ou par des mouvements politiques très hiérarchisés) et l'acteur qui y adhère n'en est pas le producteur. Cependant, par delà cette différence importante, les converties au port du voile ne font pas qu'adopter la norme telle qu'elle leur est proposée ou imposée ; c'est du moins le cas pour la majorité de

nos interviewées. Chacune l'adapte et lui donne un caractère personnel. Ce faisant, elles participent à sa reproduction. Ce que nous avons appelé réinstallation de la norme du port du voile en Tunisie s'avère une adaptation et une réinvention de la norme par les acteurs en rapport avec des besoins et des objectifs prenant en compte l'évolution de la société et les influences de la mondialisation, et non une simple reproduction de normes établies jadis et ailleurs et imposées telles quelles.

Par ailleurs, l'attachement à la norme sociale en vigueur constitue un facteur déterminant dans l'adhésion au voile. Paraître comme « tout le monde », ou paraître « normale », en se conformant à la conduite du groupe, apaise l'angoisse et la peur du rejet et de la distinction. Adopter le voile permet, en plus, de consolider les spécificités culturelles, les trajectoires genrées et les besoins d'appartenance que le contexte actuel de la globalisation semble menacer. Toutefois, la marge de distanciation par rapport à tout ce qui est communautaire et collectif se creuse davantage en construisant un Soi indépendant des Autres.

L'état de rupture, avec certaines habitudes sociales, imposées par le haut, que ce soit pour la question de l'émancipation de la femme ou l'interdiction du voile dit sectaire, était d'autant plus fragile que la politique volontariste de l'Etat n'était pas accompagnée d'un fort mouvement social favorable à la modernisation. Plusieurs institutions reproduisaient, à des échelles variées, les normes sociales traditionnelles de l'inégalité. La socialisation conservatrice s'est perpétuée sous plusieurs formes, au sein de la famille, à l'école et dans les différentes sphères de la vie publique. Les interviewées en intériorisant le regard culpabilisant à l'égard des femmes qui assument leur corps, se convertissent au voile. En effet, le « stock de connaissances », au sens de H. Becker, constitué au sujet du corps féminin sous l'influence des différentes institutions (famille, école, médias, etc.) émerge de nouveau dans le contexte actuel de la mondialisation, pour prendre des dimensions inédites. Les interactions, voire l'interférence et l'interconnexion, pour reprendre les termes de N. Göle, entre un héritage culturel local et la culture « mondialisée », contribuent à la construction de la réalité sociale du voilement des femmes. Cette nouvelle donne produit les clichés et stéréotypes identitaires liés au corps féminin dans la culture des musulmans en décalant les seuils des représentations et des pratiques du corps féminin pieux. Ainsi, porter le voile constitue une manière de donner sens au corps/ objet présenté comme une spécificité propre à la culture islamique. En même temps, la façon de l'adopter révèle l'importance accordée au corps/sujet et met en valeur les enjeux d'intersubjectivité.

Adopter la norme du port du voile dit religieux, dans le contexte actuel de la mondialisation, réduit les différences culturelles des différents pays musulmans tout en témoignant de la pluralité culturelle et de la diversité à l'intérieur des mondes de l'islam. Les registres de la normalisation et de la conformité du voile dit religieux se contredisent, se confrontent et s'opposent, mettant ainsi en cause les traditions culturelles locales. Les différentes perceptions et pratiques de cette norme accentuent le paradoxe entre signifiant et signifié. Les différentes tendances esthétiques se rejettent en se stigmatisant les unes les autres. La pratique (comportements, pensée, conduites) du voile met en jeu le vêtement en tant que langage de communication, d'identification personnelle et d'appartenance.

La pratique du port du voile témoigne d'une hétérogénéité des normes incarnées par ce qui est présenté comme un acte religieux. En outre, les pratiques religieuses associées au port du voile, sont des vecteurs d'échange et de communication. Ces pratiques consolident le contrôle social sur les membres du groupe qui s'incitent mutuellement à s'y engager davantage afin d'augmenter son capital de « récompenses » (*thawâb*) auprès de Dieu. Les pratiques religieuses, dont le port du voile, donne lieu à une interaction sociale stimulée par la compétition entre les adeptes pour montrer plus de religiosité et de piété. Cette compétition constitue un moyen de promotion sociale traduisant la reconnaissance et la valorisation de l'individu au sein du groupe d'appartenance et en société. La religiosité s'affiche de plus en plus sur le corps par l'habit et par d'autres signes fonctionnant comme des messages appelant la reconnaissance des autres. Le corps voilé incarne tous les symboles de la religiosité affichée, dans sa posture comme dans ses gestes et sa mobilité.

Les différentes cultures liées au port du voile, les manières de le faire et de vivre - que ce soit en tant que patrimoine ou « stock de connaissances », au sens où H. Becker emploie cette expression, ou comme répertoire de valeurs et un certain mode de vie qui les conjugue -, expriment la diversité des rapports à la religion, tout en montrant le degré d'influence de la religion dans la vie quotidienne des adeptes au voile.

Le port du voile est souvent perçu, et revendiqué par beaucoup de ses adeptes, comme une remise en cause des progrès réalisés sur la voie de l'émancipation féminine considérés comme des influences occidentales contraires à la religion, aux traditions culturelles des sociétés arabes et musulmanes, voire à la nature de la femme et au statut qui doit être le sien au regard des différences qui la distinguent de l'homme. Par delà ce discours hostile à l'émancipation des femmes, aucune des interviewées n'envisage de retrouver le statut de sa grand-mère ou celui des femmes des générations qui ont vécu avant les modernisations

dénoncées comme une entreprise d'occidentalisation. La majorité ne veut renoncer ni à ses études, ni à son travail en dehors du foyer, ni à l'investissement des espaces que ce soit pour des activités professionnelles ou pour les loisirs. Le port du voile est revendiqué comme un droit dans le prolongement des acquis de la modernité décriée, pour investir de nouveaux espaces, conquérir de nouveaux droits et participer davantage à la vie publique. Cela est notamment clair à travers le discours et la pratiques de femmes voilées qui fréquentent les espaces publics de loisir. Même les jeunes étudiantes qui portent le voile intégral à l'université et passent jours et nuits, comme et avec leurs camarades de sexe masculin, en dehors de chez elles, contre la volonté de leurs familles, pour revendiquer le droit de suivre les cours et passer les examens avec leur *niqâb*, sont loin de chercher par là à retrouver le statut de femmes au foyer, sous la tutelle des hommes. Cela témoigne de l'esprit avec lequel elles revendiquent le droit de porter le voile, y compris sous la forme extrême du *niqâb*. Alors que le discours de l'islam politique condamne la mixité, l'interruption volontaire de grossesse, ces jeunes femmes ont passé des jours et des nuits avec des garçons allant jusqu'à avoir des relations sexuelles et avec leurs camarades, sous couvert de « mariages coutumiers » ou de « mariages temporaires » - dits mariages *misyâr* ou mariages de plaisir (*zawâj mut'a*) inconnus dans les traditions ancestrales du pays ; certaines, tombées enceintes suite à ces relations, n'ont pas hésité à recourir à l'avortement. De telles attitudes témoignent des paradoxes du port du voile, ou, du moins, des décalages entre les discours qui le justifient et les conduites de celles qui s'y convertissent et de ceux qui le prônent. Ces paradoxes et ces décalages doivent être pris en compte dans l'analyse du phénomène pour éviter les raccourcis idéologiques, les simplifications abusives et les conclusions hâtives.

Par ailleurs, la pratique du port du voile est complexe ; elle n'est pas réductible au niveau d'instruction, ou au niveau socio-économique des personnes qui l'adoptent, même s'il est indéniable que ces variables jouent un rôle important au niveau de la perception du voile et de ses fonctions, comme au niveau de la manière qu'ont les femmes portant le voile de se présenter en public.

Le processus de conversion à la pratique du port du voile et d'adaptation de cette pratique par les femmes, en fonction de leur niveau, des objectifs recherchés et des milieux dans lesquels elles évoluent, est complexe. Il dépend de l'influence des réseaux sociaux (réels ou virtuels), du degré d'engagement de ses adeptes, de l'impact des discours propagés par les différents médias, du groupe d'appartenance familiale ou sociale comme des groupes d'adhésion ou de référence. Ces facteurs interviennent dans la redéfinition et la reconstruction

de la perception de la féminité chez les femmes voilées et des représentations relative au statut de la femme au sein de son groupe d'appartenance et dans la société en général.

La réception du discours relatif au rôle de la femme, à sa religiosité et à son identité en tant que musulmane, est tributaire de la conscience que la femme a de ses intérêts et de ses attributs en tant qu'acteur social. Certaines adoptent intégralement ces discours, qu'ils soient rigoristes ou modérés ; d'autres les relativisent et n'en retiennent que ce qui contribue au bien être social et psychologique qu'elles recherchent.

Prôné comme objet de différence et de droit de mener le corps selon la volonté individuelle, le port du voile était, avant le changement intervenu le 14 janvier 2011, un signe de résistance silencieuse contre la répression politique. Cette revendication rassemblait autour des femmes voilées les différentes tendances politiques de l'opposition, par solidarité et défense des droits humains. Depuis, le voile s'est transformé d'un signe de stigmatisation en un symbole de valorisation, notamment après l'arrivée au pouvoir des islamistes, et le changement d'attitude à l'égard de leurs alliés d'hier : le port du voile est le modèle à suivre par toute femme musulmane, et les autres façons de s'habiller s'en trouvent stigmatisées.

Par ailleurs, le changement de la donne politique a réorienté les significations du voile. Jouant sur le rôle de la « victime », sous le règne de Ben Ali, la répression politique vécue est surinvestie, par une mise en scène dramatique des récits des acteurs islamistes. La liberté d'expression a favorisé la prolifération du port d'un type de voile (voile intégral), en lui donnant une plus grande visibilité. Celles qui le portent affichent davantage leur religiosité et sont plus présentes dans les différents espaces publics. Elles sont dans l'affirmation de leur présence. Les plus conservatrices revendiquent de plus en plus leurs droits de liberté et leurs appartenances politiques. Elles sont très actives dans les associations et dans les partis politiques.

Le nouveau parti politique au pouvoir, Ennahdha, fait tout pour promouvoir le modèle de femmes voilées « islamique ». Ce modèle est valorisé par les femmes actives dans la vie associative et politique et par un discours mettant en avant les normes prônées au nom d'un islam dit modéré. En même temps, le parti Ennahdha valorise la culture religieuse considérée comme le référent originaire de la société tunisienne dont le port du voile serait indissociable. L'islam politique au pouvoir profite de tous les espaces médiatiques pour ouvrir le débat sur la question. Il n'hésite pas à apporter son soutien aux femmes qui adoptent le voile intégral au nom la liberté d'expression et de croyance et de droit de choisir sa façon de

s'habiller, en se référant aux droits humains et aux libertés fondamentales dont il refuse la constitutionnalisation et qu'il bafoue par ailleurs.

Ce que nous venons de voir au sujet du décalage entre le caractère régressif du discours justifiant le port du voile, et l'impact des modernisations et de l'émancipation féminine sur l'usage du voile et la conduite de celles qui le portent, se vérifie à travers la diversité des formes et des nouveaux voiles. La diversité des voiles, comme nous l'avons rappelé, n'est pas nouvelle. Elle est très ancienne et reflète la diversité des régions et des milieux au niveau des tenues vestimentaires, comme à d'autres niveaux. C'est la raison pour laquelle nous avons cherché, dans notre enquête, à tenir compte des origines régionales de nos interviewées pour en mesurer l'impact au niveau des formes de voiles adoptées. Notre conclusion à ce niveau est qu'il n'y a pas de continuité entre la diversité des voilées traditionnelles liées aux différences entre les coutumes vestimentaires d'une région à l'autre, et les nouvelles diversités liées à l'impact de la mondialisation, d'un côté, et de l'individualisation des formes et des usages du port du voile de nos jours. Dans les formes traditionnelles, la norme vestimentaire s'imposait à l'acteur comme une loi implacable, immuable et naturelle, à l'instar de l'ensemble des coutumes du groupe d'appartenance (tribal, confrérique ou territorial) destinées à être reproduites telles quelles par tous ses membres pour garantir la pérennité de son identité. L'un des effets de la modernité est précisément l'ouverture au monde au-delà des frontières de la communauté d'appartenance et l'individualisation des trajectoires, des choix, des conduites et la marge d'autonomie par rapport à la norme communautaire. Là aussi, nous avons un gap qui sépare le discours identitaire justifiant le port du voile et l'impact des effets de la modernité au niveau des formes et des usages des nouveaux voiles. Même le « voile uniforme » appelé *hijâb char'î*, adopté par les plus rigoristes, subit les effets de la diversification des couleurs, des matières et des usages, comme nous l'avons rappelé à travers l'exemple des étudiantes revendiquant le droit de porter le voile à l'université, au travail et dans les espaces publics.

L'esthétique du voile montre les contradictions propres à toutes les tenues vestimentaires. Il est défendu comme une neutralisation du jeu de séduction entre hommes et femmes, mais il est aussi utilisé comme un stratagème pour attirer le regard sur soi et installer un nouveau mode de séduction qui consiste à « cacher pour mieux montrer ». C'est une esthétique qui est en continuelle transformation affectant tous les types de voiles (voile uniforme, voile féminin, voile-foulard). En effet, les différents types d'habillement connaissent des mutations au niveau de la forme de la tenue comme au niveau de sa

perception et de son usage. Pour l'habit uniforme, appelé *hijâb charî'*, certaines adeptes commencent à le porter avec des couleurs variées ; nous assistons à une certaine tolérance concernant la variété des couleurs contrairement à ce qui était de rigueur il y a seulement quelques années lorsque le choix se limitait aux couleurs sombres : le noir, le marron foncé, le bleu marine et le caramel. Actuellement, les voilées dites « engagées » sont plus tolérantes par rapport aux couleurs des habits (vert, mauve, rose, beige, etc.), aux motifs, aux accessoires ; les chaussures à talons, à titre d'exemple, longtemps prohibées, sont de plus en plus portées par les femmes voilées.

Les significations multiples rattachées au port du voile renvoient aux contradictions au sein de la société au sujet des rapports entre hommes et femmes, des choix culturels et de l'interprétation de la religion. Elles s'inscrivent dans des stratégies de réintégration sociale des femmes dans les espaces et les territoires dits masculinisés, tout en reproduisant les conceptions fondées sur la distinction et la séparation des sexes dans ces mêmes espaces. Le voile est revendiqué comme un droit à la différence et un signe d'identité culturelle affichée par et sur le corps de la femme, tout étant une forme d'accès à une modernité, à l'ère de l'intensification et de l'accélération des processus de globalisation, qui ne passe pas forcément par la libération des femmes ou par la liberté de pensée et l'autonomisation sociale et symbolique des individus.

Le « voile –libéré » se présente comme une volonté d'appropriation du corps par le biais de la revendication du droit d'obéir à la volonté de Dieu. Se soumettre à la religion pour échapper à l'autorité des hommes (père, frère, mari ou n'importe qui de ceux qui revendiquent la tutelle sur les femmes de sa famille) et à leur contrôle, semble faire partie des mobiles qui incitent les femmes à se voiler. Les femmes interviewées qui défendent cette conception du port du voile voient dans la religion, comme soumission à Dieu (le sens premier du mot *islâm*), un moyen de se soustraire à l'autorité masculine et d'accéder à une certaine libération de leur corps et de leur esprit. Elles disent se sentir plus libres, mieux dans leurs corps et dans leur tête depuis qu'elles ont adopté le voile.

La norme se reproduit par le centre, comme le précise J-C Kaufmann. Cela se traduit par la tendance à combiner préceptes religieux et contraintes inhérente à un ordre social sexué. La catégorie dont procède la reproduction de la norme par le centre est représentative de ce qu'on pourrait nommer la personnalité centrale des Tunisiennes. Cette catégorie reproduit les normes liées à la religion et les normes liées aux traditions culturelles. Elle constitue le régulateur par rapport au deux catégories extrêmes, celle des plus rigoristes et

celle des plus libérales. Néanmoins, cette catégorie n'est ni homogène ni imperméable aux influences des deux autres. A l'intérieur de cette catégorie, les adeptes du voile présentent des attitudes variées. Les unes sont plus proches de la catégorie libérale et d'autres penchent plutôt à la catégorie des dites « engagées ».

Par ailleurs, les différents types de voile instaurent de nouveaux stéréotypes, des perceptions et des pratiques qui viennent perturber les habitudes sociales et culturelles. Et c'est au nom de Dieu, ou au nom de la « *sunna* » que s'instaurent les nouveaux rapports au corps (à soi), à l'autre (homme) et à l'espace (lieu profane). Chaque perception et pratique du voile constitue une frontière et un passage entre les catégories, un seuil construit traduisant l'importance accordée au religieux dans la réalisation de soi.

Le type de voile adopté est intimement lié aux « réseaux d'influence » directs ou indirects : les relations avec des personnes qui adoptent ou défendent le voile et qui font partie de l'entourage des converties (famille, groupe d'ami(e)s, imams et prédicateurs du quartier ou dans l'environnement proche, etc.) ; les relations avec la *jamâ'a* ou la *'umma*, au sens de la communauté musulmane transnationale dont différentes expressions se manifestent à travers des supports de tous genres (livres, cassettes, chaînes satellitaires, réseaux sociaux, (*facebook*), internet, forums virtuels, brochures, journaux, etc.).

La dimension individuelle de l'émancipation féminine, en termes de libre disposition de son corps, est récupérée par la revendication du port du voile au nom du droit de choisir sa façon de s'habiller. La pratique du voile se réapproprie le corps pour soi tout en le soumettant à un ordre qui s'impose au nom de la religion. Il s'agit d'une reconstruction et d'un réagencement de ce qui est de l'ordre de soi (personnel, intime ou individuel) et de ce qui est de l'ordre social (normatif, culturel, etc.). La sensualité, le bien être, l'estime de soi, le rapport aux autres, « semblables » ou « différents », traduisent le dressage du corps. Le processus du changement affectant le corps, implique deux niveaux : l'image que la femme porte sur elle-même, et l'image que porte la société sur le corps féminin comme élément régulateur de l'ordre social et moral.

Les perceptions du port du voile sont diverses et contradictoires. Bien que la conversion au voile soit revendiquée comme un apaisement de l'angoisse existentielle, au sens où il s'agit de questions relatives à ce que le croyant doit faire dans sa vie pour mieux retrouver Dieu après sa mort, les représentations du voile reflètent des visions diverses, voire contradictoires, du monde et de la vie. Elles font appel à différentes perceptions de la

féminité, du statut de la femme, de son rôle social et des jeux de pouvoir entre les hommes et les femmes, ainsi qu'à des modèles de société dans lesquels elles inscrivent ces visions. Les divergences concernent aussi bien la compréhension de l'islam en tant que religion, que le statut de la femme musulmane et de ses fondements religieux et profanes.

Cependant, le fait même que les femmes soient obligées de porter le voile pour accéder à une telle « liberté du corps et de l'esprit », est une soumission qui n'est pas sans conséquences pour la liberté ainsi revendiquée. En effet, la pratique du port du voile dit religieux est une double atteinte à la dignité et de la femme et de l'homme. Pour les femmes, elle consacre et perpétue leur soumission à l'ordre patriarcal, leur statut de discriminées qui ne peuvent accéder à l'espace public que sous la condition de se voiler ; pour les hommes, elle consacre l'idée qu'ils sont des animaux incapables de maîtriser leurs pulsions sexuelles.

L'émancipation des femmes doit être accompagnée d'une émancipation masculine, démentant et déconstruisant les normes traditionnelles de la masculinité et les rapports de force voire les rapports de pouvoir, entre les hommes et les femmes. « **J'ai porté le voile, entre autres, parce que je me considère beaucoup plus qu'un simple objet sexuel** », disent certaines femmes voilées, exprimant ainsi une aspiration à une liberté des femmes et à une égalité des genres non instrumentalisées par la domination masculine. L'émancipation féminine ne peut, en effet, se réaliser sans changement du regard, « masculin » porté sur leur corps de femmes. Le principe de l'égalité et de liberté d'esprit et d'autonomisation prend le sens d'intersubjectivité. Par ailleurs, la pratique du port du voile, renvoie à la contradiction entre corps sujet et corps objet.

En rapport avec ces grandes conclusions de notre recherche, nous tenons à rappeler quelques idées que nous voulons mettre en relief.

Le port du voile agit comme signe de marquage de la différence entre les sexes, reproduisant et reconstruisant la réalité sociale des hommes et des femmes. Il permet à la femme qui le porte de se distinguer de celle qui ne le l'adopte pas, et sert à distinguer les allures féminines des allures masculines en retraçant les statuts sociaux attribués aux deux sexes selon des modèles de conduites sexués. En outre, le voile permet aux femmes une plus grande marge de liberté de circulation et de mobilité, même si cela passe par une visibilité conditionnée. Il constitue un moyen d'échapper à la pression sociale, pour les unes, et une forme de réconciliation avec l'ordre moral de la société, pour les autres. Par ailleurs, certains voient dans le port du voile une ruse féminine, alors que d'autres le perçoivent comme un compromis social. Il est également considéré comme un « cache-laideur », ou un « cache

misère », voire une forme d'hypocrisie sociale. Celles qui le portent, comme ceux qui le prônent, y voient un symbole de vertu, et un moyen de préservation de la « pureté » du corps.

Pour ce qui est du « corps comme production sociale », le corps de la femme voilée révèle tout un système de négociation entre les exigences de l'ordre moral de la société et l'appropriation personnelle du corps. Le corps féminin, en tant qu'« espace » d'individuation et objet de marquage social et culturel, est vecteur de significations multiples et parfois contradictoires. Le vécu des interviewées illustre cette diversité. Certaines sont conscientes de la contradiction entre le « corps pour soi » (au sens de corps valorisé par soi et admiré par les hommes), et le corps répondant aux exigences des normes sociales (et pour cela dissimulé afin qu'il soit respecté par la société).

La construction sociale du corps pieux n'est pas en rupture avec les fondements de la perception du monde féminin. Les principales représentations du corps de la femme réfèrent à trois registres à savoir : la sexualité, la beauté et la morale relative à la chair féminine (comme intime, privée, propriété de l'homme, sacralisée etc.). Selon la perception des femmes interviewées, leur statut et leur vécu dépendent de la gestion de ces trois niveaux. En effet, la pratique du port du voile dit religieux met en jeu des manières différentes, selon le parcours individuel de chaque femme qui le porte, d'entretenir et de reproduire le corps féminin. Les discours des interlocutrices dévoilent des expériences riches en termes d'émotions, de recherches hésitantes, de réflexions sur soi et sur les autres. La pratique du port du voile est une remise en question des habitudes sociales de la femme tunisienne acquises dans le cadre des politiques encourageant son émancipation ; c'est aussi une redécouverte de soi et des autres. L'adoption du port du voile résulte d'un long dressage du corps.

Les conceptions au nom desquelles le port du voile est prôné sont articulées à une vision des clivages et des différences entre les cultures. L'un des éléments de l'identité attribuée dans ce cadre à l'islam et aux musulmans serait le voile qui doit couvrir le corps de la femme musulmane. Cette perception est partagée par l'islamophobie et les partisans de l'islam politique, par delà les différences entre les types de voile. Par ailleurs, la production sociale et culturelle du corps féminin est toujours référée à une conception de la beauté physique comme critère d'évaluation des femmes, bien que ce soit un critère variable selon les normes propres à chaque époque, à chaque culture et à chaque contexte.

Le corps de la femme est souvent assimilé à la beauté. Cette beauté est tributaire des attributs socioculturels et des manières de faire, de vivre et d'entretenir son corps, comme par des attributs physiques (formes, couleur de la peau, cheveux, couleur et formes des yeux,

jeunesse, etc.). L'estime de soi, chez les femmes voilées, se construit selon les normes esthétiques qui concernent la féminité et qui ne s'appliquent pas à l'homme. En effet, la valeur de l'homme est référée à d'autres attributs. Les critères de la séduction (*fitna*), associée à la féminité, varient selon les conceptions esthétiques. La femme, voilée ou non, en tient compte pour entretenir ses qualités physiques et les qualités requises (finesse, jeunesse, éclat, fermeté, fraîcheur, etc.). Préserver la beauté du corps, en le couvrant, procède d'une conception qui fait du mystère une condition du charme. Le voilement serait un moyen de préserver le charme du mystère afin de ne pas le banaliser. L'équilibre entre beauté physique et beauté dite spirituelle ou morale, renvoie à l'équilibre entre corps pour soi et corps pour l'Autre, (Dieu, la société, les hommes) qui ne va pas de soi. La dimension éthique de la beauté de la femme prend le sens de la pureté et de la vertu prétendument spécifiques à l'islam.

Porter le voile est une façon d'assumer un corps coupable. C'est une aventure individuelle vécue avec une importante charge émotionnelle. Le sentiment de culpabilité ou de frustration qu'implique le fait de se sentir « différente » et exclue par la société, ou par le groupe d'appartenance, est partagé par la plupart des interviewées. Il n'est dépassé que par une meilleure réintégration dans la société, et grâce à certaines interprétations de la religion valorisant ce choix.

Au regard de notre travail concernant la production sociale du corps voilé, on peut dire que nous avons à faire à un corps écartelé entre « corps pour Dieu », « corps pour la société » et « corps pour soi ». Pris sous l'angle de ses différents statuts, le corps voilé diffère d'une culture à l'autre, d'une femme à l'autre et selon le contexte de son évolution. La peau, les cheveux, les membres (bras et jambes), le visage, les rondeurs, la silhouette féminine, etc., sont affectés par ces différents statuts. La notion du *'awra* n'est pas sans rapport avec celle de *'âr* (deshonneur, honte). De même, les termes *'arâ* (nudité), *ta'riya* (découvrir la nudité) sont employés pour dénigrer le dévoilement de la chaire féminine considérée comme source de honte. Le corps de la femme est perçu comme une incitation au péché. L'incrimination de la nudité trouve son origine dans les conceptions relatives à l'« anthropogonie » (représentations concernant l'origine de l'humanité), à travers les figures d'Eve et Adam communes au judaïsme, au christianisme et à l'islam. La nudité en général, et celle du corps féminin en particulier, est associée à la transgression et à la faute. C'est ainsi que s'est instituée l'idée d'un corps coupable, qu'il faut le couvrir, voire le punir par le voilement, afin de réduire sa capacité de nuisance et de provocation. Les interprétations de ces mythes intériorisés par les

différentes religions sont alimentées par des constructions produites par l'imaginaire collectif des musulmans. Les « mères de croyants », (*'ummahât al mu'minîn*) qu'étaient les épouses du Prophète, sont présentées comme un modèle de vertu ; elles auraient été couvertes conformément à des injonctions coraniques dont on a déduit que le port du voile est une obligation pour les femmes musulmanes. Cependant, le corps coupable (par sa beauté et sa découverte de la sexualité) n'est pas perçu de la même manière par toutes les femmes portant le voile.

Parmi les femmes qui adoptent le voile, celles qui adhèrent au port du voile intégral considèrent tout leur corps comme *'awra* et pensent qu'il doit être entièrement caché et soumis à la norme religieuse pour le préserver du péché et préserver l'homme de son danger. Couvrir tout le corps, y compris parfois le visage, camoufler ses formes, réduire ses mouvements, faire taire sa voix, lui interdire de voir et d'entendre ce qui est considéré comme illicite du point de vue de l'islam, effacer l'identité de la femme, etc., est justifié par les exigences de l'époque. Le temps présent est jugé un temps de désordre (*'açr fîtan*), voire d'anarchie. Porter le *niqâb* ou le *hijâb char'î* est un signe de vertu (*ta'affuf*) et de rejet de tout ce qui est source de plaisir/ loisir profane. Nier le corps, en tant qu'il est source de la séduction (*fâtin*) et vecteur de péchés, n'est pas une entreprise facile ; cela passe par un combat contre soi-même (qui considéré comme le *jihâd* majeur, par opposition au *jihâd* mineur dirigé vers les autres), et par des conflits avec et contre soi. Ainsi, tout le corps de la femme est sacrifié/ sacralisé pour repousser le danger de la disparition de la *'umma*, voire de l'islam en tant que religion et civilisation.

D'autres perceptions et pratiques minimisent la notion de *'awra*, relativisent la chair féminine, en limitant la perception de *'âr* (deshonneur) au dénudement (*ta'riya*). L'illicite est lié la norme sociale de l'honneur tributaire du corps féminin, en tant que propriété de l'homme et du groupe d'appartenance. Pour cela, la femme doit préserver sa beauté comme un capital à offrir à un seul homme, celui qui sera son époux. L'exposer au regard de tous est un péché et, surtout, un déshonneur ; le voiler est un signe de pudeur et de vertu. La manière de porter le voile n'est pas sans rapport avec les mœurs de la société et de l'époque ; elle dépend de l'esthétique du paraître en vigueur. De même, les parties du corps concernées par le voilement ne sont pas les mêmes pour les adeptes du voile intégral. Pour certaines, il faut couvrir tout le corps, y compris le visage en dissimulant les formes du corps et en s'interdisant de tout ; pour d'autres le voilement ne concerne ni le visage ni la silhouette et n'implique pas

la prohibition des soins esthétiques. Dans ce deuxième cas de figure, la femme dispose d'une plus grande marge de liberté.

Une troisième stratification de représentations et de pratiques réduit la notion du *'awra* au *'arâ* (nudité) ; la « faute » du corps se réduit à sa nudité. L'appropriation du corps, par le biais de l'esthétique et du cachet personnel du paraître, n'est pas considérée comme un péché. Nous avons là une acceptation du corps et une volonté de réconciliation avec soi. La manière de vivre son corps relève d'une démarche profane de réappropriation de l'être/corps. La perception de ce qui est « corps pour Dieu », « corps social » et « corps pour soi » n'est pas figée ; elle varie selon les types de voile adoptés, de la sensibilité des femmes qui le portent et, souvent, du contexte de la pratique.

Par ailleurs, les seuils de l'interdit concernant la sexualité subissent les mêmes variations, selon les interprétations des acteurs en fonction de leur besoins et des situations vécues. Adhérer au voile dit religieux est aussi gérer une sexualité refoulée. L'augmentation de l'âge moyen du mariage chez les hommes comme chez les femmes oblige les acteurs sociaux à adopter de nouvelles stratégies. Incapables d'assumer une vie sexuelle libre et autonome, les jeunes femmes et filles trouvent dans le voile un moyen de composer avec cette nouvelle donne. Le voile, vêtement symbole de pureté du corps, aiderait à contrôler les pulsions sexuelles. Le corps voilé est perçu comme un corps moins accessible, non permis, difficile à atteindre, à toucher, à voir ; il serait un frein contre le désir masculin. Il est à l'abri de la « souillure » par le coït illicite. Le voilement signifie, entre autres, une « re-virginisation » ; c'est une « virginité sociale » visible indiquant que la femme qui le porte est de bonne conduite protégée contre le mal de la sexualité en dehors du mariage.

Le voile sert aussi à atténuer les effets de stigmatisation tributaires de plusieurs facteurs : l'âge, le statut social, la profession occupée, le milieu d'appartenance, etc. En d'autres termes, le voile permet à certaines femmes stigmatisées par l'un ou l'autre de ces facteurs d'accéder à une reconnaissance sociale en vertu du « respect » qu'elles manifestent à l'égard des normes sociales sexuées. Le port voile n'a pas la même fonction pour les différents statuts matrimoniaux. Pour les femmes mariées, il sert à régler les tensions inhérentes aux soupçons et à la jalousie entre les époux ; il rassure surtout les hommes qui y voient un moyen de préserver le corps de leur femme des regards et du désir d'autres hommes. Il instaure la confiance au sein du couple et rassure, contre toute tromperie féminine ; c'est du moins ce que croient les hommes favorables au port du voile. En même temps, la pureté et la vertu associée à cette pratique sont supposées entretenir le désir sexuel

des hommes. Ce serait un antidote contre la banalisation de la sexualité par l'exposition permanente de la chair féminine aux regards.

Pour les veuves et les divorcées, la dissimulation du corps est censée signifier qu'elles sont en deuil et en rupture avec le désir charnel ; leur corps sexuellement consommé serait, sous le voile, à l'abri de toute convoitise. La moralisation du désir, protège les jeunes filles et femmes divorcées ou veuves contre la banalisation des rapports sexuels avec des partenaires d'occasion, et de mener, en cachette, une vie sexuelle illégitime aux yeux de la société.

Pour les jeunes filles, le port du voile est une façon de se distinguer des « femmes faciles » que seraient celles qu'elles désignent comme « dénudées », parce que non voilées. C'est une stratégie pour se faire valoir sur le marché matrimonial en jouant sur les frontières entre le permis et l'interdit. C'est aussi une façon d'avoir des relations amoureuses tout en échappant à la stigmatisation et sans être taxées de « femmes de mauvaise conduite ».

En résumé, le voile est présenté comme un moyen de contrôler et de refouler le désir sexuel des femmes et des hommes. C'est une forme de gestion répressive de la sexualité féminine et masculine. Il participe de la reconstruction d'un certain ordre moral même s'il témoigne d'une reconnaissance sociale des femmes dans l'espace public, dans le respect de la différence entre les sexes. Il marque la distance à observer entre les hommes et les femmes en soulignant les spécificités culturelles et la vision du monde particulières attribuées à l'islam. Le port du voile fait partie des formes de réification des identités forgées à coups de clichés et de stéréotypes qui font le bonheur des chantres du « clash des civilisations » et de la « guerre des cultures ».

Selon une image d'Epinal commune aux adeptes d'un islam rigoriste et aux discours islamophobes, la morale religieuse attribuée à l'islam se trouve réduite à deux composantes : le voilement des femmes et l'interdiction de la consommation de l'alcool pour les hommes. Le port du voile est un raccourci qui réduit la religiosité des femmes à sa façon de s'habiller. Il s'inscrit dans la culture du paraître, de la visibilité. La mondialisation affectant les cultures accentue les paradoxes au niveau des rapports entre le différent et le semblable, le Soi collectif (Nous) et l'Autre (les autres) ; elle contribue à la « marchandisation » des identités et incite à la consommation effrénée d'une religion vécue comme « assiégée », « menacée » et en danger.

L'estime de soi, le rapport au corps, la conception que l'on a de la sexualité se traduisent dans les manières d'investir l'espace public, essentiellement dans les cadres non

formels de cet espace. Dans ce sens, le voile intégral apparaît comme un déni du corps et un rejet du rythme de vie habituel des tunisiens. Le port de ce voile dit *char'î* représente une manifestation, dans l'espace public, d'un certain retrait de la vie publique en ce sens qu'il est un signe de refus d'entrer en contact avec les autres tout en étant parmi eux.

Par la visibilité donnée à la religion à travers le port du voile, comme à travers la multiplication des signes de religiosité, les musulmans semblent manifester un besoin de se rassurer quant à leur identité. Comme le dit si bien Geertz, on a l'impression qu'ils ont le sentiment qu'ils ne trouvent plus dans la religion les moyens de se soutenir, qu'ils en viennent à vouloir la soutenir par toute sorte de manifestations destinées à rappeler au monde, et à eux même, l'existence de cet ultime rempart identitaire. Le texte coranique fait dans ce cadre l'objet de toutes les manipulations à travers les interprétations idéologiques des prédicateurs conservateurs qui ignorent tout les exigences de la contextualisation. Leurs discours anachroniques bénéficient d'une grande médiatisation contrairement à celui des élites qui essaient vainement d'en montrer les travers. L'influence des prédicateurs et des *cheikhs* autoproclamés semble gagner du terrain non seulement au détriment des élites modernes mais aussi aux dépens des élites traditionnelles hostiles à l'idéologisation de l'islam.

La distinction entre la morale religieuse et la morale sociale semble faire son chemin notamment dans les espaces publics de loisir. Les pratiques des femmes voilées contredisent souvent les représentations relatives à la conduite des femmes respectueuses de la norme musulmane. Le port du voile permet une marge de liberté permettant aux jeunes filles de profiter des espaces publics loin du regard des parents et de l'entourage proche.

Derrière les pratiques du port du voile, se profile une histoire collective et individuelle du corps, un parcours exprimant des ambivalences de rapport à soi et du rapport à autrui. La réalisation de soi n'est pas la même pour toutes les femmes tunisiennes voilées. Certaines se réalisent en tant que sujets indépendants capables de maîtriser individuellement leur corps, tout en assumant leur piété. D'autres vivent cette réalisation sous la forme d'une observation scrupuleuse des prescriptions attribuées à la religion avec le souci permanent d'éviter tout ce qui pourrait susciter le courroux de Dieu ; elles passent leur temps à justifier leurs actes en se rassurant qu'elles sont dans la voie de la vertu qui les rapproche de Dieu. Elles cherchent à s'identifier à la communauté musulmane virtuelle, à appartenir à un « nous » englobant tous les musulmans qui n'est pas le même pour toutes nos interlocutrices.

Le rapport de la femme à l'espace public est marqué par l'ambiguïté : d'une part, elle refuse son exclusion et défend son droit à la liberté de circulation et de mobilité ; d'autre part,

en acceptant le voile comme condition d'accès à l'espace public, elle y reproduit une morale sociale et religieuse fondée sur la discrimination entre les sexes. Elle y adopte une attitude signifiant quelle y est « étrangère » en se mettant, souvent, à la marge (à la périphérie des espaces qu'elle investit). La visibilité des femmes en dehors de l'espace privé reste ainsi conditionnée et marquée par une grande méfiance. C'est souvent en famille que les femmes investissent l'espace public de loisir. Elles ne sortent quasiment pas seules. L'espace public de loisir se transforme, dans les meilleurs des cas, d'un espace masculinisé en un espace de familles où le voile joue le rôle de régulateur des tensions.

Les différences esthétiques du corps voilé, comme les perceptions diversifiées du corps et du voile, témoignent des changements qui affectent la société tunisienne. Elles illustrent l'ambivalence du voile prôné comme un signe de reconnaissance sociale des femmes dans l'espace public, mais aussi un passage obligé pour amortir l'agression que représente l'investissement de cet espace par la gente féminine. Il est l'une des marques d'un univers sémiotique métissant les apports de la tradition et de la modernité. C'est un rite de passage qui signifie la réappropriation du corps féminin par l'ordre moral de la société. Pour avoir droit à la cité et accéder à l'espace public, la femme doit montrer, par le port du voile, sa résignation et son obéissance aux normes sociales concernant la différence de sexes. Son ambivalence se traduit aussi à travers ses fonctions pour ses usagers. Pour les unes, il est une attestation de soumission à la volonté de Dieu par le respect des prescriptions religieuses ; pour les autres, il est un moyen de libération, une ruse pour phagocyter l'ordre patriarcal par le truchement de la religion. L'adhésion au voile est une expression silencieuse de la lutte des femmes pour une meilleure insertion sociale, une forme d'implication du genre dans la vie publique.

Nous avons constaté que les femmes et les jeunes filles de niveau d'instruction universitaire sont plus tentées par le voile intégral. Il serait important d'approfondir le rapport entre les lectures des femmes enquêtées et le type de voile adopté pour comprendre l'incidence des différentes interprétations de la religion. La majorité de nos interlocutrices ne consacrent pas le temps libre dont elles disposent à la lecture ; leur curiosité se limite à parcourir les articles de quelques magazines féminins et de journaux, ou aux lectures d'écran.

Les plus rigoristes s'investissent pleinement dans la lecture de la *sîra* (récit hagiographique de la vie du Prophète) des interprétations des *chuyûkhs*. Les étudiantes et les diplômées en chômage investissent les cercles et les groupements pour suivre des cours d'apprentissage de la lecture du Coran destinés à améliorer la récitation. Certaines assurent

des cours pour les enfants à la mosquée. Les plus avancées dans l'éducation religieuse assurent des cours à la génération des mères. Les cours religieux constituent une alternative à l'enseignement laïc de l'Etat. Elles mettent en place des cours pour l'éducation des femmes afin de leur apprendre les manières de se comporter en société conformément à la conception qu'elles ont-elles-même de la religion.

Il serait important d'approfondir la recherche au sujet du rapport des femmes à la culture dans le nouveau contexte de la mondialisation. L'accès à l'information, facilité par les nouvelles technologies de communication, semble jouer dans le sens de l'accentuation des clivages entre les identités collectives et individuelles.

Celles qui ont un niveau d'instruction avancé sont capables de distinguer ce qui est de l'ordre du rationnel et ce qui est de l'ordre de l'émotionnel. Le rapport de la femme voilée à tout ce qui relève de la culture est déterminant quant au choix du type de voile adopté, à la vision du monde, aux conceptions relatives à la vie et à la mort, à la féminité et au statut de la femme. Celles qui sont ouvertes sur d'autres cultures et d'autres langues, qui s'intéressent aux différents arts, à la littérature et à tel ou tel mode d'expression culturelle, montrent une plus grande capacité d'adaptation : elles sont plus tolérantes et acceptent les différences entre les types de voiles et les visions qui les sous-tendent.

Les plus libérées continuent à s'investir dans des lectures d'œuvres littéraires et scientifiques profanes. Elles cherchent un équilibre entre la culture religieuse et la culture générale et scientifique. La lecture du Coran vise, selon elles, la satisfaction d'un plaisir personnel pour « rassurer l'âme et apaiser l'esprit », précisent-elles ; elles ne cherchent pas à aller plus loin pour en saisir le sens ou en avoir une interprétation personnelle.

Le niveau d'instruction, malgré l'homogénéité de l'école et de l'enseignement en Tunisie et l'unification des programmes scolaire, n'a pas d'incidence sur les discours développés au sujet du type de voile adopté ou prôné, que ce soit en termes de cohérence ou en termes d'arguments avancés à l'appui des choix des unes et des autres. Nous avons là une traduction des effets des vecteurs de la mondialisation que sont les chaînes satellitaires et les nouveaux réseaux sociaux virtuels.

Notre hypothèse considérant le voile comme une expression sociale et culturelle est confirmée par l'intérêt que des femmes voilées continuent à porter à leur esthétique et à l'élégance de leur paraître. D'autres, parmi les plus aisées, ont abandonné le port du voile. Certaines n'arrivent plus à abandonner le voile malgré le rejet de cette pratique. Elles ont peur

de subir les réactions négatives d'une société qui veut maintenir, en l'accentuant, le contrôle social sur les femmes.

Nous avons conscience des limites de notre travail. Comme nous l'avons rappelé, il ne nous a pas été possible d'exploiter toutes les informations recueillies lors de nos enquêtes de terrain. Nous avons été obligée de laisser de côté, en espérant y revenir dans d'autres travaux, des observations concernant la conduite des femmes voilées dans les rues, dans les établissements publics, dans les espaces religieux, dans les espaces de loisir, ou dans les espaces d'esthétique et de mise en forme, ou encore à l'occasion de fêtes et de rituels religieux. Ces observations ne sont prises en compte, de façon synthétique, que lorsqu'elles portaient sur le rapport des femmes voilées à l'espace public.

Nous n'avons pas développé, suffisamment, l'impact des sites internet et des réseaux sociaux dont l'audience s'est accrue après le 14 Janvier 2011. On trouve des discussions concernant le type de voile à adopter, des données et des informations pratiques à la disposition de celles qui les consultent. Ils répondent à tous les goûts et à toutes les tendances (voile *chari'*, *hijâb* chic, tenue des voilées pour les soirées, accessoire pour être belle avec le voile, etc.). Différentes créations destinées à la clientèle tunisienne proviennent de la Turquie, de l'Arabie Saoudite, des pays du Golfe, du Moyen Orient et d'ailleurs. Les prêches diffusés auparavant par les chaînes de télévision, ou à travers les blogs des prédicateurs, sont plus accessibles à travers les réseaux sociaux. Cette évolution a changé la pratique du port du voile par l'offre d'un choix aux femmes qui veulent y adhérer. A ces vecteurs qui ont contribué à l'expansion du port du voile, il faut ajouter le rôle des différents groupes salafistes (*Açhâb ada'wa* », *Ançâr al-chari'a*, etc.) mobilisant des jeunes et des moins jeunes pour exercer des pressions sur les femmes et les obliger à porter le voile.

Il nous semble également intéressant d'approfondir l'investigation au sujet de la normalisation de la pratique du port du voile et des facteurs qui la favorisent que ce soit en termes d'âge ou en termes d'idéologisation de la religion. La pratique du port du voile touche, depuis l'accès des islamistes au pouvoir, les enfants qui se trouvent concernés par le dressage du corps féminin. Le pouvoir exercé sur les corps de leurs filles, par les parents et par ceux qui s'instituent en autorité religieuse, est un indice de retour en force à la culture conservatrice. Les petites filles portant le voile dit religieux dans les jardins d'enfants et les écoles primaires constituent de plus en plus un sujet de préoccupation et de débats contradictoires. On peut y voir un indice révélateur de la difficulté de soumettre les femmes

même lorsqu'elles adoptent le voile dit religieux ; c'est dans l'objectif de s'assurer une totale emprise sur leur destin qu'on veut commencer leur dressage dès l'enfance.

De même, nous aurions bien voulu aborder la question de l'impact de l'industrie nationale et internationale sur l'offre concernant genre d'habit dit religieux et de l'évolution des styles, des formes, des couleurs et des tendances. Plusieurs modèles disponibles sur le marché tunisien sont inspirés des modes de pays qui ont une longue tradition du port du voile : l'Arabie Saoudite, la Turquie, d'autres pays du Moyen Orient. L'adaptation du marché local aux besoins des clientes (robes de mariées, tenues de tout les jours, tenues élégantes, tenues de plage) encourage les femmes à adopter le voile sans que cela affecte la recherche d'une certaine élégance et de mise en valeur de la féminité.

Le volet économique de l'objet voile fait partie de l'enjeu de la diffusion de cette pratique. Cependant, le niveau économique ne nous semble pas déterminant dans le choix du type de voile adopté. La pratique du port du voile concerne toutes les catégories sociales et professionnelles, même s'il prend des significations et remplit des fonctions différentes : signe de prestige social pour les unes, image de marque pour d'autres, cache-misère pour certaines, etc. Nous avons abordé cet aspect de la question ; mais nous pensons que la question du marché et de l'impact des facteurs économiques mérite des approfondissements que nous espérons pouvoir réaliser dans nos recherches à venir.

Bibliographie

Sociologie générale, sciences sociales et religion

- ABRIC, Jean-Claude (Dir.), *Pratiques sociales et Représentations*, Paris, PUF, 1994.
- ABRIC, Jean-Claude, *Méthodologies d'étude des représentations sociales*, Paris, ERES, 2003.
- ANZIEU, Annie, *La femme sans qualité. Esquisse psychanalytique de la féminité*, Paris, Dunod, 2004.
- ARKOUN, Mohammed, « L'islam actuel devant sa tradition et la mondialisation », in KILANI, Monther, (Dir.), *Islam et changement social*, Lausanne, Payot, 1998.
- BALANDIER, George, *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1986.
- BARBARA, Augustin, « Représentations de la femme musulmane par les non-musulmans », *Migrations et Sociétés*, Vol. 4, N° 19, 1992.
- BECKER, Howard-Saul, *Écrire les sciences sociales*, Paris, Economica, 2004.
- BECKER, Howard-Saul, *Les Ficelles du métier*, Paris, La Découverte, 2003.
- BECKER, Howard-Saul, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, J-P., BRIAD et J-M., CHAPOULIE (trad.), Paris, Métailié, [1963], 1985.
- BELKACEM, Farida, « De Londres à Paris : émergence d'une culture européenne musulmane portée par les jeunes ? », in *Les religions à l'épreuve du pluralisme dans l'espace euro-méditerranéen*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz et la fondation Konard Adenauer, 2012.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- BEYER, Peter, « Au croisement de l'identité et de la différence : les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation », *Social Compass*, Vol. 52 (4), 2005, pp. 417-429.
- BLANCHET, A., GHIGLIONE, R., MASSONNAT, J, TROGNON, A, *Les techniques d'enquête en sciences sociales - Observer, interviewer, questionner*, Paris, Dunod, 1987.
- BLANCHET, Alain et GOTMAN, Anne, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, Paris, Editions Nathan, 1992.

- BOUDON, Raymond, « Langage, symboliques, représentations », in *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 43, N°100.
- BOUDON, Raymond, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, « Quadrige », 1999.
- BOURDIEU Pierre, « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, N°84,1990.
- BRANCHE, Raphaëlle et VOLDMAN, Danièle, « Histoire des femmes, histoire des genres », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, n°75, juin-septembre 2002
- BRION, Fabienne, (Ed.) *Féminité, minorité, islamité: Questions à propos du hijâb*, Louvain-La-Neuve, Académia-Bruylant, 2004.
- CHARFI, Abdelmajid, « Faut-il rompre avec la tradition monothéiste ? » in *Les religions à l'épreuve du pluralisme dans l'espace euro-méditerranéen*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz et la fondation Konard Adenauer, 2012.
- CHAUMONT, Eric, « Responsabilité de la vue, déontologie du regard et éthique vestimentaire en islam classique », in BRION, Fabienne, (éd.), *Féminité, minorité, islamité : Questions à propos du hijâb*, Paris, 2004.
- CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation*, Paris, Albin Michel, 1995.
- CHEBEL, Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, 1993.
- DE SINGLY, François, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Poche, 2005.
- DE SINGLY, François, « Nouvelles adolescences » in *Ethnologie française*, 2010-01/03, vol.40, n°1.
- DE SINGLY, François, *Les uns avec les autres : quand l'individualisme crée du lien*, Paris, Armand Colin, 2003.
- DE SINGLY, François, *Libres ensemble : l'individualisme dans la vie commune*, Paris, Armand Colin, 2005.
- DESJEUX, Dominique, « L'innovation entre acteur, structure et situation » in *Les logiques de l'innovation – Approche pluridisciplinaire*, Norbert Alter (Dir.), Paris, La Découverte, 2002.
- DESJEUX, Dominique, « Les échelles d'observation de la culture », in *Communication et organisation*, N°22, 2002.

- DESJEUX, Dominique, *Le sens de l'autre. Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle*, TAPONIUER, Sophie (collaboration), Paris, L'Harmattan, [1991], (3ème édition, 2000 et 2ème partie traduite en anglais).
- DESJEUX, Dominique, *Les sciences sociales*, Paris, PUF, collection Que-sais-je?, 2004,
- DORTIER, Jean-François, et CABIN, Philippe, *La sociologie : Histoire et idées*, Auxerre, Sciences humaines éd, 2000.
- DORTIER, Jean-François, *Les sciences humaines : panorama des connaissances*, Auxerre, Sciences humaines Ed, 2004.
- DUBAR Claude, *La crise des identités: L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 2007.
- DUBET, François, *Sociologie de l'Expérience*, Paris, Le Seuil, 1994.
- DURKHEIM, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2005.
- DURKHEIM, Emile, *Les Règles de la méthode sociologique* Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot"[1894], 2009.
- ELIAS, Norbert, *Engagement et distanciation : contribution à la sociologie de connaissance*, Paris, Fayard, 1983.
- EMERSON, Robert, «Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethno-méthodologistes et interactionnistes » in *L'enquête de terrain, textes réunis et présentés et commentés* par CEFAÏ, Daniel, Paris, La Découverte et M.A.S.S, 2003.
- FERJANI, Mohamed Chérif., *Islamisme, laïcité et droits humains*, Amal Editions, Sfax, 2012 (réédition actualisée de *Islamisme, laïcité et de droits de l'Homme*, Paris, l'Harmattan, 1991.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, « L'approche des faits religieux à l'ombre de la mondialisation pour ou contre la guerre des cultures », in *Enseigner la religion aujourd'hui ? Actes de colloque 5-6 décembre 2003*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz et la fondation Konrad Adenauer, 2004.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, « L'islam en Europe entre discrimination et intégration », in *Les religions à l'épreuve du pluralisme dans l'espace euro-méditerranéen*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz et la fondation Konrad Adenauer, 2012.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1992.

- GEERTZ, Clifford, « La description dense : vers une théorie interprétative de la culture » in *Enquête*, 1998, N° 6.
- GEERTZ, Clifford, *Observer l'islam : Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, Éditions La Découverte, 1992.
- GEERTZ, Clifford, *Savoir local, savoir global*, Parsi, PUF, 1999.
- GEERTZ, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973.
- GOFFMAN, Erving, *L'arrangement des sexes*, Paris, Éditions La Dispute, 2002.
- GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1 les présentations de soi*, Paris, Editions de Minuit, 1973.
- GOFFMAN, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2 Les Relations en public*, Paris, Editions de Minuit, 1973.
- GOFFMAN, Erving, *Les cadres de l'expérience* Paris, Editions de Minuit, 1991.
- GOFFMAN, Erving, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Editions de Minuit, 1975.
- GÖLE Nilüfer, « Le voile, le reversement du stigmate et la querelles des femmes » VEAUUVY, Christiane et ROLLINEDE, Mireille (Dir.), in *Les femmes entre violences et stratégies de liberté : Maghreb et Europe de sud*, Paris, Bouchene, 2004.
- GÖLE, Nilüfer, « L'islam à la rencontre des sciences sociales », Wieviorka Michel (Dir.); in *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Editions Sciences Humaines, 2007.
- GÖLE, Nilüfer, *Interpénétrations. L'Islam et l'Europe*, Paris, Golaade Editions, 2005.
- GÖLE, Nilüfer, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, Paris, Editions La Découverte, 1993.
- GUERRAOUI, Zohra, « De la socialisation à l'identité religieuse : l'exemple des personnes en situation interculturelle », ROUSSIAU, Nicolas, (Dir.), in *Psychologie sociale de la religion*, Paris, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- HAENNI, Patrick, *l'islam du marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Editions du Seuil, et La République des Idées, 2005
- JAVEAU, Claude, *la sociologie de la vie quotidienne*, coll. « que sais-je ? », Paris, PUF, 2005.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Ego : pour une sociologie de l'individu*, Paris, Hachette Littératures, 2007.
- KAUFMANN, Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004.

- KAUFMANN, Jean-Claude, *L'invention de soi : une théorie de l'identité*, Paris, Hachette Littératures, 2009.
- KERROU, Mohamed « Voiles islamiques et espaces publics au Maghreb et en Europe », in *Politiques Méditerranéennes, Le Maghreb*, 2003.
- KERROU, Mohamed, (Dir.), *Public et privé en islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, 2002.
- KILANI, Mondher, *Islam et changement social*, Payot, Lausanne, 1998.
- LINTON, Ralph, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dumond, 1986.
- MANNONI, Pierre, *Les représentations sociales*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » 4^{ème}, 2008.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie* Paris, PUF, 1964.
- MERNISSI, Fatima, *Sexe, idéologie et islam*, Paris, Tierce, 1983 (Casablanca, Les Editions Maghrébines, 1985.
- MINOUI, Delphine, *Les pintades à Téhéran : Chroniques de la vie des iraniennes*, Clamecy, Jacob-Duvernet éditions, 2007.
- MOLENAT, Xavier, *L'individu contemporain : Regards sociologiques*, Auxerre, Sciences humaines éd., 2006
- ODELET, Denise, « Représentations sociales : un domaine en expansion », in JODELET, Denise (Dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1991, 2^{ème} édition.
- PAILLE, Pierre et MUCCHIELLI, Alex, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2003.
- PERETZ, Henri, *Les méthodes en sociologie : l'observation*, Paris, La Découverte, 2007.
- PIETTE, Albert, *Ethnographie de l'action, l'observation des détails*, Paris, Métailié, 1996.
- POIRIER, J., CLAPIER-VALLADON, S., RAYBAUT, P., *Les récits de vie. Théorie et pratique*, Paris, PUF, 1983. Cité in KAUFMANN, Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 2004, p.18.
- RATEAU, Patrick et MOLINER, Pascal. (Dir.) *Représentations sociales et processus sociocognitifs*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- RICOEUR, P., « Soi-même comme un autre », in *Dictionnaire des Sciences Humaines*, Paris, Seuil, 1997.
- RIME, Bernard, *Le partage social des émotions*, Paris, PUF, « Quadrige », 2005.
- ROY, Olivier, *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005.

- SIMMEL, Georg, *Philosophie de la modernité 1 : la femme, la ville, l'individualisme*, Payot, 1988.
- SIMMEL, Georg, *Philosophie de la modernité 2 : esthétique et modernité, conflit et modernité, testament philosophique*, Payot, 1990.
- TALBI, Mohamed, *Penseur libre en Islam*, (entretiens avec) JARCZYK Gwendoline, Tunis, Cérès, 2013.
- TALBI, Mohamed, *L'islam n'est pas voile il est culte rénovation de la pensée musulmane*, Tunis, Editions Cartaginoiseries, 2009.
- TAP, Pierre, (Dir.) *La socialisation de l'enfance à l'adolescence*, Paris, PUF, 1991
- TARDE, Gabriel. De, *Les Lois de l'imitation*, Paris, Kimé, 1993.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905)*, KALINOWSKI, I., (trad.), Flammarion, 2000.

Références concernant la production sociale du corps, des normes et des loisirs

- ABRIC, Jean-Claude, « La recherche du noyau central et la zone muette des représentations », in ABRIC Jean-Claude (Dir.), *Méthodes d'étude des représentations sociales*; Ramonville, Editions érès, 2003.
- ANDRIEU, Bernard et Gilles, BOËTSCH, « Ecrire le corps ; introduction », in *Corps*, 2006 ; N° 1.
- ANDRIEU, Bernard, *Le corps dispersé : histoire du corps au XX^{ème} siècle*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- ANDRIEU, Bernard, *Les cultes du corps*, Paris, l'Harmattan, 1994.
- ANZIEU, Didier, *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1995.
- BABES, Laila, *Le voile démystifié*, Paris, Bayard, 2004.
- BAUDRILLARD, Jean, *De la séduction*, Paris, Galilée, 1980.
- BAUDRILLARD, Jean, *La société de consommation : ses mythes ses structures*, Paris, Gallimard, [1986], 2005.
- BELL, Quentin, *Mode et société : essai sur la sociologie du vêtement*, BOUR, Isabelle, (Trad.), Paris, PUF, 1992.
- BEN MILED, Emna, *Les racines bibliques du voile islamique ou le voile en Occident avant la naissance de la laïcité*, Tunis, Simpac, 2010.
- BEN MILED, Emna, *Les Tunisiennes ont-elles une histoire ?*, Tunis, E. Ben Miled, 1998.

- BEN SALEM, Maryam, « Le voile en Tunisie. De la réalisation de soi à la résistance passive », in *Féminismes islamiques. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2010-2, N° 128.
- BERTHELOT, Jean-Michel, « Corps et société (problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps) », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. LXXIV, 1983.
- BIANQUIS, Isabelle, LE BRETON David, MECHIN, Colette, *Usages culturels du corps*, Paris, l'Harmattan, 1997.
- BOISSEVAIN Katia, « Le corps et le sacré en Orient musulman » In *Revue Des Mondes Musulmans et de La Méditerranée (REMMM)* - Série histoire, 2007, N°113-114.
- BOLOGNE, Jean-Claude, *Pudeurs féminines. Voilées, dévoilées, révélées*, Paris, Seuil, 2010.
- BOZON, Michel et LERIDON, Henri, *Les constructions sociales de la sexualité*, Paris, INED, 1993.
- BOZON, Michel, « Sur la sexualité », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 128, 1990.
- CHAZEL, François, « Normes et valeurs sociales », in *Dictionnaire de la sociologie, Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 1998.
- CHEBEL Malek, *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, 1993.
- CHEBEL, Malek *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris, PUF, 1984.
- CHEBEL, Malek, *Le corps en Islam*, Paris, PUF, 2004.
- CLEVENOT, D., *Une esthétique du voile. Essai sur l'art arabo-islamique*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- CORBIN, Alain, *L'avènement des loisirs : 1850-1960*, Paris, Flammarion, 2004.
- COUCHARD, F., *Le fantasme de séduction dans la culture*, Paris, PUF, 2004.
- COURTINE, Jean-Jacques, *Histoire du corps T. 3. Les mutations du regard : le XXe siècle*, Paris, Le Seuil, 2006.
- COUTRAS, Jacqueline, *Crise urbaine et espaces sexués*, Paris, Armand Colin, 1996.
- D'ANDREA, Fabio et MARZANO, Michela. *Dictionnaire du corps* (Dir.), Paris, PUF, 2007.
- DACHEUX, Eric, « Trois dimensions de l'espace public » in *Recherches en communication*, N° 28, 2008.

- DEBRAY, Régis, *Ce que nous voile le voile*, Paris, Gallimard, 2004.
- DENIEUIL, Pierre-Noël, « Marges, normes et éthique », in *Maghreb et sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, IRMC, 2011.
- DENIEUIL, Pierre-Noël, « A propos de la méthode des échelles d'observation en sciences sociales », in *Revue des sciences sociales*, N°40, 2008.
- DEPAULE Jean-Charles, « Le vêtement comme métaphore », in *Egypte/Monde Arabe*, N° 3, 3^{ème} trimestre, 1990.
- DEREZ, C., *La construction sociale du corps*, Paris, Seuil, Points, « Essais », 2002.
- DESCAMPS Marc-Alain, *Psychosociologie de la mode*, Paris, PUF. 1979.
- DESJEUX, Dominique, JARVIN, Magdalena, TAPONIUER, Sophie, *Regards anthropologique sur les bars de nuit. Espaces et sociabilités*, Paris, L'Harmattan, coll. «Dossiers Sciences Humaines », 1999.
- DORLIN, Elsa, « Les blanchisseuses. La société plantocratique antillaise, laboratoire de la féminité moderne », ROUCH, H., DORLN, D., FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, D., (Dir.), *Le corps, entre sexe et genre*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- DOUGLAS, M., *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, [1971], 2005.
- DUERR, H-P., *Nudité et pudeur. Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2000.
- DUFLOS –PRIOT M-T., « L'apparence et son bon usage dans la vie quotidienne et la presse magazine », *Les Cahiers du LERSCO*, Centre d'Ethnologie Française, Université de Nantes N°9, 1987.
- DURET, Pascal, ROUSSEL, Peggy, *Le corps et ses sociologies*, Paris, Alain Colin, 2005.
- FINE A., « A propos du trousseau ; une culture féminine ? », in *Une histoire sans femmes est-elle possible ? »* M. Perrot éd, Marseille, Rivages, 1982.
- FINTZ, Claude, (Dir.), *Les imaginaires du corps en mutation : du corps enchanté au corps en chantier*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1992, tomes 1 et 2.
- GODART, Frédéric, *Sociologie de la mode*, Paris, La Découverte, 2010.
- GREGORI, Jean, « Fonctions du corps dans la ritualisation de la vie quotidienne », in *Noesis*, N° 12, 2007.
- GUIONNET, Christine et NEVEU, Erik, *Féminins/Masculins : Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, 2005.

- HERITIER, Françoise, *Masculin/ féminin, la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1985.
- JUVIN, Hervé, *L'avènement du corps*, Paris, Gallimard, 2005.
- KAUFMANN, Jean-Claude, « Le corps dans tous ses états : corps visible, corps sensible, corps secret », in *Un corps pour soi*, Paris, PUF, 2005.
- KAUFMANN, Jean-Claude, *Agacements : les petites guerres du couple*, Paris, Armand Colin, 2009.
- KAUFMANN, Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes : sociologie des seins nus*, Paris, Nathan, 1995.
- KIRSCH, Marc, « Emotion : philosophie et psychologie des émotions », MARZANO Michel (Dir.), in *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007.
- KNIEBIEHLER, Y., BERNOS M., RAVOUX-RALLO E., RICHARD E., « De la pucelle à la minette. Les jeunes filles de l'âge classique à nos jours », Paris, Messidor-Temps actuels, 1983.
- LE BRETON, David, « Adieu le corps, multiplication des corps, biffures du corps », GASPARD Jean-Luc et DOUCET Caroline (Dir.) in *Pratiques et usages du corps dans notre modernité*, Paris, Erès, 2009.
- LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2001
- LE BRETON, David, *La sociologie du corps*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 5^{ème} Ed., 2004.
- MEIDANI, Anastasia, *Les fabriques du corps*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007.
- MELLITI, Imed, « L'indigénisation des sciences sociales en Tunisie : un malentendu ? », *Marges, normes et éthique*, Maroc, CJB, 2009.
- PELLEGRIN, N., « Le vêtement comme fait social total », Charle Christophe (Dir.), *Histoire sociale. Histoire globale ?*, Actes du colloque des 27-28 Janvier 1989, Paris, éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1991.
- POMMEREAU, Xavier, *Ado à fleur de peau : ce que révèle son apparence*, Paris, Albin Michel, 2006.
- POSTEL, Jacques, « Corps, Schéma corporel et image de soi », in *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, 2011.
- ROBELIN, Jean, « Le marquage religieux du corps », in *NOESIS*, N° 12, 2007.

- ROBELIN, Jean, « Corps et sacré : la présence et la mesure », in *NOESIS*, N° 12, 2007.
- SIMMEL, Georg, *La Parure et d'autres essais*, COLLOMB, M., MARTY, P., VINAS, F., (Trad.), Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998
- SIMMEL, Georg, *Philosophie de la mode*, LOCHMANN, Arthur (Trad.), Paris, Allia, 2013
- VIGARELLO George, « Le Gouvernement du corps », in *Communications*, 1993, N°56.
- VIGARELLO, George, « Beauté, laideur », in *Communications*, 1995, N°60.
- VIGARELLO, George, « L'histoire du corps et la beauté féminine, beauté culturelle : l'invention de la « ligne » dans l'idéale esthétique », in *un corps pour soi*, Paris, PUF, Pratiques physiques et société, 2005.
- VIGARELLO, George, « Violence sexuelle et mutations culturelles » in *Esprit*, 2011-07, n°376.
- VIGARELLO, George, CORBIN, Alain, COURTINE Jean-Jacques, (Dir.), *Histoire du corps 2. De la révolution à la grande guerre*, Paris, Seuil, 2005.
- VIGARELLO, George, CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, (Dir.), *Histoire du corps 1. De la renaissance aux lumières*. Paris, Seuil, 2005.
- VIGARELLO, George, « Le souci du corps ».in *Sciences Humaines* 2002-11, n°132.
- VIGARELLO, George, «La vision du corps dans les sciences sociales », in WIEVORKA Michel (Dir.), *Les sciences sociales en mutation*, Paris, Sciences humaines Editions, 2007.
- VIGARELLO, George, *Le Sain et le malsain : santé et mieux-être depuis le Moyen âge*, Paris, Seuil, 1993.

Références concernant le port du voile et la production sociale du corps, des normes et des loisirs en Tunisie et dans la culture musulmane.

- ALLAMI, Noria, *Voilées, dévoilées : être femme dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- BAKALTI, Souad, *La femme tunisienne pendant la colonisation (1881-1956)*, Thèse pour l'obtention du Doctorat, Nantes, Université de Nantes UFR d'Histoire et Sociologie, 1986.
- BEN DRIDI, Ibtissem, *Le tasfih en Tunisie, un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- BEN MILED Emna, « L'Homme, la femme et les relations amoureuses dans l'imaginaire arabo- musulman ». *Actes du colloque, Tunis, 26-28 octobre 1992*, in *Cahiers du Cérès : Série Psychologie*, 1995, N°8.

- BEN MILED, Emna, «Femmes et identité sexuelle dans les cultures méditerranéennes et berbères », in *Colloque Psychologie différentielle des sexes, du 16-20 octobre, 1984*. Université de Tunis, CERES, 1984.
- BEN SALEM, Maryam, *Le nouveau voile religieux en Tunisie, Mémoire de DEA en sciences politiques*, GAXIE, Daniel (Dir.) Université Saint-Joseph, Faculté de Droit et de Sciences Politiques, Beyrouth, 2005.
- BEN ZAKOUR, Amel, *Voilement, dévoilement, revoilement : identités féminines territoires masculins*, Mémoire de Master en Anthropologie sociale et culturelle, KERROU, Mohamed (Dir.), Institut des Sciences Humaines de Tunis, 2008.
- BESSIS, Sophie « Femmes de Méditerranée : religion, travail, politique », in *Actes du colloque de Marseille, novembre 1993*, Paris, Karthala, 1995.
- BOISSEVAIN, Katia, *Sainte parmi les saintes : Sayyda Mannûbiya ou les recompositions cultuelles dans la Tunisie contemporaine*, Tunis, Paris, IRMC, Maisonneuve et Larose, 2006.
- BORSALI, Noura, *Tunisie : Le défi égalitaire Ecrits féministes*, Tunis, Arabesques, 2012.
- BOUHDIBA, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, « Quadrige », 1986.
- BOUHDIBA, Abdelwahab, *Quêtes sociologiques : continuités et ruptures au Maghreb*. Tunis, Cérès Productions, 1995.
- BOUKRAA, Ridha, *Hammamet : études d'anthropologie touristique*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2008.
- BOUNOUH, Abdelala, « Les enjeux du réaménagement et la revalorisation d'un espace majeur du centre de Tunis, la ville européenne », *Insaniyat, Revue Algérienne d'Anthropologie et de Sciences Sociales*, N° 22, Octobre-Décembre 2003.
- CHEBEL, Malek, « Amour, désir et sexualité en Islam », in *Sciences Humaines*, 2002-10, n°131, pp. 40-43.
- CHELHOD, Joseph, *Les structures du sacré chez les arabes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.
- CHOUIKHA, Larbi, « La question du hijab en Tunisie : Une amorce de débat contradictoire » in *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, LORCERIE Françoise (Dir.), Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 161-184.
- DAVID, Jean-Claude, « Rencontre, côtoiement, ségrégation un autre type de sociabilité ? », in *Monde Arabe, Maghreb Machrek*, 1^{er} trimestre 1994.
- DEMEERSEMAN, André, *La famille tunisienne et les temps nouveaux*, Tunis, Maison Tunisienne d'Édition, 1972.

- DENIEUIL, Pierre-Noël, *Femmes et entreprises en Tunisie : essai sur les cultures du travail féminin*, Paris, Budapest, Turin, l'Harmattan, 2005.
- DIALMY Abdessamad, *Féminisme, islamisme et soufisme*, Paris, Publisud, 1997.
- DIALMY, Abdessamad, *Logement, sexualité et islam*, Casablanca, Eddif, 1993.
- DIALMY, Abdessamad, *Sexualité et discours au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient, 1988.
- DORE- AUDIBERT Andrée et KHODJA Souad, (Dir.), *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée : du mythe à la réalité*, Paris, Karthala, 1998.
- FERJANI, Mohamed-Chérif, « Pluralisme, religion et processus de démocratisation : exemple de la Tunisie après le 14 janvier 2011 », *Les religions à l'épreuve du pluralisme dans l'espace euro-méditerranéen*, Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz et la fondation Konrad Adenauer, 2012.
- GAFSI, Henda, « Femmes et hommes dans les espaces publics de Tunis », in « *Femmes en ville* », *Cahiers du CERES, Série histoire* N°14, 2005.
- GHARBI, Henda, *Représentations et pratiques vestimentaires des femmes voilées en Tunisie*, Mémoire de Master, Institut Supérieur des Sciences Humaines, Tunis, 2006-2007.
- GILLOT, Gaëlle, « Les jardins publics dans le monde arabe : territoire d'un loisir populaire », in BECK Robert et MADOEUF Anne, Dir., *Divertissement et loisirs dans les sociétés urbaines à l'époque moderne et contemporain*, Tours : Presses universitaires François Rabelais, 2005.
- GRAEN, Helga, *Le port du voile traditionnel et religieux des femmes en Tunisie*, Université de Tunis, Faculté des lettres et des sciences humaines, Thèse de doctorat de troisième cycle en sociologie, Tunis, 1985.
- HESSINI, Leïla, « Signification du voile au Maroc ; Tradition, protestation ou libération, femmes, culture et société au Maghreb », *Afrique Orient*, n°1, 1997.
- HORCHANI, Malika, « Rôles féminins et identité de genre dans une société en mutation », DORE-AUDIBERT, Andrée, KHODJA, Souâd (dir.), in *Etre Femme au Maghreb et en Méditerranée du mythe à la réalité*, Paris Karthala, 1998.
- KERROU, Mohamed, « Les débats autour de la visibilité de la femme et du voile dans l'espace public de la Tunisie contemporaine (Milieu XIXe – début XXIe siècles) », *Chronos Revue d'Histoire de l'Université de Balamand*, N° 12, 2005.
- KERROU, Mohamed, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Tunis, CERES, 2010.

- KHOUAJA, Ahmed, « Femmes tunisiennes, formes de mobilité et accès à la modernité » in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, N° 132, 2006.
- KRISTOU, Jihene, *Le « hijab » : une question de liberté individuelle ?*, Mémoire de master en sciences politiques, sous la direction de MARZOUKI Ilhem, Tunis, Faculté des sciences juridiques, politiques et sociales de Tunis, 2004-2005.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Des mères contre les femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 1985.
- M'HALLA, Moncef, « La Médina, un art de bâtir », in *AFRICA*, série *Arts et Traditions populaires*, N° 12, 1998.
- MAHFOUDH DRAOUI, Dorra, MELLITI, Imed, *De la difficulté de grandir : pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie*, Tunis, Centre de Publication Universitaire, 2006.
- MAJDOULI, Zineb, « Médiation festivalière : Régimes de visibilité du corps féminin dans les festivals musicaux au Maroc », LACHHEB, Monia, (Dir.), in *Penser le corps au Maghreb*, Paris, IRMC, Karthala, 2012
- MARZOUKI, Ilhem, *Le mouvement des femmes en Tunisie au XX^e siècle. Féminisme et politique*, Paris, Maisonneuve et Larose, éd. 1994.
- MATRI, Khaoula, « La construction sociale du corps féminin vierge » in *Penser la société tunisienne aujourd'hui: la jeune recherche en sciences humaines et sociales*, Tunis, IRMC, CERES, 2013.
- MATRI, Khaoula, *Représentations et usages sociaux du corps féminin vierge : la virginité comme norme sociale en Tunisie*, Mémoire de DEA en sociologie, LAHMER Mouldi, (Dir.), l'Université de Tunis, 2006.
- MAUD, Nicolas, « Du divertissement au loisir à Tunis : le cas de la danse », BECK, Robert et MADOEUF, Anna. (Dir.), *Divertissements et loisirs dans les sociétés urbaines à l'époque moderne et contemporaine, actes d'un colloque 15-17 mai 2003. Tours*, Presses universitaires François Rabelais, 2005.
- MAUD, Nicolas, *La danse en milieu urbain : technique du corps et socialisation*, thèse de doctorat, Université Aix-Marseille I, Université de Provence, Novembre 2002.
- MELLITI, Imed, « La religion "populaire" existe-t-elle ? Notes à partir d'une pratique de recherche » in *Africa Série Cahiers des arts et des traditions populaires XI*, N° 11, 1996.
- MELLITI, Imed, « Les jeunes et la religion au Maghreb : entre individualisation et retour à la communauté » in *Jeunes Dynamiques Identitaires et Frontières Culturelles, Actes de colloque de Hammamet, 16-17 Février 2007*, Tunis, UNICEF, 2008.

- MERNISSI, Fatima, *Le corps au féminin*, Casablanca, Fennec, 1991.
- MOUSSAOUI, Abderrahmane, « Le Libâs al-sunnî. Les raisons sacrées d'un habit profane », in *Miroirs maghrébins : Itinéraires de soi et paysages de rencontre*, OSSMAN Susanne (dir.), CNRS Éditions, 1998.
- NAJAR Sihem, MELLITI Imed, *Se nourrir en Tunisie : traditions et dynamiques actuelles*, Beyrouth, Tunis, M.A.J.D, CAWTAR, 2008.
- ROUAG-DJENIDI, Alia, « Espaces de femmes dans les territoires urbains », in *Insaniyat, Revue Algérienne d'Anthropologie et de Sciences Sociales*, N° 22, 2003.
- SAMANDI, Zeineb, « Le hijab révolutionnaire contre le voile traditionnel. Le corps de la femme et l'ordre social », *Revue tunisienne des Sciences Sociales*, 1999.
- SAMANDI, Zeyneb « L'interprétation du changement des comportements culturels » in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, N° 130, 2005.
- SOUM-POUYALET, Fanny, *Le corps, la voix, le voile : Cheikhat marocaines*, Paris, CNRS Editions, 2007.
- TOZY, Mohamed *L'Islam au quotidien : Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Rabat, Marsam/Prologue, coll. « Religions et société », 2007.
- TOZY, Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presse de science Po, 1999.
- TURKI, Rim, « Le tabou de la maternité célibataire dans les sociétés arabo-musulmanes (Exemple de la Tunisie) », in HAGGAR, Nabil (dir.), *La Méditerranée des femmes*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- ZEGHAL, Malika, « Autorités religieuses en islam », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 125, 2004.
- ZOUARI, Faouzia, *La Méditerranée des femmes*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- ZOUARI, Faouzia, *Le voile islamique : histoire et actualité, du coran à l'affaire du foulard*, Paris, Favre, 2002.

Dictionnaires, textes religieux (Coran, Bible), Revues, journaux et références en ligne

- ANDRIEU, Bernard, *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, Paris, CNRS Éditions, 2006.
- Articles 20 et 21 de la *Constitution tunisienne*.

- BEN ACHOUR, Sana, « Le voile à l'école : les enjeux politiques d'une controverse juridique », in *L'expression magazine indépendant d'information générale*, Tunis, N°2, Octobre 2007.
- BOUBAKEUR, Hamza, *Coran*, trad., Paris, Fayard, 1985.
- BOURGUIBA, Habib, *Discours*, *La Dépêche tunisienne*, 14 août 1972.
- BOURGUIBA, Habib, *Discours*, *La Dépêche tunisienne*, 5 décembre 1957.
- CHELHOD, Joseph, « Hidjab », in *Encyclopédie d'Islam*, Nouvelle édition Leyden, Brill, 1960, pp.370-372.
- Dictionnaire de la philosophie, Paris, PUF, 2001.
- Dictionnaire de la sociologie, *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Dictionnaire des Sciences Humaines, Paris, PUF, 2006.
- DORAN, Roland et PAROT, Françoise, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, PUF, 1991.
- Encyclopédie d'Islam, Nouvelle édition Leyden, Brill, 1960
- GÖLE, Nilüfer, « L'instantané terroriste », *www.google.fr*, 10 janvier 2008.
- GÖLE, Nilüfer, « une affaire de foulard, une affaire de femme ? », in *Turquie européenne, pour une Europe Pluraliste et ambitieuse*, 29 Mai, 2008, (Traduit de l'anglais vers le français par Karine Gantin pour resistingwoman.net) article consulté en ligne le 11 novembre 2010 et vérifié le 18 mai 2013)
- KASSAB-HASSA, Hanan, *Corps de femmes, regard d'hommes*.www.babelmed.net, consulté le 26 décembre 2009, vérifié le 23 mai 2013.
- KERROU, Mohamed, « Ni laïcité ni intégrisme », *Jeune Afrique*, 2/ 12/2008.
- KRICHEN, Zyed, « Le voile de retour ? », *Réalités*, n°1139, 25-31 octobre 2007, pp. 9-11.
- LE BRETON, Davide, « Anthropologie du visage », in *Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, CNRS Editions, 2006.
- LÉVY, Jacques et LUSSAULT, Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003.
- MARZANO, Michel, (Dir.) *Dictionnaire du corps*, Paris, PUF, 2007

Annexes

La grille d'entretien

La grille d'entretien à partir de laquelle j'ai mené mes enquêtes de terrain se décline en deux catégories selon les personnes ciblées : *Jeunes fille*; *Femme*. Cette division appelle quelques explications.

La distinction entre « jeunes filles » et « femmes » procède de la vision sociale intériorisée par les acteurs. Cette vision implique des regards et des jugements différents selon que la femme ne s'est pas encore mariée, mariée, veuve ou divorcée. La différence sociale et psychologique entre les femmes mariées et les femmes non mariées est très marquée. Elle commande le jugement social mais également le regard sur soi dans beaucoup de situations. Le regard social intériorisé par les acteurs fait la distinction entre les deux catégories, souvent sur la base de préjugés moraux.

Tout en étant consciente des préjugés commandant cette catégorisation, et son caractère parfois artificiel du point de vue des questions abordées, elle s'est imposée à nous en raison de son importance pour les acteurs eux-mêmes comme du point de vue de leur rapport à leur environnement familial et social. La catégorisation culturelle, selon les statuts civils, se fonde principalement sur la consommation de la sexualité. La jeune fille, quel que soit son âge, est censée ne pas avoir de relations sexuelles et rester vierge jusqu'au mariage. Le statut de femme mariée est la seule condition dans laquelle la sexualité féminine est moralement acceptée et socialement valorisée. Les veuves, et encore plus les divorcées qui sont moins considérées, doivent être plus contrôlées, vu qu'elles sont initiées à la sexualité et ne sont plus sous la tutelle d'un homme. Les statuts sociaux typifiés culturellement définissent le rapport de la femme au coït. La construction socioculturelle du corps féminin est intimement liée à sa cette classification dont dépendent la gestion et les modes d'entretien du corps (rapport à l'esthétique du corps et de l'entretien, liens sociaux, conduite sociale, etc.)

Grille d'entretien avec les jeunes filles tunisiennes

Âge :

Lieu de résidence :

Origine :

Niveau d'instruction :

Niveau socio-économique de la famille :

Fonction professionnelle :

Date du premier port du voile

I / Représentations du corps, du voile et de la religion

1-Que représente pour vous le corps féminin ?

2-Que représente pour vous votre corps ?

3-Quelle est l'image de fille/femme que vous voulez être ?

4-Que représente pour vous le voile ?

5-Quelle est l'image idéale de la jeune fille/femme, d'après vous ?

6-Comment percevez-vous l'islam ?

II / Entretien du corps et conduite esthétique

•Choix esthétique

1- Quel genre de foulard portez-vous (un ou plusieurs) pourquoi ?

2- Est-ce que vous avez changé votre style vestimentaire après le port du foulard ?

Pourquoi ? Comment ?

3- Êtes-vous intéressée par la mode ? Pourquoi ? Quel genre de mode ?

4- Comment choisissez-vous vos vêtements ? Et votre foulard ?

5- D'après vous, est-ce que le foulard fait partie de l'esthétique de la tenue?

•Soins du corps

1- Est-ce que vous prenez soin de votre corps ? Comment ? Quel type de soin ?

2- Mettez-vous du maquillage ? Quelle est la fréquence ? Quand ?

3- Faites-vous des soins spéciaux pour votre corps : peau, visage, cheveux ?
Pourquoi ?

4- Avez-vous fait un régime alimentaire spécial ? Le poids idéal de la femme selon vous?

5- Avez-vous des activités sportives ou artistiques ?

III /Type de liens (familial, amical ; hommes, société) et interactions sociales lors de la conversion au voile :

• Le cadre familial

1- Est-ce que le port du foulard a changé votre rapport avec la famille ? Avec qui ?
Pourquoi ?

2-Comment se comportent avec vous les membres de votre famille avant et après le port du voile ?

3- Quand est-ce que vous rencontrez, (ou vous avez rencontré) des problèmes avec la famille ?

4- Combien y a-t-il de femmes voilées dans votre famille (nucléaire et élargie) ? Le pourcentage si c'est possible.

•Le cadre amical

1- Avez-vous des amies voilées ? Quelle était leur influence sur vous (et votre influence sur elles) ?

2- Quelle était la réaction de votre entourage amical, lors du passage au port du voile ?

• Relations intimes

1-Avez-vous une relation affective ? Si non pourquoi ?

2-Est ce que c'est une relation passagère ou sérieuse ?

3-Avez-vous vécu une expérience sexuelle ? Si non pourquoi ?

• **Interactions sociales**

1- Avez-vous senti ou rencontré des contraintes lors du port du voile ? Sur quel plan?

2- Qu'est-ce qui a changé après le port du voile dans votre vie quotidienne et sociale?

3-Comment avez-vous vécu les premiers jours suivant le port du voile ?

4-Qui vous a soutenu lors de votre conversion au voile ?

5-Comment comportez-vous avec les hommes, avant et après le port du voile ?

6-Quels sont les endroits de loisir que vous fréquentez ? Pourquoi ?

IV Rapport à la religion et la culture générale

• **Connaissances et pratiques religieuses**

1- Quel genre de pratiques religieuses avez-vous? Quand ? Avec quelle fréquence ?

2- Quel(s) est (sont) le(s) texte(s) religieux qui prescrit (vent) à la femme musulmane de porter le voile ?

3- Quels sont les interdits que vous respectez depuis le port du voile ?

4- Fréquentez-vous des lieux religieux ? Assistez-vous à des leçons ? À des réunions ?

5- Quelles sont, selon vous, les obligations et les devoirs de la femme musulmane ?

- **Rapport à la culture**

1- Quelle est votre chaîne préférée ?

2- Quelle est votre émission favorisée ?

3- Quel genre de sujets abordés par les médias vous paraissent dignes d'intérêt?

4- Quel est le type de lectures vous attire le plus ?

5- Quel genre de musique et de chansons préférez-vous ?

6-Voulez-vous ajouter autre chose ?

Merci pour votre collaboration

Grille d'entretien avec les femmes tunisiennes

Age :

Lieu de résidence :

Origine :

Niveau d'instruction :

Niveau socio-économique de la famille :

Fonction professionnelle :

Situation matrimoniale :

Nombre d'enfants en charge :

Date du premier port du voile :

I/Représentations du corps et du voile

1-Que représente pour vous le corps féminin ?

2-Que représente pour vous votre corps ?

3-Quelle est l'image de fille/femme que vous voulez être ?

4-Que représente pour vous le voile ?

5-Quelle est l'image idéale de la jeune fille/femme, d'après vous ?

6- Comment percevez-vous l'islam ?

II / Entretien du corps et conduite esthétique

1-Quel genre de foulard portez-vous (un ou plusieurs) pourquoi ?

2- Est-ce que vous avez changé votre style vestimentaire après le port du foulard ?

Pourquoi ? Comment ?

3- Etes-vous intéressée par la mode ? Pourquoi ? Quel genre de mode ?

4- Comment choisissez-vous vos vêtements ? Et votre foulard ?

5- D'après vous, est-ce que le foulard fait partie de l'esthétique de la tenue?

- **Soins du corps**

1- Est-ce que vous prenez soin de votre corps ? Comment ? Quel type de soin ?

2- Mettez-vous du maquillage ? Quelle est la fréquence ? Quand ?

3- Faites-vous des soins spéciaux pour votre corps : peau, visage, cheveux ?
Pourquoi ?

4- Avez-vous fait un régime alimentaire spécial ? Le poids idéal de la femme, selon vous ?

5- Avez-vous des activités sportives ou artistiques ?

III / Type de liens (conjugal, familial, amical ; hommes, société) et interactions sociales lors de la conversion au voile ?

- **Lien conjugal**

1-Comment vous évaluez votre relation avec votre conjoint avant et après la conversion au voile?

2- Est-ce que le fait de porter le voile a changé votre relation sexuelle ?si non pourquoi ? Si oui comment

3- Est ce que le port du foulard a changé le rapport avec votre conjoint ?

- **Lien familial**

1- Est-ce que le port du voile a changé le rapport avec la famille ? Pourquoi ?
Comment ?

2-Comment se comportent avec vous les membres de votre famille et la famille de votre conjoint avant et après la conversion au voile?

3- Est-ce que vous rencontrez des problèmes familiaux après ton port du voile ?

4- Combien y a-t-il de femmes voilées dans votre famille (nucléaire et élargie) ?

- **Lien amical**

1- Avez-vous des amies voilées ? Quelle était leur influence sur vous (et votre influence sur elles) ?

2 - Quelle était la réaction de votre entourage amical, lors du passage au port du voile ?

- **Interactions sociales**

1- Avez-vous senti ou rencontré des contraintes lors du port du foulard ? Sur quel plan?

2- Qu'est-ce qui a changé après le port voile dans votre vie quotidienne et sociale?

3-Comment avez-vous vécu les premiers jours, suivant le port du voile ?

4- Qui vous a soutenu lors de votre conversion au voile ?

3- Quels sont les endroits de loisirs vous fréquentez? Pourquoi

IV Rapport à la religion et la culture générale

- **Connaissances et pratiques religieuses**

1- Quel genre de pratiques religieuses avez-vous? Quand ? Avec quelle fréquence ?

2- Quel(s) est (sont) le(s) texte(s) religieux qui prescrit (vent) à la femme musulmane de porter le voile ?

3- Quels sont les interdits que vous respectez depuis le port du voile ?

4- Fréquentez-vous des lieux religieux ? Assistez-vous à des leçons ? À des réunions ?

5- Quelles sont, selon vous, les obligations et les devoirs de la femme musulmane ?

- **Rapport à la culture**

1- Quelle est votre chaîne préférée ?

2- Quelle est votre émission favorisée ?

3- Quels genres de sujets abordés par les médias vous paraissent dignes d'intérêts?

4- Quel est le type de lectures vous attire le plus ?

5- Quel genre de musique et de chansons préférez-vous?

6- Voulez-vous ajouter autre chose ?

Merci pour votre collaboration

Fiches biographiques des interviewées

Les circonstances et les conditions dans lesquelles se déroulaient les entretiens m'ont permis de construire un portrait plus « complet » de chaque interlocutrice. L'interaction avec les femmes voilées était enrichissante, sur le plan humain comme sur le plan méthodologique. Au cours des premières rencontres, j'ai appris comment aborder le sujet, avec chacune, les manières adopter avec elles, tout en étant me présentant comme une femme non voilée (comment me tenir, m'habiller, m'adresser à elles, etc.). La réussite des entretiens dépendait de la qualité de nos échanges et de la confiance à établir avec les interlocutrices, de l'intérêt qu'elles pouvaient avoir pour une recherche concernant les femmes et leur manière de s'habiller. Certaines m'interpelaient en me posant des questions précises sur ma perception du voile et mes pratiques religieuses. D'autres sont allées plus loin pour me demander pourquoi je ne porte pas le voile, et pour me conseiller de l'adopter afin d'éviter le châtiment de Dieu, essayant par là de me convertir. La construction d'une relation d'entente et de confiance dépendait de la personnalité de chaque interlocutrice, de sa propre perception du sujet, de son regard sur moi, de sa capacité de communiquer. Par ailleurs, l'entame de la conversation au sujet du voile, surtout avant le 14 janvier 2011, différait d'une femme à l'autre : les femmes actives ou ayant un statut social considérable montraient plus de méfiance. Sans chercher à aller trop loin dans la discussion, surtout au cours de la première rencontre, l'entretien commençait comme une invitation à parler de la vie sociale et quotidienne, puis de la vision que chacune a d'elle-même, de son corps, de ses relations sociales, etc. Il est important de préciser qu'après la chute de l'ancien régime politique, le discours de certaines femmes voilées, exceptionnellement celui des femmes qui se considèrent comme des «voilées engagées», prenait un aspect théâtralisé sur la scène politique et publique. En effet, les femmes portant le *niqâb*, ou le dit *hijâb char'î*, sont devenues plus actives et plus visibles en investissant l'espace public et en s'affichant d'une manière ostensible. Le choix du lieu de l'entretien, la perception qu'en ont les interviewées, ou le refus de certains lieux publics, sont des éléments révélateurs. Le ton, la tonalité, les termes et le lexique employés par ces femmes, ainsi que le changement, parfois brusque, en passant d'un sujet à l'autre, l'investissement sentimental et émotionnel au cours de l'entretien, la méfiance et l'hésitation avant de commencer à

répondre, la curiosité à la fin de l'entretien, les discussions et les confidences une fois le magnétophone arrêté, etc., tous ces indices sont des éléments importants pour comprendre le vécu des acteurs sociaux et l'incidence du cadre de la réalisation de l'enquête sur la relation établie. Les informations recueillies permettent de se faire une idée sur l'expérience humaine, sur le vécu de l'acteur social et sur ses connaissances ordinaires et/ou élaborées qui forgent sa vision du monde. L'échange permettant de recueillir ces informations constitue un moment de la réalité sociale, dans un contexte précis, celui de la réalisation de l'enquête. La production de la « vérité » et l'authenticité des informations sont tributaires du cadre (le temps, l'espace et les circonstances). Pour avoir une vision d'ensemble, nous avons fait attention aux petits gestes, aux manières d'agir des femmes voilées, que ce soit au cours des entretiens, avant ou après, lorsque l'interviewée oublie qu'elle est observée. Cela m'a permis de voir autrement la réalité sociale et individuelle de chacune. Ecouter les femmes voilées est devenu un souci permanent pour capter le dire des femmes, leurs soucis par rapport à la question du voile, leur rapport au corps et à leur paraître. En dehors du cadre formel de l'entretien, j'essayais de saisir chaque occasion pour provoquer la discussion avec celles qui adoptent le voile comme avec celles et ceux qui sont contre cette pratique, ou sur les questions relatives à la religion, « l'obligation » du port du voile, le vécu des femmes après la conversion au voile, les futures candidates à cette pratique, etc. Les histoires racontées à la marge des enregistrements de l'enquête constituent une grande partie du puzzle.

Les entretiens effectués se divisent en trois catégories : les premiers sont des interviews approfondies, la deuxième catégorie concerne les cas « exceptionnels », le troisième type d'entretiens est plutôt de l'ordre de la vérification et porte sur les questions pointues et précises.

1/ (S1) est une jeune fille, âgée de 32 ans, titulaire d'une maîtrise en sciences économiques de la faculté de Tunis. Elle a commencé sa carrière professionnelle dans une entreprise privée d'import export. Intimidée par le chef de l'entreprise, après son adoption du voile, elle démissionne pour rester en chômage quelques mois, avant de monter son propre projet, une boutique de cosmétique. Originnaire de Zaghouan, son père est décédé depuis son enfance, sa mère est active. Elle était voilée durant les années 1990, puis elle a abandonné son voile sous la contrainte, pour se revoiler au début de 2005. La famille de cette jeune fille réside à la Manouba depuis deux

génération, et elle est d'un niveau socio-économique modeste. Elle a adopté le voile en 2006. Le premier contact avec elle fut en hiver 2008 et s'est renouvelé à deux reprises. Mes rencontres avec elle se déroulaient dans sa boutique, le matin et le soir, évitant les moments de passage des clients. Concernant son comportement vestimentaire lors de l'entretien, elle était habillée en couleur rouge, le pull et le foulard (qui ne couvre que la chevelure et le cou) avec un jean, et des sabots. Son style d'habit est très original elle mettait des accessoires qui la distinguent. Lors de la deuxième rencontre son allure a changé : elle portait une robe moulante avec des bretelles avec, au dessous, un body de couleur chair ; elle mettait sous sa robe un juste au corps de même couleur que la robe. Elle portait des lentilles vertes ; ses sourcils et les contours des yeux étaient bien tracés, son visage maquillé, avec fond de teint et rouge à lèvres discret. La première rencontre était assez difficile : elle posait de questions plus que moi. Elle trouvait étrange de parler de son *hijâb* et de son corps dans un cadre de recherche scientifique. En fait la recherche sociologique interpelle les gens sur l'efficacité et l'intérêt de ce genre d'enquête. Dans la deuxième rencontre, et après avoir satisfait sa curiosité et surmonté sa méfiance, elle a essayé de mettre plus en valeur son *ego*. Moins méfiante, plus authentique, sa langue s'est déliée lorsqu'il s'est agi de la féminité et de la séduction. La troisième rencontre était plus féconde ses réponses étaient plus claires et plus directes.

2/ (H1) est une jeune fille, âgée de 34 ans, architecte d'intérieur, doctorante en architecture. Ses parents sont vivants ; sa mère est une femme au foyer, son père est contre le voile et se dit bourguibiste, d'après elle. Originaire du Cap-Bon, Menzel Tmîme, elle réside dans un quartier chic, (les Berges du Lac de Tunis). Elle est fiancée à un jeune homme résidant aux Etats-Unis. Elle a adopté le voile après la fin de son contrat en tant qu'assistante universitaire, en octobre 2008. L'entretien s'est déroulé en juillet 2009, dans une chambre d'hôtel, lors d'une rencontre scientifique, sans qu'elle ne soit au courant de mon sujet de thèse et de mon approche, avant l'interview. Pendant l'entretien, elle ne portait pas son foulard, et elle portait une robe à bretelles. Son niveau d'instruction et sa fréquentation des sociologues ont facilité l'échange et m'ont permis d'aller directement aux questions et d'obtenir les réponses que j'attendais.

3/ (K1) est une jeune femme, âgée de 37 ans, mère de deux enfants (6ans et demi et 3 ans et demi), titulaire d'un master en sociologie, doctorante en sciences sociales. Elle travaille comme surveillante-conseillère dans un lycée, en considérant son métier comme dégradant. Elle réside avec sa famille nucléaire dans la cité Mouroug 3, dans la

banlieue sud-est de la capitale. Son mari pratique régulièrement la prière, après avoir renoncé à la consommation de l'alcool et avant même qu'elle ne porte le voile. Elle est la deuxième fille dans sa famille qui porte le voile, quelque mois après sa sœur. Elle s'est convertie au voile en 2005. L'entretien s'est effectué en décembre 2010, dans un jardin d'une bibliothèque de recherche. Elle a répondu à ma demande sans aucune hésitation. Lors de l'entretien, elle portait des bottes noires, au dessus d'un pantalon noir moulant, avec une robe rouge en laine descendant jusqu'aux genoux, avec un manteau noir, de même longueur que la robe. Elle couvrait sa chevelure avec un chapeau dit marseillais, en noir et blanc, et un châle noir qui couvre le cou. Son visage était brillant, ses yeux bien maquillés. Elle portait des boucles d'oreilles en or. Elle avait les ongles raffinés, les mains bien entretenues. Elle éprouvait du plaisir à répondre facilement à toutes les questions, avec une voix chaleureuse, un ton sûr, et un regard direct. Elle était souriante, avait beaucoup d'aisance dans son gestuel, surtout des mains.

4/ (F1) est une jeune femme mariée, âgée de 29 ans et mère d'un enfant de 2 ans. Diplômée de l'université de Gabes d'ingénierie électrique, elle a fait le choix de ne pas travailler et préférait consacrer sa vie à sa famille et à ses pratiques religieuses. Elle réside avec sa famille nucléaire et sa belle famille à El Manar 2. Elle a porté le voile en été 2002, dès qu'elle est devenue étudiante. C'est à travers une amie, sa cousine, que j'ai pu la contacter. Avant notre rencontre, elle a demandé la permission de son mari, pour qu'il l'autorise à accueillir une femme inconnue chez elle. Elle m'a indiqué le chemin de son domicile et c'est son beau père qui m'a reçue le premier, devant la maison. La jeune femme porte, habituellement le *niqâb*, pour accéder à l'espace public. Lors de l'entretien, elle portait un jean bleu avec une chemise blanche au dessous d'une liquette légère cachant partiellement la partie supérieure de son corps, avec un foulard blanc. Son visage était sans maquillage, ses sourcils sans fard. Elle considérait que, même entre femmes, la bonne musulmane ne doit dévoiler ni sa chevelure ni son corps. En insistant sur sa la quiétude et la sérénité qu'elle trouvées après sa conversion au *niqâb*, elle m'encourageait à adopter le voile, en me promettant de m'offrir une tenue islamique. Elle tenait un discours plein de certitude, en en parlant des avantages du port du *niqâb*, comme voie de salut pour la communauté musulmane, moyen pour atteindre la paix et pour imposer un mode de vie

5/ (E1) est une jeune fille âgée de 27 ans, étudiante en troisième cycle en patrimoine. Elle réside avec sa famille à Mégrine, dans la banlieue sud. Ses parents sont

originaires de Béja. Son père était contre sa conversion au voile pour des raisons de sécurité ; sa mère voilée la soutenait et était fière de son courage. Elle a porté le voile, la première fois, en Avril 2003, pour l'abandonner après quelques mois suite aux menaces du Doyen de la faculté. Considérant que le chapeau ou le bonnet ne peuvent pas remplacer le foulard, elle a préféré dévoiler ses cheveux en gardant une tenue dite de pudeur, couvrant son corps et ses formes. Elle se remit à porter le voile en juin 2004, après avoir terminé ses examens.

Le premier contact avec elle fut en février 2010. Je l'ai revue à trois reprises, en dehors du cadre de l'interview. Nous avons discuté des relations amoureuses et de l'image de la femme voilée aux yeux des hommes. Le premier entretien, avec enregistrement, a eu lieu dans un jardin d'une bibliothèque qu'elle fréquentait souvent pour ses recherches. Elle ne voulait pas m'accompagner dans un café, tout en considérant les cafés mixtes comme des endroits Lors de l'entretien, elle portait un jean avec une tunique noire descendant jusqu'aux genoux. Son foulard bleu turquoise, en soie, couvrait entièrement ses cheveux et une partie de son front. Son visage était sans maquillage et ses sourcils sans fards ; elle considérant les femmes voilées soucieuses de l'esthétique du visage comme des hypocrites.

6/ (J2) est une jeune fille, âgée de 40 ans. Elle travaille comme aide ménagère couchante. Les conditions économiques de sa famille ne lui avaient pas permis de poursuivre ses études plus de deux ans. Ses parents sont originaires d'un petit village proche de Seliana, dans le Nord-ouest de la Tunisie. Elle réside à Mégrine, avec la famille qui l'emploie. Son port du voile date de son arrivé à Tunis, dès qu'elle a commencé à travailler, en octobre 2002. L'interview s'est déroulée dans son lieu de résidence, en février 2010. Elle portait un jogging marron et un foulard blanc, noué avec des épingles. Son visage était sans maquillage. Elle parlait avec parcimonie, et montrait une certaine timidité.

7/ (I 2), est une jeune fille âgée de 27 ans, fiancée à un jeune homme conservateur. Elle a eu une licence en gestion d'entreprises et travaille comme animatrice dans un jardin d'enfants. Ses parents sont originaires de Ras-Djebal du gouvernorat de Bizerte. La jeune fille réside avec sa famille à Beb-Souika. Elle a terminé ses études à Zaghouan où elle a rencontré, au foyer universitaire son fiancé. Elle est issue d'une famille modeste. Sa première expérience du port du voile date de mars 2007. Elle l'a abandonné après deux mois, pour le remettre en mars 2008.

Le contact avec elle s'est effectué en octobre 2009. Notre entretien a eu lieu dans un café mixte au centre ville de Tunis, en présence de son fiancé qui avait insisté pour y assister. Elle ne cachait pas sa gêne quant à sa présence. Elle lui tournait le dos et chuchotait pour me parler de sa vie intime et de ses relations avec les hommes avant ses fiançailles. Elle portait un jean assez moulant, avec un pull qui dissimule à peine les hanches. Son foulard, en couleur grise, noué avec des épingles, dissimulait en partie sa poitrine. Son visage ne portait aucune trace de maquillage ; elle considérait que se maquiller était nuisible à la beauté de la femme.

8/ (M1) est une jeune femme mariée, âgée de 39 ans, mère de deux enfants, (10 ans et 4 ans) assistante à la faculté, et doctorante en sciences économiques. Ses parents sont originaires de Tunis. Elle réside avec sa petite famille à Enaser 2. La jeune femme est issue d'une famille aisée, dont le mari est un homme d'affaires. Son port du voile date depuis son pèlerinage effectuait, avec ses parents, en décembre 2007. Bien que son époux ne fût pour sa conversion au voile, elle continue à le porter malgré lui, en même temps, son mode de vie ne changeait pas.

Le premier contact avec elle fut en hiver 2010, dans le jardin d'une bibliothèque qu'elle fréquentait souvent. Concernant son comportement vestimentaire lors de l'entretien, elle était habillée en couleur grise et bleu marine, le pull et le foulard (qui ne couvre que la chevelure, avec quelques mèches dévoilées, et le cou) avec un jean, et des bottes. Son style d'habit est très original, elle mettait des accessoires en or, et des boucles décorant ses oreilles. Son visage était légèrement maquillé, ses mains sont bien soignées. Elle était brève dans ses réponses, et exprimait sa curiosité sur l'utilité des informations déclarées.

Cette jeune femme a abandonnait son voile vers la fin de l'année 2011. J'ai eu l'occasion d'observer son comportement, vu qu'on fréquente la même bibliothèque. Elle a enlevait son foulard progressivement, sans attirer l'attention. Au bout, de six mois elle abandonnait son voile entièrement.

9/ (Z 1) est une jeune fille âgée de 20 ans. Son niveau d'instruction ne dépassait pas l'école primaire. Elle travaille comme agent de service dans un café mixte. Elle est issue d'une famille pauvre ; avec un père handicapé et une mère travaillant comme aide ménagère. Sa famille réside à Jdaïda, (zone périurbaine de Tunis). Cette jeune fille portait le voile dès l'abandon de ses études en 2000.

Le premier contact avec elle fut au mois de mars 2010, dans le café où elle travaille. Je l'ai revue en mai 2010 dans un autre café mixte à l'Ariana. Dans son travail, elle avait une facilité de communication avec ses clients des deux sexes. Concernant son allure lors de l'entretien, elle était habillée d'une longue et large jupe imprimée, de couleur marron-olive, avec un body marron, moulant. Son foulard était imprimé avec de petits dessins argentés, noué par une épingle au dessous de ses oreilles, descendant sur le cou. Elle mettait des accessoires assortis avec son habit : un long collier et des boucles d'oreilles. Son visage était bien maquillé : ses yeux mis en valeur par un fard à paupières en vert, de la même couleur que ses yeux et son foulard. Elle mettait un rouge à lèvres clair. Ses sourcils étaient bien tracés.

10 / (L 1) est une femme mariée, âgée de 43 ans, mère de cinq enfants, (de 22 à 7ans). Son niveau d'instruction ne dépasse pas le premier cycle secondaire. Elle est couturière et propriétaire d'un petit atelier situé à la Manouba. Elle réside avec sa famille à Sidi Thabet, (périphérie de la Manouba). Elle est issue d'une famille modeste et son conjoint est en chômage.

Sa conversion au voile date du mois de ramadan 2003, quelques mois après le décès de sa mère. Le premier contact avec elle fut en janvier 2010. Je l'ai revue à deux reprises, dans son atelier de couture. Elle était à chaque fois assise derrière sa machine à coudre. Quant à comportement vestimentaire lors de l'entretien, elle portait un *jilbâb* noir, au dessus d'une jupe langue et un pull vert à manches longues. Son foulard était imprimé en trois couleurs : noir, marron et beige. Le voile est enroulé autour de son visage et noué au dessous de sa joue, sans épingle. Elle m'a montré la technique de le nouer sans aucune peine. Son visage et sans maquillage, un peu pâle, les sourcils non tracés. Elle portait deux bagues en or dans sa main droite.

11/ (A1) est une jeune femme mariée, âgée de 30 ans, mère d'un enfant, doctorante et enseignante à l'institut des beaux arts et propriétaire d'une boîte de publicité. Elle réside à El Menzah 9 avec sa petite famille. Ses parents sont originaires de Tunis. Elle est issue d'une famille aisée. Elle a porté le voile en janvier 2006, avant de l'enlever lorsqu'on le lui a demandé.

Le premier contact avec elle fut en janvier 2010, puis je l'ai revue, sans que ce soit programmé, dans le jardin d'une bibliothèque. Concernant son tenue vestimentaire lors de l'entretien, elle était habillée en pantalon jean assez moulant, avec une tunique ample, en noir et demi-manches, au dessus d'un body serré de même couleur, avec des

manches longues. Son foulard était en vert pistache, noué à la manière saharienne (couvrant les cheveux et une partie de son cou). Elle portait des boucles d'oreilles en argent, sous forme d'anneaux. Son visage était légèrement maquillé, ses sourcils bien tracés. Sa mère, ainsi que sa belle sœur, portaient le voile avant elle ; elle a suivi exemple.

12/ (H2) est une jeune femme mariée, âgée de 30 ans, mère d'un enfant, juriste de formation, titulaire d'un master en droit. Elle occupe la fonction d'un haut cadre à la caisse nationale de retraite. Son père est originaire de Jammâl, dans le gouvernorat de Sousse, sa mère est tunisoise. Elle est issue d'une famille aisée, et réside avec sa petite famille dans le quartier d'Ennasr 2. Elle s'est convertie au voile après son congé de maternité en décembre 2008.

L'entretien s'est déroulé dans son lieu de travail, en décembre 2009. Elle montrait une certaine méfiance à l'égard de son chef hiérarchique et me présentait comme une amie. En décrivant sa souffrance à cause du harcèlement qu'elle subissait du fait de son voile, elle considérait cela comme une motivation de maintenir et défendre son choix, tout en adoptant une attitude souple et « intelligente » pour s'adapter à la pression politique.

13/ (S 4) est une jeune femme célibataire, âgée de 30 ans. Titulaire d'une Maîtrise en comptabilité, elle occupe le poste d'une responsable commerciale dans une entreprise privée. Ses parents sont originaires de Zaghouan. Son père est décédé depuis sa petite enfance. Elle réside avec sa mère et ses deux sœurs à la Manouba, avec la famille de son père. Elle est issue d'une famille modeste. Sa mère, active et voilée, lui a interdit de porter le voile pour éviter la pression de la police et l'exclusion du travail.

Sans tenir compte des conseils de sa mère, elle s'est convertie au voile en septembre en 2006, une semaine avant sa sœur. Elle subit la fin l'arrêt de son contrat de travail dans un établissement étatique, pour rejoindre une entreprise privée après quelques mois de chômage. Pour éviter le harcèlement de la police, elle portait un voile sous forme de chignon. Au bout de quelques mois, elle a changé sa façon de se voiler pour adopter un foulard noué avec des épingles, couvrant complètement ses cheveux, son cou et une partie de sa poitrine.

Le premier contact avec elle fut en juillet 2009, dans un salon de thé mixte, pas loin de son lieu de résidence. Le contact avec elle s'est renouvelé lors de rencontres non

planifiées, pour qu'elle me parle de l'expérience de sa sœur et ses amies voilées. Concernant son comportement vestimentaire lors de l'entretien, elle était habillée en pantalon ample, de couleur marron, avec une tunique imprimée couvrant la partie supérieure de son corps, en beige, et un foulard imprimé en beige et marron. Elle ne portait aucune trace de maquillage, disant des femmes voilées qui se maquillent qu'elles hypocrites.

14 / (N 1) est une jeune fille, âgée de 22 ans. Elle est étudiante en première année, et fut une danseuse et sportive. Elle est fiancée à son cousin paternel. Ses parents sont originaires de Médenine. Son père est fonctionnaire dans un établissement public ; sa mère est femme au foyer et porte le voile. Elle s'est convertie au voile en mars 2006, malgré le refus de toute sa famille et, surtout, de son père. Issue d'une famille modeste, elle réside au Bardo avec sa famille.

L'entretien s'est effectué en juillet 2009 dans un café mixte situé au Bardo. Concernant son comportement vestimentaire lors de l'entretien, elle était habillée en robe ample et imprimée, en noir et blanc, avec des bretelles. Elle portait, au dessous un body moulant, avec un col montant en blanc attaché au foulard avec des épingles. Le foulard est noué en arrière, style chignon, en double tissu, (noir avec un étage blanc), dévoilant des oreilles ornées de boucles assorties. Elle portait des sandales à talon, en blanc, et un sac blanc et noir.

15/ (F 3) est une jeune fille âgée de 28 ans, titulaire d'une maîtrise en civilisation arabe, en chômage. Elle réside à Dawar-Hicher avec sa famille élargie. Ses parents sont originaires de Tébourba et sont pauvres. Le premier contact avec elle fut en 2009, chez une amie commune. Je l'ai revue en 2012. Elle a refusé l'enregistrement à deux reprises, par méfiance. Elle s'est convertie au voile en 2004, encouragée par ses deux sœurs moins jeunes. Après l'obtention de son diplôme, elle s'est convertie au voile dit *char'î* en août 2010. Ses parents refusaient qu'elle adopte le *niqâb*, bien qu'elle trouve en ce genre de voilement plus de *thawâb*, et une purification de son corps et de son âme. Cette jeune continue à suivre les leçons d'éducation religieuse à la mosquée, assurées par une jeune femme *niqabée*. La jeune fille a eu l'occasion de donner des cours religieux aux enfants pendant les vacances scolaires d'été, pendant deux ans, bénévolement. Concernant son comportement vestimentaire lors de l'entretien, elle était habillée en *jilbâb* noir ample, avec un foulard dit *dira'* couvrant entièrement la partie supérieure de son corps. Elle portait des gants de la même couleur. Son visage ne

trahissait aucun entretien esthétique : le maquillage est jugé contraire au souci de garder son corps pur afin de ne pas trahir Dieu et les préceptes religieux de l'islam. Au cours de l'entretien, elle montrait une certaine méfiance et ne cachait pas ses critiques par rapport à ma façon de m'habiller, en me souhaitant de retrouver la bonne voie de la paix et de Dieu. Elle me promettait de prier pour moi pour que je me convertisse au voile et devienne une bonne musulmane. La discussion avec elle m'a permis de collecter des informations sur les activités des jeunes voilées dites engagées ou missionnaires.

16/ (Z 2) est une jeune fille âgée de 23 ans, étudiante en civilisation arabe. Ses parents sont originaires de Kasserine et résident dans la cité Ettadhamoun. Issue d'une famille pauvre, cette jeune fille est la seule dans sa famille à poursuivre des études supérieures. Elle s'est convertie au voile dit chic, d'après elle, en 2006, sous l'influence de son beau frère. En 2009, elle s'est convertie en *hijâb* dit *char'î*.

Le premier contact avec elle fut en hiver 2011, et le second en 2012. La première rencontre avec cette jeune était dans l'enceinte de l'établissement où elle poursuit ses études. Je lui ai demandé si elle acceptait de m'accorder une petite demi-heure pour répondre à quelques questions liées à la vie publique des femmes et la perception qu'elle a du rôle de la femme dans la société. Elle accepta en me disant qu'elle devait d'abord faire la prière de *istikhâra* avant de répondre à mes questions. Elle a exigé que l'entretien se déroule dans une salle au sein de l'institut. J'ai attendu sa réponse quelques jours. Avant de commencer l'entretien, elle m'a posé des questions concernant mes convictions religieuses et pour savoir si je pensais que le *hijâb* était une obligation pour toute musulmane ; elle voulait aussi savoir dans quel objectif je faisais cette enquête et pourquoi je l'avais choisie parmi des centaines d'étudiantes. J'ai essayé la rassurer en lui disant que c'était pour les besoins d'une recherche scientifique et qu'elle ne sera jamais identifiée. Elle a parlé des événements socio-politiques en considérant la « révolution » comme une victoire pour l'islam et une récompense pour les bons musulmans, une bénédiction divine, un triomphe de la religion contre ses ennemis. Concernant son comportement lors de l'entretien, elle tenait un discours bien articulé, argumenté, ponctué de versets coraniques et de *du'â* (prières), avec un ton sérieux et ferme. Elle était habillée d'une *'abâya* en bleu marine très ample, un foulard couvrant la partie supérieure de son corps, de la même couleur. Ses gants noirs étaient attachés à son vêtement par des anneaux cousus au niveau des deux pouces. Elle portait des

chaussures noires de sport. Son visage était, couvert, ne laissant paraître que la partie entre la bouche et les yeux.

A travers ces fiches biographiques des interviewées, l'objectif recherché est de montrer le profil des femmes voilées, que j'ai sélectionnées de façon à couvrir la diversité des trajectoires et des situations de cette composante de la société tunisienne.

