

2019

La modernité tunisienne dévoilée : une étude autour de la femme célibataire

Madison Wagner

Recommended Citation

Wagner, Madison, "La modernité tunisienne dévoilée : une étude autour de la femme célibataire" (2019). *Scripps Senior Theses*. 1368.
https://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/1368

This Open Access Senior Thesis is brought to you for free and open access by the Scripps Student Scholarship at Scholarship @ Claremont. It has been accepted for inclusion in Scripps Senior Theses by an authorized administrator of Scholarship @ Claremont. For more information, please contact scholarship@cuc.claremont.edu.

**LA MODERNITÉ TUNISIENNE DÉVOILÉE : UNE ÉTUDE AUTOUR
DE LA CONDITION DE LA FEMME CÉLIBATAIRE**

BY

MADISON WAGNER

SUBMITTED TO SCRIPPS COLLEGE IN PARTIAL FULFILLMENT
OF THE DEGREE OF BACHELOR OF ARTS

PROFESSOR FAZIA AITEL

PROFESSOR NATHALIE RACHLIN

APRIL 26, 2019

Table de matières :

Remerciements	4
Introduction	6
1 L'émergence de la femme tunisienne moderne : une fabrication inspirée de l'Occident ?	15
<i>Contexte historique</i>	15
<i>Le flambeau de la modernité</i>	18
<i>L'entrée de la femme tunisienne dans l'espace public : au centre des projets économiques et éducatifs</i>	20
<i>Une transformation juridique de la femme</i>	21
<i>Un retour à la vie domestique</i>	24
<i>Maîtriser la reproduction</i>	27
<i>Une trahison complète ?</i>	32
2 La vertu de la femme moderne : preuves de l'intégration de valeurs islamiques ?	34
<i>La formule secrète de la modernité tunisienne</i>	34
<i>Les valeurs islamiques : la virginité, le mariage, et la maternité</i>	36
<i>L'institutionnalisation de l'islam</i>	40
<i>Le programme de planning familial — l'exception à la règle ?</i>	40
<i>Un accès illimité (des femmes mariées)</i>	41
<i>Un soutien religieux</i>	44
<i>L'avortement : la limite à ne pas dépasser ?</i>	48
<i>La spécificité tunisienne</i>	51
3 La face cachée de la modernité tunisienne : persistance du stigmate envers les femmes célibataires ..	55
<i>La stigmatisation des femmes célibataires</i>	58
<i>La discrimination subie par les femmes célibataires et sexuellement actives</i>	60
<i>Les vulnérables parmi les vulnérables</i>	62
<i>Du cas individuel à une pratique systémique</i>	64
<i>La discrimination au sein des établissements et au-delà</i>	65
<i>Le tabou et la confidentialité</i>	69
<i>La valeur de la virginité pré-maritale</i>	73
<i>La mère célibataire : cauchemar et paria</i>	74
<i>Facteurs aggravants : économiques, politiques, éducatifs, et émotifs</i>	75
<i>La position actuelle de la femme tunisienne : de plus en plus polarisée</i>	76
Conclusion	80
Bibliographie	87

Remerciements

Je souhaite avant tout remercier Fazia, qui depuis mon premier semestre à l'université, a été pour moi un modèle, un soutien constant, partageant conseils et perspicacité tout au long du processus de rédaction de cette thèse. Je la remercie également d'avoir su s'adapter à mon rythme de travail, d'avoir fait preuve d'une générosité et d'un dévouement exceptionnels et de m'avoir présenté certaines sources des plus pertinentes pour mes recherches.

Merci enfin d'avoir porté avec moi ce projet, qui sans votre collaboration n'aurait pu aboutir.

C'est le plus grand des privilèges de vous avoir eue comme mentor.

Un merci tout particulier à mes amis et à ma famille, proches et lointains, qui m'ont encouragée à poursuivre ce projet il y a deux ans lorsque l'idée est née, et qui n'ont eu de cesse de me soutenir inlassablement tout au long du processus - de l'édition des demandes de subventions à la gestion des revers à mes côtés; un public qui m'a suivi dans l'excitation, la détresse et la confusion, me fournissant nourriture et caféine, m'aidant à affiner mes idées et mes plans, et me donnant par ailleurs un amour et un soutien inconditionnels. Merci aussi pour votre propre ambition et persévérance ; ce fût contagieux !

Introduction

« *The status of women in Tunisia is widely regarded as being the most elevated in the Arab World* » (Foster, « Tunisia : A Global Leader, » 155).

Dans une enquête effectuée à Tunis en 2017, une jeune femme, Sawsen, décrit son expérience pendant l'accouchement : « *The doctor was rude when she was making the sutures. She was shouting at me and screaming...She was beating me on my hips...Her attitude was not normal* » (Amroussia et al., 5). Cette thèse tentera d'expliquer la survenance de cet événement, et d'autres qui lui ressemblent, dans un pays si encensé pour la condition de la femme.

Le chemin qui m'a amenée à porter ce projet est, comme c'est le cas pour la plupart des chemins, long et sinueux. Il a commencé avec un intérêt pour la santé reproductive et sexuelle, un intérêt né il y a plusieurs années. En 2016, pendant un congé de l'université de six mois à Seattle, j'ai eu l'opportunité de travailler auprès d'activistes, d'avocats, de politiciennes et d'agents de santé qui exercent dans le domaine de la justice sexuelle et reproductive. Cette expérience a approfondi ma passion pour la santé sexuelle et reproductive. Elle m'a aussi et m'a mené à comprendre que garantir un accès complet et équitable à l'information et aux services en matière de santé sexuelle et reproductive est fondamental non seulement pour responsabiliser la femme, mais aussi pour aider à s'attaquer aux grands problèmes d'inégalité dans les sociétés, tel que la difficulté d'accéder à l'éducation, le racisme, les disparités entre les richesses, les crises en matière de santé publique, et la violence sexiste.

De plus, en m'invitant dans le monde de la justice sexuelle et reproductive, mes stages m'ont permis de me rendre compte de l'exclusion des questions de santé sexuelle et reproductive des discours plus larges sur la justice sociale, car la santé sexuelle et reproductive est généralement écartée en tant que 'problème de femmes' aux États-Unis. Cette omission m'a frustrée parce que j'ai compris l'importance du droit et de l'accès à la santé sexuelle et reproductive. Alors, lorsque durant l'été 2017 j'ai regardé par hasard le documentaire de Michael Moore intitulé, *Where to Invade Next*, qui présente l'incroyable histoire du programme de santé sexuelle et reproductive en Tunisie, j'ai été tout de suite intriguée. Le film faisait référence non seulement à la nature complète et accessible des services fournis par le programme, mais aussi à la manière dont ce programme a été introduit comme un élément central pour la santé sociétale. Reconnaisant la signification de cette charpente, j'ai vraiment eu envie d'en savoir plus.

Un peu de recherche sur la Tunisie a révélé sa position célèbre dans le monde arabe et au-delà. Depuis son indépendance en 1956, la Tunisie retient l'attention du monde entier grâce à ses réformes féministes et son programme de planning familial incroyablement complet. Bien avant les autres pays de la région, et même avant certains pays occidentaux, la Tunisie a accordé aux femmes l'éducation gratuite et obligatoire ; un salaire égal par rapport à celui des hommes ; le droit de divorcer et de voter ; et l'accès gratuit et illimité aux contraceptifs et à l'avortement. L'exhaustivité des services de santé sexuelle et reproductive et l'inclusion de l'avortement dans le programme national de planning familial (ONFP) distinguent la Tunisie non seulement des autres pays de la région, mais également de la plupart des pays en développement (Foster, « Mifepristone in Tunisia » 43). La Tunisie a reçu une gamme de récompenses et de reconnaissance internationale depuis l'inauguration du

programme en 1973.¹ Aujourd’hui, la Tunisie retient sa réputation comme un pays libérateur aux femmes ; les femmes activistes ont joué un rôle majeur dans la révolution de Jasmin qui a incité le printemps arabe en 2010 (Hamza, 2), et les suites de la révolution continuent d’augurer des réformes progressives envers les femmes — certaines même décrites comme ‘révolutionnaires.’² Découvrant cette histoire, et ayant porté des suppositions sur les pays arabes qui n’étaient pas cohérentes avec cette réalité rêveuse de la Tunisie, j’ai décidé de plonger réellement dans la recherche pour comprendre la manière dont ce pays a réussi de tels accomplissements, surtout à l’égard des femmes et de la santé reproductive et sexuelle.

Mais, durant l’automne 2017 quand j’ai commencé à faire des recherches plus approfondies sur la santé reproductive et sexuelle en Tunisie, j’étais étonnée de trouver une petite collection d’articles et d’études qui faisaient part de problèmes liés au programme de planning familial — des récits de refus d’avortement, de pénuries de contraceptifs, et d’abus dans les cliniques de santé reproductive et sexuelle. Les analyses de cette situation étaient variées. Certaines se focalisaient sur l’abaissement perçu de l’accès aux services de santé sexuelle et reproductives en général, et l’attribuaient au dysfonctionnement du gouvernement né avec la révolution (CREDIF). D’autres alléguaient des considérations économiques comme les coupes budgétaires gouvernementales (Naili, « Tunisia Loses Ground »), la crise

¹ Parmi les nombreux prix remportés, certains comprennent : le Prix des Nations Unies en matière de population en 1987 et 1992 — pour contribuer de façon remarquable à sensibiliser la communauté internationale aux questions relatives à la population ainsi qu’à leurs solutions; la médaille de « Health-for-All » accordé par OMS en 1996; et la désignation en tant que référence pour les pays arabes en matière d’éducation des jeunes en matière de santé sexuelle et reproductive, accordée par le FNUAP en 2004.

² En 2011, la Loi sur l’égalité des sexes, exigeant la parité hommes / femmes sur les listes électorales a été adoptée. En janvier 2014, la Tunisie a adopté sa nouvelle constitution, qui protège fortement les droits et le statut égal des femmes (voir l’Article 46), accorde la liberté de la conscience aux tunisiens, et s’engage à l’éradication de violence contre les femmes. En 2017, une loi historique contre la violence à l’encontre des femmes a été adoptée, le droit successoral a été modifié pour permettre l’héritage égal entre les sexes, et l’interdiction faite aux femmes musulmanes d’épouser des hommes non musulmans a été levée.

économique mondiale³ (Ohier) et les dynamiques des programmes d'ajustement structurels.⁴ Mais, en général, on accusait une résurgence du conservatisme lié à l'islam.

Outre les violations généralisées des droits de l'homme, la corruption politique, le déclin économique, le chômage et l'extrême pauvreté qui ont caractérisé la dictature de Zine El Abidine Ben Ali,⁵ de nombreux tunisiens étaient mécontents de la violence et de la répression contre l'islam dans la société. À la suite de la révolution de Jasmin, la première élection libre (en octobre 2011) a entraîné le succès d'un parti politique islamique, Ennahda. Pendant deux ans, Ennahda a été chargé de diriger à la fois une coalition pour rédiger la nouvelle constitution et superviser la gouvernance quotidienne (El Amrani et Lindsey). Ennahda a dirigé le gouvernement tunisien dans le cadre d'une transition démocratique jusqu'en janvier 2014, où il a transféré le pouvoir à un gouvernement technocratique (Gall).

La victoire électorale d'Ennahda et la mobilisation des activistes conservatrices sous sa supervision, ont fait peur aux activistes féministes et laïques, qui voulaient que les droits des femmes soient assurés dans la période post-révolution (Khalil; Crossette; Naili, « Tunisian Islamists, Women's Rights » ; Ohier ; Naili, « Tunisia Loses Ground » ; Foster,

³ En parlant des services refusés ou menacés depuis la révolution, un médecin chef des services dans les hôpitaux à Tunis m'a expliqué, « Mais surtout derrière tout ça c'est un problème de l'économie. Quand on parle du problème des pénuries des contraceptifs et de la pilule dans les pharmacies et les hôpitaux, il faut se rappeler qu'il existe un problème de tous les médicaments. Il y a une pénurie de pleins de médicament (pas uniquement les contraceptifs), y a plus de 200 médicaments qui n'existent plus (une disparition totale). C'est juste les médias qui veulent soulever cette conscience et créer l'idée que les islamistes attaquent les femmes. » Il faut mentionner que pendant mon séjour, la plupart des pharmacies dans le pays étaient en rupture de stock de pilules et de préservatifs.

⁴ Les programmes d'ajustement structurel et le manque de financement international pour les programmes de santé sexuelle et reproductive ont considérablement contribué à l'échec de nombreux pays dans l'application du programme d'action de la CIPD, et ont entraîné une baisse des dépenses de santé publique dans les pays à revenu faible et intermédiaire, ce qui a réduit leur capacité fournir des services de santé sexuelle et reproductive adéquats. Le programme d'ajustement structurel de la Tunisie, mis en place depuis 1986, a permis à la dépense publique de santé de passer de 10% dans les années 1970 et 1980 à 5,7% en 2008 (Nair et al., 2006, 171-193 ; Sánchez, 2011, 18).

⁵ Ces éléments ont abouti à l'auto-immolation de Mohamed Bouazizi et à l'éruption de manifestations à travers le Moyen-Orient et l'Afrique de Nord en 2010-2011.

« Mifepristone in Tunisia » ; Arfaoui). Angel Foster articule ces inquiétudes dans sa narration de la rédaction de la constitution pendant la période de transition ; elle décrit le processus comme « a battle between...secular groups who wished to maintain and even promote the advanced status of women and Islamist and Salafist forces, who wished to break with the past, which they perceived as too Westernized » (Foster, « Mifepristone in Tunisia, » 41). L'opposition établie entre le gouvernement islamique et l'autonomisation des femmes semble parfaitement claire.

D'autres soulignent la transformation socio culturelle provoquée par des normes patriarcales et des idéologies islamiques conservatrices qui sont en train d'imprégner la société (CREDIF; Arfaoui; Hamza ; Khalil; Hajri et al.; Naili, « Tunisia Loses Ground »; Ohier; Gerds et al.; « De nouveaux programmes pour la femmes et les jeunes » ; « Nécessité d'introduire des réformes »). La plupart de ces gens arrive à la conclusion exprimée par Dr. Ridha Gataa, Président, Directeur Général de l'ONFP, dans un entretien avec la Presse de Tunisie, quand elle dit : « Il est vrai que sous l'influence des courants religieux, nous avons observé une réduction des services pratiquant l'avortement dans les centres de planification familiale de certaines régions; certaines sages-femmes ont refusé de pratiquer l'avortement » (« Dr. Ridha Gataa, Président Directeur Général de l'ONFP »). Elle n'est pas la seule à attribuer ces récits de refus (souvent délimité par la phrase 'objection de conscience')⁶ et d'autres formes de discrimination à la résurgence conservatrice dans la société. Un lien de causalité entre le nouvel extrémisme islamique et la discrimination est établi dans des travaux

⁶ L'objection de conscience décrit toute opposition d'un prestataire à fournir des services d'avortement ou à y participer sur la base de convictions religieuses ou morales (Harries et al., 2014, 16).

académiques,⁷ des journaux populaires,⁸ et aussi dans les conversations que j'ai eues pendant mon séjour à Tunis pendant l'été 2018.⁹

Curieuse des effets de la révolution sur l'accès aux services de santé sexuelle et reproductive, particulièrement vu qu'elles sont données depuis des décennies, j'ai commencé à chercher une façon d'aller en Tunisie pour faire de ma propre recherche sur le terrain, pour mieux comprendre les allégations dominantes concernant les effets de la révolution sur le programme de planning familial. J'ai reçu une bourse, et à l'été 2018, je me suis mise en route pour la Tunisie, où j'ai habité avec une famille d'accueil dans le quartier nord de la Marsa pendant deux mois. Pour m'aider à m'intégrer plus efficacement, j'ai trouvé un stage pour une ONG néerlandaise qui était en train de conclure un projet sur l'autonomisation économique et politique avec l'une des sociétés civiles tunisienne féministes les plus historiques (l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates ou l'ATFD). Les relations que j'ai créés pendant ce stage m'ont aidé à prendre contact avec des personnes impliquées dans le programme de planning familial (des activistes féministes, des médecins, des pharmaciens, et des représentants de l'ONFP), pendant que je faisais de la recherche supplémentaire dans les archives et bibliothèques de la capitale.

⁷ Cf. Hajri et al., 2015 ; Arfaoui, 2016 ; Gerds et al., 2015 ; Foster, 2017 ; Hamza, 2016 ; Gribaa et Depaoli, 2014.

⁸ Cf. (Naili, 2012 ; Ohier, 2014 ; « Nécessité d'introduire des réformes »).

⁹ J'ai rencontré plusieurs gynécologues d'un hôpital public à Tunis qui ont déclaré qu'elles n'offrent pas d'avortement pour des raisons religieuses. Quand j'ai parlé avec la tante d'une collègue à l'ATFD, qui est médecin chef des services dans les hôpitaux à Tunis, elle m'a raconté, « Les islamistes essaient d'enlever toutes les libertés de la femme, et il y a un grand mouvement de lutte et de revendication du public. Les islamistes veulent interdire et enlever et limiter les services de santé sexuelle et reproductive et l'avortement. En fait, la toute première chose qui était menacée suivant la révolution était l'avortement (y avait pleins de cliniques qui ont fermé, par exemple sur Charles Nicolle). Ce mouvement a été poussé et encouragé comme je l'ai dit par un discours politique rétrograde et réprimant. » Le bibliothécaire au siège de l'ONFP m'a indiqué ses suspicions que les pénuries et d'autres récits de services révoqués n'étaient pas une coïncidence, et qu'il avait peur de ce qui allait venir avec la nouvelle présence des islamistes conservateurs dans la sphère politique.

Mon séjour en Tunisie m'a conduit à rencontrer justement des gynécologues qui refusaient l'avortement aux femmes et étudiantes universitaires qui avaient subi des harcèlements horribles dans les cliniques de santé sexuelle et reproductive. Mais, plus je tissais de véritables liens avec des jeunes tunisiennes, plus je doutais de la véracité de ces allégations. Mes expériences à Tunis et ma recherche au cours de cette dernière année m'ont mené à réaliser que l'histoire était beaucoup plus grande que la révolution, ou la résurgence d'extrémisme religieux, ou les coupures de budget gouvernementaux. Je me suis rendue compte d'une stigmatisation occulte dans la société contre des femmes célibataires qui sont sexuellement actives. Ce stigmate, bien évidemment, se manifeste souvent dans les espaces de santé reproductive et sexuelle, mais il va beaucoup plus loin que ça.

Dans cette thèse, je poursuis une historicisation qui va au-delà des années autour de la révolution, pour contextualiser et comprendre cette stigmatisation, et pour défier le principal discours qui attribue des événements 'récents' de discrimination et de réduction des services de santé reproductive aux répercussions de la révolution. Ce travail de recherche m'a amené à voir que la stigmatisation à l'égard de femmes célibataires sexuellement actives est produite et perpétuée par la définition étroite et contradictoire de la femme moderne conceptualisée par Bourguiba après l'indépendance. Dans ce travail, je montre que la politique moderniste de Bourguiba s'appuyait sur les femmes pour incarner une notion spécifiquement tunisienne de la modernité — qui défendait à la fois des marqueurs occidentaux de progrès et sauvegardait la moralité en respectant des traditions religieuses autour de la virginité, du mariage et de la famille. Ce faisant, la politique moderniste a établi que toute femme qui transgresse cette notion serait non seulement déshonorante, mais elle menacerait l'intégrité de la nation moderne.

Le premier chapitre fournit un résumé de la plateforme moderniste de Bourguiba après l'indépendance, qui s'est fondée largement sur la femme tunisienne pour incarner la nouvelle modernité de la Tunisie. J'offre un historique principal discours autour de la modernité tunisienne — qu'elle a été largement façonnée par des notions occidentales comme la prospérité économique et l'égalité des sexes. Car Bourguiba a mis une pression sur les femmes tunisiennes pour qu'elles illustrent la modernité et le progrès de la nation, elles se sentaient obligées de profiter des nouvelles politiques, qui transformaient leur rôle dans la société. Par exemple, l'État post-indépendance a mis en place plusieurs programmes et lois pour rendre la femme autonome et l'encourager à s'engager dans l'espace public à travers un accès plus équitable à l'éducation, à plus d'opportunités de travail, à plus de représentation politique, et aux technologies du planning familial. Ces réformes ont bouleversé la société tunisienne, parce qu'elles semblaient s'éloigner des traditions religieuses et culturelles de la Tunisie, surtout à l'égard du rôle de la femme et de la famille

Le deuxième chapitre montre pourtant que la modernité de Bourguiba a intégré des valeurs portées par l'islam et par la culture tunisienne par rapport à la moralité des femmes. Les traditions religieuses et culturelles de la Tunisie obligent les femmes à être vierges avant le mariage, à se dédier à leur rôle de mère et d'épouse, et que toute expression de la sexualité se passe au sein du mariage. Ce chapitre démontre que les politiques de Bourguiba sont restées fidèles à ces notions en obligeant les femmes tunisiennes à respecter les mœurs existantes autour de la virginité pré-maritale, le mariage, et la maternité. Ainsi, la modernité tunisienne comptait sur la capacité de la femme à incarner non seulement les aspects 'occidentaux' mentionnés dans le premier chapitre, mais aussi les attentes imposées par les traditions locales liées à la sexualité et à la famille.

Le troisième chapitre fournit les preuves d'une stigmatisation contemporaine contre la femme célibataire qui est sexuellement active, qui se manifeste par la discrimination, les tabous, et les mentalités des gens. J'explique le processus par lequel une stigmatisation se développe et s'entretient dans une société, et plus spécifiquement comment le stigmate contre les femmes célibataires sexuellement active s'est développé et se manifeste dans la société tunisienne. J'attribue ce stigmate à la façon contradictoire dont Bourguiba a conceptualisé 'la femme moderne.' Car la femme est chargée d'illustrer la modernité de la Tunisie, elle est de plus en plus éduquée et a une présence croissante dans le marché du travail. Mais, son statut contemporain l'empêche de respecter ses devoirs par rapport à la moralité, car elle a davantage tendance à reporter le mariage et à s'engager dans des relations sexuelles pré-maritales). Cette tension laisse la femme célibataire dans une position de plus en plus vulnérable à la stigmatisation.

• Chapitre 1 •

L'émergence de la femme tunisienne moderne : une fabrication inspirée de l'Occident ?

La plate-forme politique de Bourguiba après l'indépendance visait à faire de la Tunisie une nation moderne. Les réformes qu'il a instaurées pendant son règne ont souvent été qualifiées de laïques. Elles ont été aussi qualifiées de trahisons des coutumes religieuses et culturelles de la Tunisie. Ce chapitre développera cette analyse en montrant de quelle manière les valeurs et les politiques occidentales ont influencé les politiques de Bourguiba. Il met particulièrement l'accent sur les implications d'une telle influence pour les femmes tunisiennes et l'institution de la famille. En outre, je vais expliquer comment la femme tunisienne a été établie comme l'emblème du progrès et de la modernité de la Tunisie. Les femmes tunisiennes ont été ainsi responsabilisées pour profiter de leurs nouveaux droits juridiques, ainsi que de leur nouvel accès à l'éducation, au marché du travail et aux technologies de planification familiale.

Contexte historique

L'histoire de la Tunisie, un petit pays situé dans le nord de l'Afrique, remonte à l'antiquité. Ses premiers États, Utica et Carthage, ont été fondés en 1101 AEC et 841 AEC respectivement, et depuis ce temps la Tunisie joue un rôle important en tant que carrefour commercial, à l'intersection du Maghreb, de l'Afrique, et de l'Europe. L'identité de la région a été très touchée en 647 EC quand les conquêtes des Arabes l'ont infiltrée, apportant avec

eux la religion de l'islam. À partir de ce moment, les Berbères indigènes de la région ont subi une conversion en masse à l'islam et à la langue arabe. Plusieurs dynasties arabo-berbères ont régné entre les douzième et seizième siècles jusqu'à l'arrivée de l'empire ottoman. Celui-ci qui conquiert la Tunisie en 1574 et institua la position de gouverneur appelé Bey. Presque trois cent ans après, le Bey président Ahmad al-Husain (1837-1855), par des initiatives très radicales pour l'époque, abolit l'esclavage et remplaça le système judiciaire islamique avec une constitution. Cette dernière fit la réputation de la Tunisie comme un pays unique dans le monde arabe.¹⁰ La Tunisie s'est ouverte à la colonisation vers la fin du dix-neuvième siècle. En 1869, elle a déclaré faillite, ce qui a invité l'influence des pouvoirs européens. En 1881, la France a pris l'opportunité d'envahir le pays quand des Berbères tunisiens ont franchi la frontière de l'Algérie qui était sous contrôle française. Avec le traité du Bardo, signé le 12 mai, 1881, la Tunisie a cédé sa souveraineté. Entre 1881 et 1956, elle a subi les projets de modernisation mis en place par la France, incluant la sécularisation de l'État et la mise en place des politiques natalistes¹¹ et d'un système scolaire bilingue.

Peu après la venue de la France, un mouvement d'indépendance a commencé à émerger au début du vingtième siècle, s'intensifiant dans les années vingt et trente. Ce mouvement était mené par le parti Néo Destour, fondé et dirigé en 1934 par Habib Bourguiba. Ayant grandi et soumis aux inégalités de la période coloniale, Bourguiba avait décidé très tôt de se battre contre le protectorat français. Alimenté par ses aspirations nationalistes, il s'est inscrit à la Sorbonne pour obtenir un diplôme en droit — ou il a été influé par les valeurs libérales du socialisme laïc français — avant de revenir à Tunis en 1927

¹⁰ Toutes questions de statut personnel et de droit de la famille sont restées régies par l'école de jurisprudence islamique Maliki (Obermeyer, 1993, 360).

¹¹ Pendant la colonisation, l'immense majorité des pays colonisateurs ont adhéré à l'idéologie selon laquelle un nombre d'habitants élevé était synonyme de puissance (Gastineau et Sandron, 2000, 68).

pour poursuivre une carrière dans le journalisme. Bourguiba est devenu de plus en plus impliqué dans des activités nationalistes, et le 20 mars 1956, Bourguiba a réussi à négocier l'indépendance de la Tunisie.

Une analyse commune - parmi des historiens, politologues, et tunisiens à l'époque — consiste à considérer Bourguiba comme un dirigeant laïque, et à identifier les qualités anti-islamiques et l'influence occidentale dans son programme moderniste. Ses initiatives pendant la période post-indépendance montrent que sa compréhension du progrès et de la modernité a été largement façonnée sur les valeurs occidentales de modernité et des politiques de développement internationales qui les incarnent.¹² Ces mêmes critiques font l'argument que les politiques modernistes construisent une notion de la modernité qui exclut complètement l'islam, l'associant avec le passé. Ces notions trouvent des appuis dans la langue tunisienne, notamment à travers les mots comme *suri* et *arbi*, c'est-à-dire « moderne » et « traditionnelle » qui ont soulevé pendant la période coloniale. *Suri* a été employé pour décrire les modes de vie français (les comportements, les pratiques, l'habillement, et la cuisine), alors que *arbi* signalait les modes de vie des paysans tunisiens (Mills, 77).¹³ Comme le programme moderniste de Bourguiba, ces mots associent les notions de la France, l'Occident et l'Altérité avec la modernité et le futur, et de l'autre côté, créent des associations entre le passé et les traditions locales, religieuses, et culturelles.

L'éloignement de l'islam est perceptible même avant l'indépendance. Selon l'historien K.L. Brown, pendant la lutte pour l'indépendance, les élites religieuses traditionnelles sont

¹² Les historiens Giddens, Connor, et Samuel théorisent que la modernité peut être comprise historiquement, dénotant la période qui a commencé avec l'émergence et l'expansion du capitalisme, de l'industrialisation, et du nationalisme, qui tirent tous leur origine dans l'Europe de l'ouest (Giddens, 1990 ; Connor et Samuel, 2001).

¹³ Ces mots sont employés encore dans la société actuelle.

devenues discréditées, affaiblies et isolées (Brown, « The Campaign to Encourage Family Planning, » 68). De plus, contrairement aux autres pays arabes qui ont également gagné leur indépendance pendant cette période, le parti Néo Destour rejetait les idéologies pan arabistes, comme le Baathisme et le Nassérisme, croyant que les efforts de modernisation de la Tunisie seraient entravés par une implication dans le monde arabe et tous ses conflits.¹⁴ Quoique les politiques du Parti Néo Destour soient fermement contre la colonisation et pour la liberté des tunisiens, ces éléments construiront les analyses à venir des politiques de Bourguiba comme laïques.¹⁵

Le flambeau de la modernité

Au moment de l'indépendance, Bourguiba s'est lancé dans la mise en œuvre d'un nouveau programme politique, qui cherchait à unifier la nation autour d'une nouvelle identité tunisienne et à réaliser la modernisation. D'après les programmes effectués pendant cette période, Bourguiba a cru que la modernité (le bien-être et le développement de la société) dépendait de cinq éléments : la croissance économique, la promotion de l'éducation, l'autonomie de la femme, la restructuration de la famille, et la politique démographique. Elles ont toutes été incarnées dans un programme de planning familial. La figure de la femme est primordiale dans la construction de la politique moderniste post-indépendance.

L'État a chargé la femme de la responsabilité de prouver le succès du projet moderniste de la Tunisie. C'était à elle de vivre les rêves que l'État a promus, notamment la modernité, l'éducation, le salaire et l'autonomie, et donc de devenir une femme moderne

¹⁴ Depuis 1948, le conflit israélo-arabe engendre des guerres et beaucoup de destruction dans la région.

¹⁵ La laïcité est un concept d'origine française, qui se trouve au centre de sa constitution.

éduquée, salariée, et autonomisée (Chaterjee ; Charrad, « Becoming a Citizen » ; Zeghal, 9 ; Lengel, 339). Son corps est ainsi devenu le site physique de la transformation du pays. Cette incarnation est visible dans un documentaire largement diffusé en janvier 1968 en France, qui montre des scènes où Bourguiba dévoile des femmes le jour de la Journée tunisienne de la femme pour afficher la tendance du pays vers la modernité (*Bourguiba Femmes*). Depuis l'indépendance, l'image de la nouvelle femme tunisienne moderne était largement et stratégiquement transmise autour du monde en tant que figure emblématique du progrès maintenu de la Tunisie. Cette démonstration du statut élevé de la femme tunisienne était économiquement profitable pour l'État car elle signalait une nation moderne prête à participer à l'économie internationale et donc, attirait de l'investissement étranger (Charrad, « Becoming a Citizen, » 76). Le lien entre l'avenir de l'État moderne et les comportements, les croyances, et les actions de la femme tunisienne est rendu explicite dans cette citation de Ben Ali en mars 1989 :

« For centuries, women in Tunisia were an atrophied, inactive segment of society. With independence, they acquired rights guaranteeing them their dignity as human beings and citizens. On more than one occasion we have reaffirmed our commitment and the commitment of the Government to defend women's rights and gains. We will devote ourselves to seeing that they become firmly established and recognized. What is more, we will work to expand them so as to guarantee women an effective role in our country's struggle for progress. » (Ben Ali, Zine El Abidine, Tunis, 31 March 1989 ; Cité dans Ministry of Women's and Family Affairs, 3).

Dans la section suivante, on verra comment chaque pilier de cette plateforme incarne des valeurs occidentaux, s'éloigne des traditions islamiques, et s'articule sur la figure de la femme.

L'entrée de la femme tunisienne dans l'espace public : au centre des projets économiques et éducatifs

Dans son discours, « Augmenter la production et enrayer l'explosion démographique » prononcé le 2 novembre, 1970, Bourguiba a déclaré sans aucune ambiguïté : « Produire, produire davantage, » renvoyant parfaitement aux valeurs du consumérisme et du capitalisme. Les économistes et les démographes définissent généralement le sous-développement comme l'incapacité d'exploiter l'environnement et les ressources naturelles, d'augmenter le niveau de production, et de participer au processus d'industrialisation (Poncet). Pour Bourguiba, la croissance de l'économie et de la production était fondamentale pour le développement du pays car elle permettait l'amélioration de la santé nationale ainsi que l'accès à l'économie globale.

L'éducation jouait un rôle important en créant une base de capital humain qui pourrait participer dans l'économie. Inspiré par les femmes françaises très instruites, Bourguiba s'est engagé à l'idée qu'une population de femmes éduquées et alphabétisées indiquait un aspect de la modernité. Pourtant, en Tunisie en 1956, le taux d'analphabétisme parmi les femmes était estimé à 96% (CREDIF) et celui des hommes à 60%. Alors, Bourguiba a continué les projets éducatifs lancés par la France et, en 1958, a accordé le droit à l'éducation à tous les citoyens, incluant (de manière significative) les filles. Cette législation a marqué la mise d'un accent fort sur l'éducation des femmes, dont le legs persiste encore aujourd'hui.

Certains tunisiens ont perçu que l'importance que Bourguiba a mise sur l'accès à l'éducation et au travail des femmes comme menaçant. Ils considéraient que cela réduirait le rôle des femmes en tant que mères et épouses. Plusieurs juristes islamiques de l'époque ont maintenu que l'autonomie économique empêcherait la femme de remplir son rôle de mère et

d'épouse (Oueslati-Porter). L'Islam valorise énormément le mariage et la maternité, encourageant les croyants à respecter surtout les femmes qui deviennent mère. D'après les textes islamiques, les trois idéaux 'féminins' privilégiés sont : la fécondité perpétuelle, l'inévitabilité de la maternité, et l'instinct nourrissant (Kumar et al). Les rôles de l'épouse et de la mère sont considérés pas seulement comme naturels, mais comme l'objectif universel pour les femmes célibataires dans les pays arabes (Kumar et al.; Bennett, « Cultural Constructions of Sexuality and Gender, » 23; Amroussia et al.). Les efforts de Bourguiba d'enlever la femme de la maison (par l'éducation et le travail) ont été ainsi compris comme une initiative qui détériore les valeurs culturelles et islamiques conservatrices.

Une transformation juridique de la femme

Depuis sa fondation, le parti Néo Destour reconnaît le potentiel de la femme d'avancer et d'incarner la modernité et le développement économique de la nation. Pour eux, cette métamorphose passant d'une position soumise, inculte, et isolée à une figure éduquée, productive, participative dans la scène publique, et égale aux hommes, a commencé avec les droits juridiques. Alors, à travers ce que les politologues appellent le féminisme d'État,¹⁶ Bourguiba a mis en place une gamme de législation après l'indépendance pour augmenter le statut social de la femme en élargissant leurs droits.

¹⁶ Le féminisme d'État décrit la manière institutionnelle et descendant les réformes qui semblent adhérer au féminisme. Ilhem Marzouki n'est pas le seul à critiquer ces politiques. Dans son analyse, il argue que malgré les avantages venants des législations modernistes qu'ont éprouvé les tunisiennes, l'obsession féroce du gouvernement pour les droits des femmes a empêché (et même réprimé) la montée d'un mouvement de femmes indépendant et plus progressiste, enraciné dans la société civile. Ben Ali, successeur de Bourguiba, est devenu fameux pour son emploi de réformes féministes comme un moyen de masquer les violations flagrantes des droits de l'homme commises par son régime, et de conserver le soutien des pays occidentaux (Marzouki, 1993).

Cette série de réformes a été amorcée par la promulgation du Code du statut personnel (CSP) cinq mois après l'indépendance. Le CSP a accompli un nombre de réformes jamais connues auparavant dans un pays arabe. Il a redéfini les relations familiales sur la base du respect mutuel entre époux et le partage des tâches et des responsabilités et il a aboli la polygamie et a fixé l'âge minimum du mariage à 17 ans et 20 ans pour les femmes et les hommes, respectivement. Il a remplacé la répudiation (une pratique approuvée dans le Coran, par laquelle un mari peut divorcer de sa femme sans motif ni explication, la renvoyer à sa famille et la laisser pour une autre épouse) par le divorce, qui est devenu accessible juridiquement à la femme. Et il a accordé à la femme le droit de choisir son mari, d'hériter de la propriété, de signer des contrats, et d'effectuer des transactions commerciales, effectivement transformant le statut juridique de la femme dans la société.

Dans les années suivantes, Bourguiba a prescrit l'égalité des droits et devoirs entre hommes et femmes dans l'Article 6 de la Constitution. Il a soutenu une législation qui accordait le droit de vote aux femmes, il a subventionné des campagnes contre le port du voile. En 1966, il a adopté le Code du Travail (loi 66/77) qui a formalisé le soutien de l'État vers l'égalité des sexes au travail.¹⁷ Dans l'ensemble, ces législations ont bouleversé le tissu social à l'égard du statut et du rôle de la femme dans la société.

Les changements incités par Bourguiba par rapport au statut de la femme ont incité une réaction extrême de la population tunisienne. Plusieurs institutions et érudits islamiques ont condamné le Code. La grande université théologique de Tunis, Zitouna, s'est prononcée publiquement contre le CSP (Gastineau et Sandron, 9), lorsque Rashid al-Ghannushi, le

¹⁷ Le Code du Travail a autorisé les congés maternelles, les libérations temporaires du travail (ce qui était important pour des mères allaitantes), et le travail à temps partiel, ainsi qu'a stipulé les conditions de la retraite des femmes.

fondateur et chef de file intellectuel du Parti Ennahdha,¹⁸ a affirmé que le CSP était une forme de dé-islamisation et de colonisation indirecte (Zeghal, 18). Pour eux, le CSP a nettement symbolisé la sécularisation de l'État, étant donné que ce fut la première fois que le Code du statut personnel opérait sur des bases civiles, et non pas religieuses (Hamza).¹⁹ En offrant une série de droits familiaux visant à améliorer l'égalité des sexes, le Code a été largement perçu comme un grand éloignement de l'islam. Il est en concordance avec les actions prises par la France pendant la période coloniale (source 64, page 41). Généralement, la figure de la femme est très importante dans l'islam. Environ 80% des versets coraniques sont consacrés au comportement des femmes, particulièrement à la régulation de leurs relations conjugales (Ahmed, 667). La culture tunisienne avant l'indépendance s'attendait à ce que la femme joue un rôle subordonné dans la société - une attente inspirée et soutenue par l'islam.²⁰ Plusieurs pratiques articulées dans le Coran promeuvent l'assujettissement de la femme.²¹ Alors, tant d'autonomisation de la femme a signalé que Bourguiba n'était fidèle

¹⁸ Ennahdha a été fondé originalement en 1981, en tant que le « Mouvement de la tendance islamique. » Le mouvement s'est décrit comme spécifiquement ancré dans l'islam non-violent.

¹⁹ Le Code de Statut Personnel (CSP) a particulièrement frappé le peuple tunisien car sa réinterprétation de la famille allait très loin de la jurisprudence islamique.

²⁰ Arnould-Driss explique que dans l'époque pré-islamique (*Jahiliya*), le système tribal est souvent patriarcal; les femmes ont l'autodétermination et le concept de chasteté n'existe pas. Les historiens Mincés et Ben Miled ajoutent que l'apparition de la norme virginal est toujours mise en relation avec l'arrivée de l'islam et l'idéologie patriarcale qui lui était inhérente. Carla Makhoul Obermeyer complique cette notion, disant que l'islam n'est pas inhéremment conservatrice vers les rôles des femmes, mais que la 'version' plus conservatrice est dominante à travers l'histoire à cause de la manière par laquelle l'islam a été articulé dans le système politique arabe du septième siècle (Arnould-Driss, 1996 ; Obermeyer, 1994, 43).

²¹ Par exemple, certains versets articulent explicitement l'inégalité entre les sexes, et la position soumise attendue de la femme: « To the male the equivalent of the portion of two females, and if there be women more than two, then theirs is two-thirds of the inheritance, and if there be one (only) then the half » (*Le Coran* 4:11) ; « Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other. So righteous women are devoutly obedient, guarding in [the husband's] absence what Allah would have them guard. But those [wives] from whom you fear arrogance – [first] advise them; [then if they persist], forsake them in bed; and [finally], strike them » (*Le Coran* 4:34) ; « If he [Muhammad] divorce you, will give him in your stead wives better

qu'à l'Occident. Il ne respectait pas les rôles qui relèvent du genre et qui sont articulés par les traditions culturelles et religieuses.

De plus, le statut de la femme était un sujet particulièrement sensible à cette époque ; depuis le dix-neuvième siècle, les pouvoirs européens prennent des extraits coraniques particulièrement sévères pour la femme pour critiquer et rabaisser l'islam, et les sociétés qui l'ont pratiqué. Ces critiques de l'oppression des femmes²² ont aidé à justifier la colonisation et la violence infligée sur les populations musulmanes, ce dont le legs continue à se faire ressentir dans le monde contemporain (Obermeyer, « Reproductive Choice in Islam, » 49). Donc, quand Bourguiba a commencé à agir sur la base de son objectif d'autonomiser la femme, ses actions ont été ressenties par le peuple tunisien comme la continuation de colonisation et une trahison de l'islam.

Un retour à la vie domestique

Dans un justificatif du Code du statut personnel, Bourguiba explique :

« The family is the basis of society. It lacks all happiness and harmony if it is not founded on a man and a woman who are united by love and respect. With our new reform, we do not only want to elevate the woman's level, but we want also to elevate the level of the Tunisian family. » (Habib Bourguiba, Discours prononcé lors de la promulgation du code du statut personnel, 10 August 1956, cité dans Haddad, 8).

Pour Bourguiba, le succès de la famille était intégral à l'autonomisation de la femme et de la nation. La famille, en tant qu'un appendice du projet de modernisation, a incarné toutes les valeurs occidentales de la modernité : l'égalité, la prospérité économique, et l'éducation. Elle

than you, submissive (to Allah), believing, pious, penitent, devout, inclined to fasting, widows and maids » (*Le Coran* 66.5).

²² D'une manière pharisaïque et hypocrite, vu que les mouvements pour les droits des femmes dans ces pays se sont passés au début du vingtième siècle.

était produite par le couple ‘moderne,’ — caractérisé par le mariage, deux salaires, et une dynamique interpersonnelle égalitaire et une petite taille (Beaujot).

La famille promue par Bourguiba s’est largement différenciée du modèle traditionnel, principalement au niveau de la question de taille. L’Anthropologue et historien K.L. Brown, qui a fait une grande étude pendant les années soixante-dix dans la région du Sahel en Tunisie, décrit la tradition de longue date d’une famille nombreuse dans son œuvre, « The Campaign to Encourage Family Planning in Tunisia and Some Responses at the Village Level. » La famille *arbi* était fortement patriarcale — les hommes profitaient de tout autorité de la maison pendant que les femmes étaient clairement inférieures. En plus, pendant que les hommes étaient chargés d’agir dans les espaces publics, les femmes devaient rester isolées à l’intérieur de la maison (et voilées dès qu’elles sortent). La famille traditionnelle aussi se comportait comme une banque, où tous les membres de la famille élargie mettaient en commun leurs ressources pour financer les événements de vie et pour établir un statut social supérieur. Dans la communauté, la famille la plus puissante (mesurée économiquement et donc souvent numériquement) avait plus d’influence dans les décisions communales par rapport aux mariages et aux propriétés. Donc, il y avait une motivation légitime pour avoir beaucoup d’enfants parce que cela signifiait un statut social élevé, la prospérité, la virilité, et l’abondance (Mills, 79).

Vu que Bourguiba a visé à atteindre l’égalité des sexes et l’autonomisation de la femme, son choix de s’éloigner de la famille traditionnelle et patriarcale, y compris sa grande taille, est compréhensible. En effet, les politiques de Bourguiba post-indépendance prétendent que la transformation de la famille de telle manière libérait la femme en réduisant

la charge matérielle et psychologique d'avoir trop d'enfants.²³ Capable d'exercer plus d'autonomie sur sa fertilité et encouragée de poursuivre ses études, la femme tunisienne a commencé à avoir moins d'enfants, à se marier plus tard, et à entrer en plus grand nombre dans le marché du travail formel. Cet accès à l'emploi lui a permis d'acquérir un statut plus égal aux hommes, qui s'exprimaient dans les relations conjugales.

Il y a d'autres façons par lesquelles la famille est devenue un outil de modernisation.²⁴ Par exemple, dans les discours de Bourguiba, il explique que l'éducation commence dans la maison : « Si la natalité devait prendre des proportions abusives et se développer sans frein ni limite, la famille ne pourrait plus accomplir ses devoirs premiers, les plus simples, c'est-à-dire élever, éduquer et former ses enfants »²⁵ (Bourguiba, « Discours à l'occasion de la fête du Moulded »). Son usage du verbe, 'former,' n'implique pas seulement la formation des enfants, mais aussi la formation des citoyens de sa nation moderne. Une famille réussie (ayant la prospérité économique, le bonheur, et la bonne santé) produira des citoyens cultivés et productifs. En plus, on peut faire valoir que se focaliser sur la petite famille nucléaire a permis à Bourguiba de contester le pouvoir de décision de la famille élargie et de le transférer à l'État (Gastineau et Sandron, 9).

La reconceptualisation d'une famille prospère — allant d'une grande famille à une famille réduite — a créé un bouleversement énorme dans la société car elle a représenté l'abandon des traditions. La rhétorique de Bourguiba a donc essayé de redéfinir la grande

²³ Décrivant le programme du planning familial en 1976, le ministre de la santé publique dit : '[its] essential aim is to liberate women from the material and psychological constraints of having too large a family and to create the socio-economic conditions of dignity.' » (Office National de la Population et de la Famille, 1976).

²⁴ Kimberly Mills explique que Bourguiba a employé « la famille » comme un concept idéologique plutôt qu'un vrai domaine d'interaction privé et naturel. En tant que tel, elle pouvait être manipulée et modifiée pour avancer les projets de développement (Mills, 2007).

²⁵ Décrivant une des motivations pour le programme national de planning familial.

famille par la pauvreté, le manque d'instruction, et la famine (Mills, 79). Ces notions ont aidé l'acceptation publique de son lancement du programme national de planning familial.

Maîtriser la reproduction

Le dernier pilier de la plateforme moderniste de Bourguiba était le contrôle démographique. Ce pilier plus que tous les autres illustre l'influence occidentale dans la politique moderniste de Bourguiba. Pendant les années cinquante, une nouvelle conscience a émergé dans la communauté internationale du développement. Celle-ci s'est tournée vers les politiques de population. Après la période de colonisation — caractérisée par l'industrialisation rapide et la course pour avoir le plus de citoyens, de terrain, et de ressources — certains gens ont commencé à comprendre les inconvénients d'une croissance incontrôlée pour le développement. Cette position idéologique est bien articulée par Konrad Lorenz, le père fondateur de l'éthologie qui a étudié la relation entre l'économie de marché et la menace d'une catastrophe écologique : « Overpopulation is the fundamental cause of all of the present problems of humanity in its entirety » (Brown, « The Campaign to Encourage Family Planning in Tunisia, » 71).

Après l'indépendance, Bourguiba a pris cette mentalité occidentale émergente à cœur. Dans un discours de 1959, Bourguiba reconnaît le besoin de le limiter pour assurer le succès de ses projets du développement : « Nous nous trouvons, d'un côté, devant une natalité sans cesse croissante²⁶ et il est de notre devoir d'assurer la subsistance de la population, de l'autre, devant un pays au potentiel insuffisant agricole et industriel et dont le développement est lent » (Bourguiba, « Sortir du sous-développement »). En 1970, il énonce qu'il faut « moins

²⁶ Au moment de l'indépendance, le taux de natalité en Tunisie était très élevé, à presque 3%.

procréer car nous risquons d'être engloutis par la vague provoquée par l'explosion démographique » (Bourguiba, « Augmenter la production et enrayer l'explosion démographique »).

Bourguiba a engagé la Tunisie à limiter la croissance de la population en signant tous les textes internationaux (la déclaration des Nations Unies en 1966, la déclaration de Téhéran de 1967, et la déclaration des Nations Unies de 1969) qui visaient à freiner la croissance démographique, et en inaugurant un nouveau programme de planning familial en 1966. Les objectifs promus de ce programme étaient de ramener le taux de fécondité de la Tunisie à 66% à la fin du siècle (celui de l'Italie en 1966) (Gastineau et Sandron, 4).

Pour Bourguiba, le programme de planning familial incarnait la modernité de plusieurs façons. D'abord, il a montré la domination de l'homme sur la nature : « L'humanité qui, par la raison a pu dominer la nature et vaincre progressivement la maladie...l'humanité est capable de se régenter elle-même et de maîtriser le rythme devant la procréation » (Bourguiba, « Allocution au 3^e congrès de l'union National des Femmes de Tunisie »). Cette déclaration reflète explicitement la théorie de Foucault que la modernité se manifeste par l'expansion de la biomédecine.²⁷ Dans un discours une décennie après, Bourguiba exprime plus clairement le lien entre son introduction des technologies contraceptives dans la société et son projet de modernisation : « Le fait est que la science moderne a découvert le moyen de stériliser la femme ou l'homme » (Bourguiba, « Discours à l'occasion de la fête du Mould »). Dans l'esprit du développement occidental, tout ce que l'homme peut contrôler, il devrait contrôler.

²⁷ Cf. Foucault, 1976.

Ensuite, le programme de planning familial a été un signe clair de l'engagement de la Tunisie à la santé sexuelle et reproductive, qui devenait un centre d'intérêt dans la communauté internationale au cours des années soixante-dix et quatre-vingt. A mesure que la reconnaissance de l'augmentation de l'espérance de vie et la diminution du taux de mortalité infantile nécessitaient une croissance démographique mieux maîtrisée (afin d'éviter l'exploitation des ressources naturelles) augmentait, de plus en plus d'institutions ont commencé à prendre en compte les risques pour la santé des mères, en particulier celles dont les grossesses étaient précoces ou rapprochées (source 43, page 7). Cela leur a conduit à mettre davantage l'accent sur la santé sexuelle et reproductive. Cette époque a vu alors l'adoption de nombreuses politiques internationales soutenant la santé sexuelle et reproductive vu son importance pour le développement.

La rhétorique de Bourguiba, ainsi que les objectifs de son programme de planning familial au cours du vingtième siècle, ont souvent fait référence, ou se sont inspirés des politiques internationales. Ses discours et d'autres justificatifs pour les activités du programme de planning familial ont cité le Pacte relatif aux droits économiques, sociaux, et culturels de 1966²⁸ des objectifs de la Conférence mondiale sur la population des Nations Unies tenue à Bucarest en 1974.²⁹ Les priorités du programme de planning familial tunisien ont souvent reflété celles de la communauté internationale, allant de la réduction du taux de natalité (1966-1973), à la prévention des naissances,³⁰ l'éducation, la formation des médecins

²⁸ L'article 12.1 de ce Pacte publié par les Nations Unies reconnaît le droit qu'a toute personne de jouir du meilleur État de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre.

²⁹ Les pays développés participants à cette conférence ont appelé à une réduction drastique des taux de natalité afin d'éviter la menace malthusienne. Bourguiba a répété ce message dans plusieurs discours introduisant le programme (Brown, (source 29, 1981, 71 ; *Population Report, 1974*).

³⁰ La CEDAW, adoptée et ratifiée par les Nations Unies en 1979 et 1981 respectivement, a identifié la question de la mortalité maternelle résultant d'avortements dans de mauvaises conditions surtout de

(1973-1983), à la santé maternelle et infantile (1984-1991), et au concept de santé familiale (1990-présent)³¹ (Source 16).

Enfin, le programme de planning familial s'est aligné clairement sur la modernité grâce à son rôle dans l'autonomisation des femmes. Les droits en matière de reproduction sont inextricablement liés à l'autonomisation des femmes. Une des préoccupations centrales du féminisme est le contrôle exercé par les hommes sur le corps des femmes, en particulier la sexualité et les processus de procréation, par la violence et la coercition, le droit, les relations économiques, la religion, les coutumes et la médecine institutionnalisée (Wendell). Les femmes ne peuvent pas prendre de décisions autonomes concernant leur corps et leur reproduction si elles sont économiquement dépendantes ou politiquement exclues (Yamin). De même, permettre aux femmes de prendre des décisions libres concernant leur santé en matière de reproduction leur donne davantage de possibilités d'accéder à l'éducation et d'entrer dans le marché du travail.

Les politiques adoptées pendant les années soixante dans le cadre du programme de planning familial ont radicalement ouvert l'accès aux technologies reproductives, habilitant

sécurité comme une atteinte au droit de vie de la femme. Par cela, elle a signalé l'avortement comme une procédure qui devrait être réglementée par les gouvernements.

³¹ En 1992, pendant une réunion reçue par Planned Parenthood Internationale sur l'avortement non médicalisé et la santé sexuelle dans le monde arabe, les participants ont convenu que les gouvernements et les associations de planification familiale étaient obligées de prendre en charge ces problèmes, et réviser tout code obsolète et promouvoir des services de contraceptions supérieures aux femmes à risque. Deux ans après, la Conférence internationale sur la population et le développement (CIPD) au Caire a produit leur programme d'action, qui est toujours considéré comme le document international le plus complet sur les droits en matière de sexualité et de procréation. Elle a souligné l'importance de la contraception d'urgence, les avortements médicaux, les programmes d'éducation en matière de santé sexuelle, et le libre accès financé par le gouvernement aux tests de dépistage du VIH, aux consultations prénatales et postnatales, au contrôle des naissances et au conseil. Cette conférence a marqué un tournant dans la politique démographique de la Tunisie, qui a amené le pays à abandonner ses préoccupations plutôt démographiques pour adopter la santé sexuelle et reproductive (une notion beaucoup plus complète) en tant que priorité des programmes de santé nationaux (International Planned Parenthood Foundation, 1992).

les femmes tunisiennes à exercer plus de pouvoir sur leurs vies. En 1961, la publicité et la vente des contraceptifs ont été légalisés. L'année d'après, Bourguiba a accordé aux femmes le droit de choisir le contrôle des naissances. Et, en 1965, la Tunisie est devenue le premier pays arabe à légaliser l'avortement, quoique seulement pour les mères avec plus de cinq enfants. Ce n'est qu'en 1973 que l'avortement deviendra légal sur demande.

Une partie cruciale de l'autonomisation reproductive est l'éducation,³² aussi un thème de la politique moderniste de Bourguiba. Le programme de planning familial n'a pas manqué d'inclure l'éducation dans ses priorités. Les missions déclarées par l'Office Nationale de la Famille et de la Population (ONFP) à son ouverture en 1973 incluent :

« d'entreprendre une action permanente *d'information* et *d'éducation* de la population au niveau familial, scolaire et professionnel » et de mettre à la disposition de tous agents de santé « tous moyens *d'information* et d'intervention de tous ordres qui pourraient leur permettre d'atteindre les objectifs d'équilibre et de santé des familles » (Gastineau et Sandron, 22).

L'ONFP a intégré des matériaux éducatifs dans toutes leurs cliniques rurales et a poursuivi plusieurs des réformes du programme scolaire national au fur et à mesure des années pour inclure les informations les plus courantes sur la santé sexuelle dans les écoles secondaires. Ces efforts impliquent non seulement l'éducation des femmes sur leurs choix reproductifs, mais aussi la normalisation de la santé sexuelle et reproductive comme une valeur de la nation.

Les réformes susmentionnées ont été également soupçonnées par la population religieuse, qui reconnaît des traces de l'Occident. Pendant l'époque coloniale, les pays occidentaux ont pris des efforts d'encourager les pays du tiers monde à endiguer leurs taux de natalité, parfois allant jusqu'à l'utilisation de contraceptifs dangereux, l'avortement forcé,

³² Car, sans informations, on peut pas faire une décision véritablement éclairée.

et même la stérilisation obligatoire (Al-Bar). L'introduction d'un accès complet et gratuit aux contraceptifs et aux avortements a rappelé certaines des manœuvres coloniales insidieuses.

En tant que politologue et militante des droits de l'homme Pinar Ilkcaracan explique que l'association entre les pratiques du planning familial et l'Occident s'est beaucoup amplifiée après l'indépendance quand certains mouvements islamistes conservateurs ont avancé le discours des 'musulmans contre l'Occident,' en disant que l'autonomie des femmes et les droits sexuels sont des valeurs « occidentales » imposées à la « culture musulmane » (Ilkcaracan, 268). Plusieurs historiens³³ renforcent cette notion en avançant l'idée que les lois de la Tunisie ne pourraient jamais être tolérées par la Shari'a (le corps des lois extraits des doctrines islamiques), et utilisent l'institution du programme de planning familial pour prouver la nature antireligieuse des politiques de Bourguiba. De plus, ces technologies pourraient théoriquement faciliter des comportements sexuels illicites d'après les traditions culturelles et religieuses de la Tunisie.

Une trahison complète ?

Les réformes instaurées par Bourguiba après l'indépendance ont bouleversé la société. Celle-ci y a surtout perçu des éléments empruntés de l'Occident et de l'éloignement des traditions islamiques. À plus d'un niveau, Bourguiba a défait le tissu social tunisien par sa transformation de la femme tunisienne. Pourtant cette analyse — que sa vision de la modernité est simplement un produit occidental qui est en contradiction avec l'islam — doit être rendue plus complexe. Le chapitre suivant abordera cette question, en examinant de plus

³³ Cf. Al-Bar et Chamsi-Pasha, 2015, 168 ; Stephens et al., 2010.

près les manières par lesquelles Bourguiba est resté quand même fidèle à la culture tunisienne.

• Chapitre 2 •

La vertu de la femme moderne : preuves de l'intégration de valeurs islamiques ?

Comme le démontre le chapitre précédent, le programme moderniste de Bourguiba, qui s'appuie fortement sur la femme tunisienne pour l'exprimer et le maintenir, semble facilement historicisé comme laïque : Il s'inspire de notions occidentales et est en contradiction avec les valeurs islamiques et culturelles de la société tunisienne. Cependant, un examen plus approfondi révèle que cette analyse n'est pas complète. En revisitant la rhétorique des discours et des politiques de Bourguiba, ce chapitre prouve que la conception de la modernité de Bourguiba a aussi intégré certaines valeurs portées par l'islam et par la culture tunisienne. Ces valeurs obligent la femme d'être vierge avant son mariage, et de se dédier à son rôle de mère et d'épouse. Elles exigent aussi que toute expression de la sexualité se passe au sein du mariage. La modernité tunisienne a dépendu de la capacité de la femme de non seulement incarner les aspects 'occidentaux' mentionnés dans le premier chapitre, mais aussi de retenir les vertus imposées par les traditions locales liées à sa sexualité et à ses rôles dans la famille.

La formule secrète de la modernité tunisienne

Bourguiba s'est inquiété d'imiter trop fidèlement la modernité occidentale, particulièrement celle illustrée par la France. En 1969, il a annoncé que le processus de modernisation en Tunisie « devrait être relativisé » car une nation trop modernisée pourrait

mener à « a loosening of our morals » (Tessler et al., 142-143). Ces ‘morales desserrées’ insinuent le comportement des femmes françaises : leur tenue provocante, et leur pratiques sexuelles déshonorantes. Quoique l’Occident soit invoqué sélectivement comme modèle pour les relations de genre — comme dans le cas du haut niveau d’éducation parmi les femmes françaises au vingtième siècle et leur statut plus égalitaire aux hommes, qui ont inspiré les législations libératrices pour les femmes tunisiennes — l’Occident est également accusé d’objectiver et d’exploiter les femmes (Lengel, 343). Bourguiba avait peur que le genre de vulgarité permise par la modernité occidentale menacerait l’honneur de la nation.

La moralité, en effet, était un élément crucial dans sa conceptualisation de la modernité. Et, à travers la même logique décrite dans le chapitre précédent, Bourguiba a assigné la femme pour l’incarner en tant que défenseuse morale de la société. En 1966, il s’est adressé à l’Union Nationale des Femmes Tunisiennes sur la nécessité d’adhérer à un comportement moral (Zeghal, 15). Autant que Bourguiba croyait au progrès et à l’autonomisation des femmes, sa vision de la libération était plus qualifiée que celle de l’Occident. La modernité tunisienne ne dépendait pas seulement de l’autonomisation visible de la femme, mais aussi de son caractère moral. Comme l’exprime le slogan de son Parti pendant la lutte d’indépendance : « Nous ne voulons pas de femmes libérées, nous voulons des femmes responsables » (Gastineau et Sandron, 10). Cette insistance sur une libération sous condition dans le cadre de l’intégrité, marque une nette divergence de la modernité occidentale vers une modernité alternative, islamique et tunisienne.³⁴

³⁴ Dans ses premiers discours au public, Bourguiba a inventé l’expression, « la Personnalité Tunisienne » pour décrire le citoyen moderne qu’il voudrait produire. Cette phrase établit que la nation qu’il a envisagée n’était pas un mimétisme des sociétés occidentales, mais plutôt un produit logique et authentique à l’histoire, à la culture, et la religion tunisienne.

La femme tunisienne moderne est ainsi définie non seulement par les aspects rappelant la modernité occidentale (un statut égal, l'éducation, l'emploi), mais aussi des aspects de la moralité. Ce chapitre montre comment cet aspect moral de la modernité dérive sa signification des valeurs culturelles et islamiques existant dans la société. Aussi occidental que ses réformes semblaient être, les politiques modernistes de Bourguiba sont quand même restées fidèles aux valeurs islamiques, particulièrement celles qui soulignent la virginité pré-maritale et le rôle primordial des femmes en tant que mère et épouse.

Les valeurs islamiques : la virginité, le mariage, et la maternité

Dans la société tunisienne, les pratiques et traditions culturelle et islamiques obligent que la sexualité de la femme ne soit permise que dans le cadre du mariage, et que son rôle prédominant ne soit que celui de mère et d'épouse. La capacité de réponse à ces attentes détermine l'honneur de la femme - et si elle omet de respecter ces règles (en ayant des relations sexuelles pré / hors maritales, en ne se reproduisant pas ou en devenant une mère hors mariage), elle et sa famille sont déshonorées. Cette section explique / élucide ces notions et leurs dérivations islamiques. Comme indiqué ci-dessus, Bourguiba a beaucoup emprunté à ces traditions culturelles et religieuses pour conceptualiser la définition de la femme tunisienne moderne.

Quoique les relations sexuelles elles-mêmes ne soient pas taboues d'après les textes islamiques,³⁵ elles sont valorisées et permises uniquement dans un cadre précis: celui du

³⁵ En parlant des relations sexuelles, le Coran adopte un ton généreux et encourageant. Dans les mots de À. Bouhdiba, un universitaire, sociologue et islamologue tunisien né à Kairouan en 1932, « La sexualité est un déploiement de l'intensité de la vie...hautement recommandable »(Ben Dridi, 2004, 25 ; Bouhdiba, 1975). Même le Prophète ordonne à ses adhérents : « Coïtez et procréez » (*Le Coran*).

‘mariage licite’ (*le nikâh*), qui est par définition hétéronormatif.³⁶ On peut voir ce message dans les versets 29, 30, et 31 de la sourate LXX, qui définissent Les croyants : « They who guard their private parts / Who abstain from sex / *Except with those joined to them in the marriage bond*, or (the captives) whom their right hands possess, for they are free from blame » (*Le Coran*). Malgré la diversité énorme dans le monde arabe, l’attitude selon laquelle la sexualité n’est permise qu’entre couple marié et hétérosexuel reste constant (Ben Abdalla). Dans son œuvre, « Women, the law, and the family in Tunisia, » H. Chekir affirme l’existence de ce sentiment dans la société tunisienne, écrivant : « Indeed, the only culturally accepted 'framework' for sexual relations in Tunisia is marriage » (Chekir).

Cette attitude vient de deux croyances articulées par les textes islamiques : l’une sur la sainteté du mariage et l’autre sur la vertu de la virginité préconjugale. L’institution du mariage est très importante dans la religion; les textes islamiques idéalisent le mariage, promouvant la croyance que le sexe entre un couple marié représente une union spirituelle (Bennett, « Cultural Constructions of Sexuality and Gender, » 20). En Tunisie, la famille et les liens entre les individus – qu’ils soient de filiation ou d’alliance – ne sont reconnus qu’à partir de l’institutionnalisation maritale (Le Bris). La sainteté du mariage est soutenue par l’importance donnée culturellement à la reproduction et la maternité (Bennett, « Cultural Constructions of Sexuality and Gender, 18 ; Kumar et al.). Effectivement, en plus d’être limitée à l’institution du mariage, la sexualité féminine se conçoit à travers son rôle reproductif (Bennett, « Cultural Constructions of Sexuality and Gender, » 23).

³⁶ Cf. Ben Dridi, 2004, 25 ; El Feki, 2015 ; Bennett, 2008, « Cultural Constructions of Sexuality and Gender » ; Le Bris, 2009.

Deuxièmement, les textes islamiques obligent à la chasteté préconjugale — surtout celle de la femme.³⁷ La valorisation de la chasteté préconjugale est une tradition qui a commencé avec l'arrivée de l'Islam en Arabie, et s'est répandue avec l'expansion de la religion et la diffusion de ses adhérents. La Tunisie n'est pas exceptionnelle ; Ben Miled consacre tout un chapitre de son livre, *Les tunisiennes ont-elles une histoire ?* à l'origine de la valorisation de la virginité préconjugale en Tunisie, qui existe depuis l'arrivée des arabes au 7e siècle (Ben Miled). Discutant l'importance de la chasteté, le Coran fait allusion à la femme par le terme *muhçana* - 'préservée', 'défendue,' ou 'fortifiée' (*Le Coran*, sourate XXIV, verset 31). Ce mot insiste sur la vertu essentielle qu'est la virginité pré-conjugale. En réalité, la virginité chez la femme apporte beaucoup à sa réputation, à son honneur, et sa sécurité, surtout quand la question du lignage et de la transmission des biens suit un système patriarcal (Bennett, « Cultural Constructions of Sexuality and Gender, » 22). Il existe plusieurs hadiths³⁸ qui mettent en valeur la chasteté féminine. Al-Ghazali le résume bien en disant que la virginité permet à la femme d'aimer et de satisfaire son mari, ainsi qu'augmente l'affection conjugale (Al-Ghazali, 55).³⁹

Ces valeurs exigées dans les textes islamiques s'expriment aussi dans les pratiques culturelles de la Tunisie. Un exemple pertinent est celui du *tasfih* : un rituel qui sert à protéger la virginité pré-conjugale des filles. Dans son œuvre, *Le Tasfih en Tunisie*, Ibtissem Ben Dridi décrit : « le rituel du *tasfih* vise à protéger la jeune fille de tout contact sexuel

³⁷ Cf. El Feki, 2015 ; Bennett, 2008 ; Amroussia et al., 2017 ; Foster, 2002.

³⁸ Dans « Vierge, » rapporté par El Bokhari, il s'agit d'une conversation sur la préférence envers une plante intacte ou déjà broutée. Le Prophète exprime par une analogie explicite sa préférence envers une femme vierge, soit une plante non déflorée. Dans « Le prophète dit à Jabir... » El Bokhari et Al Ghazali justifient que l'une des conditions requises chez les femmes que l'on désire épouser est qu'elles soient vierges (Ben Dridi, 2004, 28).

³⁹ Dans sa description de huit qualités chez une femme qui « rendent la vie conjugale heureuse, » Al-Ghazali inclut 'la virginité'.

jusqu'à son mariage. L'homme approchant une fille *msafha* (qui a subi le rituel du *tasfih*) est censé devenir impuissant, et donc incapable de concrétiser tout rapport sexuel. Le rituel s'articule en deux phases : la première, qui se déroule dès les premiers signes de puberté d'une fille, vise à 'fermer' symboliquement sa sexualité de manière à rendre toute pénétration impossible. La seconde phase, qui se déroule la veille de la nuit de noces, vise à la 'rouvrir' pour que sa 'défloration' soit possible (Ben Dridi, 59). Le rituel du *tasfih* a développé il y a longtemps, pour protéger les femmes qui marchaient loin pour chercher de l'eau des viols (Chaïbi et Poté). Pourtant, il est encore pratiqué actuellement, comme le démontre le documentaire de 2016 intitulé *Le Verrou*. Cette pratique culturelle montre bien comment la culture et les sensibilités d'un peuple peuvent être influencées et entremêlées par la religion.

Reconnaissant l'importance apportée par l'islam à ces notions de virginité et de sexualité au sein du mariage, il n'est pas surprenant que les textes islamiques condamnent explicitement tout rapport sexuel illicite — donc qui ne se passe pas entre un couple hétérosexuel marié (pour l'objectif de reproduire).⁴⁰ Ces actes, appelés *Zina*, signifient une grande dépravation : *haram* (interdit), *illit adab* (impoli), 'ayb et *hchouma* (honteux) » (El Feki, « The Arab Bed Spring ? »). D'après les articles 2-13 du verset 24, la régulation et la punition de *Zina* s'appliquent également aux hommes et aux femmes (*Le Coran*). Pourtant, en pratique, *Zina* est, pareil à la notion de virginité, généralement associé avec la figure de la femme : qu'elle soit célibataire, infidèle, ou prostituée. Tandis que les pratiques sexuelles illicites des hommes sont moins condamnées et plus ignorées (ou même tolérées), les femmes dans la société sont étroitement surveillées, pénalisées, et redressées. On peut voir comment le concept de *Zina* reste en opposition parfaite avec la femme moderne.

⁴⁰ Cela peut inclure: des relations sexuelles pré maritale ou hor mariage, l'homosexualité, la prostitution, la maternité non mariée, et l'avortement (El Feki, 2014).

L'institutionnalisation de l'islam

À travers l'État moderne, Bourguiba a institutionnalisé les valeurs islamiques et culturelles à l'égard de la sexualité de la femme et son accomplissement des rôles de mère et d'épouse — malgré la nature progressive médiatisée de ses législations. La modernité conditionnelle était donc maintenue. Par exemple, plusieurs droits qu'il a adoptés pénalisent les transgressions de la sexualité extraconjugale. L'article 36 du Code Pénal, instauré en 1957, proscrit absolument la cohabitation hors mariage des conjoints, précisant : « les époux, dont l'union a été déclarée nulle et qui continuent ou prennent la vie commune, sont passibles d'une peine de 6 mois d'emprisonnement. » Bien qu'il ait été adopté pour supprimer les mariages coutumiers, cet article a été utilisé pour poursuivre les couples qui vivent maritalement, c'est-à-dire sans contrat de mariage (Chérif-Chammari). De même, l'acte sexuel avec une jeune fille âgée de moins de 21 ans, même consentante, est passible de cinq à six ans de prison pour l'homme si sa partenaire n'est pas légalement sa femme. Dans son analyse du tabou de la maternité célibataire en Tunisie, Rim Turki trouve que le CSP s'inspire des prescriptions religieuses qui condamnent toute forme d'exercice sexuel entre individus non mariés (Turki).

Le programme de planning familial — l'exception à la règle ?

Le chapitre précédent a établi que le programme du planning familial a été fondé sous prétexte d'être un outil dans le projet de modernisation car en fournissant un accès gratuit et de l'éducation à de nombreuses technologies reproductives, il a permis aux femmes d'exercer davantage d'autonomie et de liberté sur leur corps, au nom de la notion surgissant occidentale

de 'la santé sexuelle.'⁴¹ La liberté sexuelle facilitée par ce but d'autonomie semble défier explicitement les valeurs islamiques et culturelles; l'accès libre à la contraception permettrait aux femmes de dissocier la sexualité et la procréation, rendant possibles certains comportements sexuels, comme les rapports sexuels pré-nuptiaux ou la procréation hors mariage, qui concordent avec Zina. Pourtant, ce risque était dans l'esprit de tous les fondateurs du programme ; après avoir signé les conventions à Caire et à Pékin dédiées au droit de la santé sexuelle, ils ont invoqué leurs lois nationales pour émettre des recommandations plus sévères et limitatives portant sur les droits des femmes d'exercer un contrôle sur les questions relatives à leur sexualité, pour éviter la notion potentiellement menaçante de 'la liberté sexuelle' (Gastineau et Sandron, 27). On verra comment la rhétorique qui décrit les politiques et services de son programme de planning familial, ainsi que les politiques et services eux-mêmes, dissuadent des pratiques sexuelles illicites pour rester en accord avec la notion de la moralité si intégrale à la modernité de Bourguiba.

Un accès illimité (des femmes mariées)

Le langage des politiques et des matériaux de planification familiale est inondé des messages qui reflètent les valeurs islamiques à l'égard du rôle et de la femme dans la famille et de son obligation de pratiquer sa sexualité au sein de mariage. Par exemple, la valorisation de la maternité est évidente tout au long de discours de Bourguiba. Il a justifié l'accès gratuit et universel aux contraceptifs parce que espacer les naissances permettra aux femmes de « continuer à remplir leur devoir conjugal » (Bourguiba, « Discours à l'occasion de la fête du

⁴¹ Dans les années quatre-vingt-dix, les conférences du Caire et de Pékin ont introduit le droit des femmes à « la santé sexuelle » : le droit d'être maîtresses de leur sexualité, sans aucune contrainte, discrimination ou violence, et le droit de prendre librement et de manière responsable des décisions dans ce domaine (Gastineau et Sandron, 2000, 27).

Mouled »), et a précisé que les législations reculant l'âge du mariage et la vente des contraceptions ne signifiaient pas le délaissement du mariage et sa fonction 'procréatrice' (Gastineau et Sandron, 12). Aux exposés publics du programme de planning familial, l'État a mis autant l'accent sur les justifications religieuses que scientifiques (Brown, « The Campaign to Encourage Family Planning, » 70). Par exemple, Bourguiba argue qu'un meilleur accès aux services de santé et l'option d'avoir moins d'enfant permettrait aux femmes tunisiennes d'être de meilleures mères,⁴² ainsi restant fidèle à la valorisation islamique et tunisienne de la maternité (Hoffman-Ladd ; Morsy). Malgré le nouvel accent mis sur l'éducation de la femme et de sa participation au marché du travail, les programmes de Bourguiba ont néanmoins affirmé que le rôle principal (interprétez: essentiel) de la femme, et de la citoyenne tunisienne, reste toujours d'être mère et épouse.

De plus, la figure du couple marié et l'institution du mariage semblent cadrer toute conversation sur la planification familiale, réaffirmant de manière subliminale l'idée que dans la société moderne, la reproduction n'est acceptable que dans le contexte du mariage. En 1982, le plan du développement économique et social a décidé de renforcer la politique de planification familiale, « intensifi[ant] l'offre de prestations de planification familiale et stimul[ant] la demande des *couples*...pour limiter des naissances dans le *mariage* » (Gastineau et Sandron, 19). Les activités du programme du planning familiale ont limité de manière flagrante leurs service aux couples mariés. Bénédicte Gastineau et Frédéric Sandron décrivent bien la position prise par l'ONFP envers la sexualité hors mariage dans leur historicisation de la politique de planification familiale en Tunisie entre 1964 et 2000 :

« Si les droits en matière de planification, de limitation des naissances ou même d'avortements en Tunisie sont acquis, ils se restreignent de facto aux couples

⁴² Il a employé le même argument pour promouvoir ses politiques concernant les droits à l'éducation.

mariés. Les prestations de L'ONFP s'adressent avant tout aux couples et non pas aux célibataires » (Gastineau et Sandron, 27).

Bien que les rapports de l'ONFP⁴³ montrent sa conscience de la croissance de l'activité sexuelle pré-nuptiale dans la société, il a continué d'encadrer ses campagnes d'information en matière de sexualité par les relations conjugales. Toute information dans l'éducation sexuelle dans les lycées contextualise les rapports sexuels entre époux, et ne fournit pas d'informations pratiques.⁴⁴ Ce n'est que durant les années 1990 que l'ONFP établit des centres ciblés sur les populations jeunes⁴⁵ et encore ce programme a été effectué discrètement.⁴⁶

Quoique à première vue, les services de santé complètes promues par le programme de planning familial — comme l'accès universel aux contraceptifs, le droit à l'avortement indépendamment du statut matrimonial (Le Bris), et (plus tard) les programmes fabriqués pour les populations jeunes et célibataires — semblent faciliter, et même encourager, des comportements sexuels illicites (*Zina*), l'incorporation des valeurs islamiques (concernant la sexualité au sein de mariage et la maternité) dans tous aspects du programme du planning familial l'a gardé en phase avec les traditions tunisiennes par rapport à la moralité.

⁴³ Cf. « Office National de la Famille et de la Population, 1999. »

⁴⁴ Les élèves du lycée recevant l'éducation sexuelle fabriquée par l'ONFP ont estimé que les informations qu'ils ont apprises était trop académique (« egg and sperm talk ») (Foster, 2002, 101).

⁴⁵ Pendant les années 1990, L'ONFP a commencé à élaborer un programme national de santé sexuelle et reproductive destiné aux jeunes adultes et aux populations non mariées, ainsi que de mettre en place un réseau national des cliniques pour mieux répondre aux besoins de cette population (DeJong et El-Khoury, 2006, 849-51 ; « Dr. Ridha Gataa, Président Directeur Général de l'ONFP »).

⁴⁶ Le journaliste Gautam Naik a observé que l'une de leurs cliniques avait étiqueté le panneau au-dessus de l'entrée séparée (dédiée aux jeunes adultes célibataires), « 'Administration » en arabe (Naik, 2003).

Un soutien religieux

Rien ne démontre la compatibilité entre le programme du planning familial et l'islam mieux que le soutien explicite des institutions islamiques. Depuis 1969, plusieurs institutions islamiques nationales ont soutenu publiquement le planning familial. Les autorités de l'islam, comme le cheikh éminent, Tahar Ben Achour, ont apporté leur soutien et ont maintenu les objectifs du programme. À l'ouverture officielle de l'Office Nationale de la Famille et la Population en mars 1973, l'honorable mufti de la république et plusieurs Oulémas et Imams ont été présents, et se sont engagés à diffuser l'information et de l'éducation sur la planification familiale dans leurs mosquées. L'islam était sincèrement en faveur des pratiques du planning familial.

Le monde occidental suppose souvent que l'islam n'est pas compatible avec la libération de femmes, et donc avec les pratiques de planification familiale (Marshall, 7 ; Bennett, « Reproductive rights for single women, » 114). Cette supposition est même présente dans des pays 'orientaux,' comme l'Indonésie dont 87.2% de la population est musulmane. Linda Rae Bennett explique dans son livre, *Women, Islam, and Modernity*, que le gouvernement indonésien utilise souvent l'attente de l'opposition religieuse à l'éducation reproductive et sexuelle pour retarder l'introduction d'une éducation plus complète dans les écoles publiques (Bennett). À regarder le monde arabe actuel en général, ces croyances peuvent être facilement justifiées. La région avec la plus haute concentration de musulmans dans le monde (à 91%), occupe aussi la position la plus basse en ce qui concerne l'écart entre les sexes⁴⁷ d'après le rapport du Forum économique mondial publié en 2017 (World

⁴⁷ Ce classement est généré par l'analyse de quatre domaines d'une société liés à l'autonomisation des femmes : la participation et les opportunités économiques, le niveau d'instruction, la santé et la survie, et l'autonomisation politique.

Economic Forum, 21). Les inégalités entre les sexes dans l'éducation, la sphère politique, l'économie, et la santé de cette région établissent un lien implicite entre l'influence islamique et l'oppression des femmes, motivant la supposition que la tradition islamique est fondamentalement incompatible avec les valeurs féministes, et donc avec la planification familiale (Obermeyer, « Reproductive Choice in Islam, » 41).

Pourtant, les variétés et les extrêmes dans le monde arabe par rapport au statut de la femme et aux pratiques autour de la contraception ne s'expliquent pas simplement par la religion pratiquée par les citoyens de la région. Les doctrines de l'islam sont toujours influencées par les contextes géographique, politiques, culturels, et temporels. La jurisprudence islamique (*Shari'a*) est entremêlée avec les codes civils d'un État, qui sont eux-mêmes informés par des systèmes juridiques européens et des droits coutumiers hérités de l'époque pré-islamique (« Reproductive Choice in Islam, » 42). Pour expliquer les restrictions concernant les services de santé sexuelle et reproductive dans le monde arabe, plusieurs historiens accusent non pas l'islam, mais les législations coloniales désuètes, qui ont façonné la plupart de ces lois concernant la santé sexuelle et reproductive. Par exemple, le code napoléonien français de 1804 a inspiré les codes pénaux de nombreuses de ses colonies, y compris la Tunisie. L'article 214 du code pénal tunisien adopté en 1913 a criminalisé l'avortement, érigeait que toute personne pratiquant l'avortement, qu'elle soit une femme ou un tiers, risquerait une peine de cinq ans de prison et / ou d'une amende de 10 000 dinars (Ben Romdhane). La contraception était également interdite et les décrets juridiques de 1920, 1923 et 1940 ont renforcé les restrictions à la contraception et à la fourniture de services d'avortement (Bakalti ; Foster, « Mifepristone in Tunisia, » 38 ; Hessini, « Abortion and Islam » ; Sonbol). Malgré la constance du Coran, les legs européens, les effets des

conditions socio-économiques, les disparités régionales, la globalisation des médias, et des développements culturels, tous influencent les statuts légaux envers les droits de santé sexuelle et reproductive.

Il est peut-être utile d'inclure plus d'informations sur les messages des textes islamiques par rapport aux pratiques de planning familial, compte tenu des suppositions répandues sur l'incompatibilité entre l'islam et le planning familial, pour élucider l'ouverture réelle de la religion vers ces choses. Bien que très peu soit dit explicitement dans les textes islamiques sur la contraception, à l'exception de quelques hadiths⁴⁸ où le Prophète tolère le coït interrompu (Omran, 1992), plusieurs interprétations des textes islamiques en ont néanmoins extrait des conclusions positives pour l'usage de contraception. Aujourd'hui, il est globalement compris que les textes sacrés permettent la contraception à condition qu'elle ne soit pas permanente, qu'elle ne fasse pas mal, et qu'elle soit utilisée avec le consentement mutuel des époux. (source 53, page 166). Certains chercheurs, comme Abdel Rahim Omran et Farzaneh Fahimi, cite l'appréciation pour la modération et la qualité de vie articulée dans le coran pour avancer que ces aspects devraient s'étendre à la planification familiale (Omran ; Roudi-Fahimi). Ainsi tandis que d'avoir les enfants est désirable et encouragé par le Coran, il n'est pas obligé d'en avoir s'ils empêchent une vie agréable (Omran ; Musallam). D'autres réformistes prennent la citation du Prophète, qui dit trois fois: « Traitez vos enfants d'une manière égale » (*Le Coran*, 5:8) comme une justification pour espacer les naissances ou pour éviter les grossesses par la planification familiale, car il n'est pas possible de traiter les enfants également s'il y en a trop ou si les parents ne sont pas préparés à les accueillir (Marshall, 7). En 1992, les Fonds des Nations Unies pour la population a recueilli toutes les

⁴⁸ Hadith 2229, Hadith 432, Hadith 1927, et Hadith 2002.

justifications pour l'usage de la planification familiale acceptées par les juristes les plus éminents des écoles islamiques. Comme démontré ci-dessous, il n'y a pas de manque d'accords.

Basé sur le Coran, la planification familiale est permise afin de :

1. Éviter les risques de santé pour un bébé en cours d'allaitement de risque du lait diminué ou bouché de la mère enceinte (Ibn Hajar)
2. Éviter les risques de santé pour une mère à cause des grossesses multiples, des courts intervalles, ou de son jeune âge pendant l'accouchement (Abdel Aziz 'Iesa)
3. Éviter la grossesse d'une femme déjà malade pour que sa santé ne se détériore davantage (Sayyid Sabiq)
4. Éviter la transmission des maladies de parents déjà malades (Shaltout)
5. Préserver la beauté de la femme et sa condition physique, pour le plaisir de son mari et pour une vie matrimoniale plus saine et plus fidèle (al-Ghazali)
6. Éviter les problèmes économiques de prendre soin d'une famille plus large, ce qui peut forcer les parents à se tourner vers des moyens illégaux pour subventionner les besoins de la famille ; ou trop se fatiguer pour survivre (al-Ghazali)
7. Permettre l'éducation propre et un enseignement religieux des enfants, ce qui est plus faisable avec une petite famille qu'avec une grande famille (Tantawi)
8. Éviter de donner naissance à des enfants en période de déclin ou de difficulté (Hanafites)

En gros, la contraception est reconnue comme une pratique légitime d'après les experts islamiques du quatrième⁴⁹ jusqu'au vingtième siècle. Les années soixante ont vu plusieurs réunions internationales entre des muftis (des érudits islamique qui interprètent ou exposent les droits islamiques) et des professionnels de santé, parmi d'autres pour discuter de la position musulmane, vu que plusieurs gouvernements des pays arabes avaient déjà mis en

⁴⁹ Les pratiques de planification familiale sont largement présentes dans l'histoire du 'monde arabe,' bien avant l'arrivée des arabes. Depuis des millénaires, les femmes de la région utilisent une gamme de méthodes pour éviter ou mieux contrôler les grossesses, comme des suppositoires, des pâtes d'herbes, des potions, ainsi que l'insertion d'une grande variété de substances dans le vagin . Des anciens textes médicaux islamiques, qui fournissent des archives de ces pratiques, démontrent le syncrétisme entre des traditions pré-islamiques et la culture arabe (Brown, 2017, 135-136).

œuvre des programmes de planification familiale. Des conférences panislamiques au Caire en 1965, à Kuala Lumpur en 1969, et à Rabat en 1971 ont en masse décidé d'approuver l'utilisation de contraceptifs pour des raisons économiques (l'incapacité de soutenir des descendants supplémentaires) et pour aider les familles à espacer leurs naissances (Hessini, « Abortion and Islam, » 77). Bien que certaines écoles de pensées médiévales, comme l'école Maliki ou l'école Shafi'i (Al-Bar et Chamsi-Pasha, 167), insistaient sur le fait que l'usage de toute contraception est strictement interdit, ces écoles se sont estompées, laissant les autres interprétations mentionnées établir la norme que la contraception est permmissible (Omran ; Musallam). Malgré les suppositions pessimistes sur la compatibilité de l'islam avec la contraception, la majorité des chefs religieux musulmans aujourd'hui permettent la contraception, et la majorité des pays arabes ont des programmes de planification familiale.⁵⁰

L'avortement : la limite à ne pas dépasser ?

La conversation devient plus complexe par rapport à l'avortement. La Tunisie reste un des seuls pays arabe qui, légalement, permet l'avortement sur demande.⁵¹ Effectivement, la question de la permmissibilité de l'avortement selon l'islam est plus litigieuse que celle de la contraception. Dans la société tunisienne, des tabous énormes existent autour de l'avortement

⁵⁰ La plupart les ont fondés pendant les années cinquante et soixante, alors que les communautés religieuses aux États-Unis et en Europe la condamnaient encore (ibid., 137).

⁵¹ La Tunisie et la Turquie sont les seuls pays à avoir complètement libéralisé leurs lois sur l'avortement (en 1973 et 1982 respectivement), parmi les pays de la « MENA, » (composée de l'Algérie, du Bahreïn, de l'Égypte, de l'Iran, de l'Irak, de l'Israël, de la Jordanie, du Koweït, du Liban, de la Libye, du Maroc, de l'Oman, de la Palestine, du Qatar, de l'Arabie Saoudite, de la Syrie, de la Tunisie, des Emirats Arabes Unis, et du Yémen). Parmi les 51 pays qui font partie de l'Organisation de la Conférence Islamique (OIC), seulement dix ont des lois permettant l'avortement sur demande: l'Albanie, l'Azerbaïdjan, la Guyane, le Kazakhstan, le Kirghizistan, le Tadjikistan, Tunisie, Turquie, le Turkménistan, et l'Ouzbékistan (Hessini, 2008).

(à ce jour)⁵², et comme on le verra, l'avortement n'est pas aussi facilement justifié par les textes islamiques, du moins pas dans la mesure où Bourguiba l'a permis.

Contrairement aux autres fois dominantes comme le catholicisme ou l'évangélisme, l'avortement *est* permissible par le Coran lorsque la vie de la femme est menacée (Brown, « Individual, Community, Religion, State, » 137). Le Coran est clair par rapport au caractère sacré de la vie : « And do not kill anyone whom Allah has made sacred, except for a just cause » (*Le Coran* 17:33). La vie de la femme est privilégiée jusqu'au moment où le fœtus devient un être-humain. Cette transition, appelée « l'apparition de l'âme, » où l'âme se joint au corps du fœtus (Brown, « Individual, Community, Religion, State, » 138) et l'embryon acquiert une volonté et une perception (Al-Bar et Chamsi-Pasha, 165), est centrale aux conversations sur l'avortement. La grande majorité des écoles juridiques islamiques ont statué que l'avortement peut se faire avant ce moment — à condition que la vie de la mère soit menacée — mais après cela, l'acte de tuer son propre enfant est considéré le deuxième pêché le plus grave (*Le Coran*, 6:151 ; Al-Bar et Chamsi-Pasha, 165).

Concrètement, le moment précis de l'apparition de l'âme est très disputé. Le Coran est explicite — Allah crée les humains par étapes, et ce n'est qu'après cette dernière étape que l'on devient un humain, ou qu'on acquiert pleinement le statut d'être humain.⁵³ Mais des juristes prennent des extraits différents pour déterminer le point exacte dans la grossesse qui

⁵² Le Bris fournit des récits des jeunes filles et des imams qui croient que l'avortement est *haram*, et punissable par Dieu. La justification religieuse est alors énoncée : « J'ai déjà commis une faute, je ne vais pas en commettre une autre en tuant le bébé » (Le Bris, 2009, 49-50).

⁵³ «Man We did create from a quintessence (of clay); then We placed him as (a drop of) sperm in a place of rest, firmly fixed; then We made the sperm into a clot of congealed blood; then of that clot We made a (fetus) lump; then We made out of that lump bones and clothed the bones with flesh; then We developed out of it another creature. So blessed be Allah the Best to create!» (Yusuf Ali, 2002).

marque cette transition.⁵⁴ D'après la plupart des juristes, le moment de l'apparition de l'âme arrive le 120e jour de la grossesse, ou juste après le premier trimestre. D'autres juristes islamiques, comme l'Imam Al-Ghazali, emploient un Hadith qui dit qu'après quarante-deux jours l'embryon a suffisamment développé son tronc cérébral pour être considéré être-humain, éliminant toute permissibilité de l'avortement.⁵⁵ Le débat sur l'apparition de l'âme n'a été tranché qu'à la troisième conférence à Rabat en 1972,⁵⁶ où il a été conclu que la position officielle du monde arabe est que l'avortement est interdit après le début du quatrième mois de grossesse (120 jours) *à condition que la vie de la mère soit menacée* (Hessini, « Abortion and Islam, » 77).

Le choix de Bourguiba de légaliser l'avortement sur demande en novembre 1973 a été donc extrêmement scandaleux, car il a marqué une divergence par rapport aux mœurs religieux. L'enjeu élevé de cette législation est évident, vu le geste très orchestré qu'a fait Bourguiba pour introduire la légalisation — sur les marches de la mosquée la plus sainte de Tunisie (à Kairouan), le jour du *Mawlid* (l'anniversaire du prophète), entouré de juristes islamistes (Foster, « Tunisia: A Global Leader in Reproductive Health and Rights » ; Brown, « The Campaign to Encourage Family Planning »). Parmi ses réformes, la légalisation de l'avortement représente la seule qui signifie une limite dépassée. Mais, comme on verra dans le chapitre suivant, la loi et la pratique ne sont pas toujours d'accord.

⁵⁴ Les débats sur l'apparition de l'âme et l'avortement ont duré des siècles parmi des théologiens islamiques, produisant une large gamme de positions.

⁵⁵ La Fatwa officielle en Arabie Saoudite jusqu'à 1990 était basée sur ce hadith.

⁵⁶ Cependant cette décision n'a été implémenté dans les codes juridiques de tous les pays arabes qu'en 1990, après le Conseil du Fiqh Islamique de la Ligue Islamique Mondiale (Al-Bar et Chamsi-Pasha, 2015, 166).

La spécificité tunisienne

En conclusion, la modernité conceptualisée par Bourguiba intègre non seulement des valeurs de l'Occident regardant la prospérité économique, l'égalité des sexes, et l'éducation, mais aussi des notions de la moralité authentique aux traditions islamiques et culturelles de la Tunisie. Malgré le fait que ses réformes sont largement décrites comme laïques, Bourguiba a perçu l'islam comme étant au cœur de sa revitalisation de la société : « Le fruit d'un effort d'interprétation conforme à l'esprit originel de l'islam » (cité dans Le Bris, 41). Pour lui, l'islam n'était pas une force d'opposition qu'il fallait annexer, mais plutôt un outil pour guider l'avancement du progrès sociétal.⁵⁷ En effet, son parti politique a souvent employé des arguments religieux à des fins de légitimation concernant ses projets de développement (Brown, « The Campaign to Encourage Family Planning, » 64). Dans sa justification du Code de Statut Personnel, Bourguiba a offert plusieurs raisonnements islamiques (Zeghal, 20). Par exemple, pour abolir la polygamie, il a cité l'extrait coranique : « les épouses doivent être traitées de manière égale, » impliquant que ce ne serait pas possible avec plusieurs femmes (Gastineau et Sandron, 9).

La logique de ses politiques modernistes a significativement emprunté à des intellectuels islamiques, quoique réformateurs. Bien que Bourguiba n'ait jamais fait de référence directe à leurs noms, sa rhétorique concernant l'importance de moderniser la femme et la famille reflète les messages des réformateurs islamiques. Les réformateurs tirent leur nom de leur valorisation du concept de la réforme, *iṣlāḥ*, qui est définie par l'opération

⁵⁷ Pendant son règne, Bourguiba a souvent proclamé que 'l'Islam n'est pas capable de ralentir le progrès' (Brown, 1981, 69).

de réorganiser, corriger et transformer.⁵⁸ Leurs interprétations rendent possible un meilleur traitement et statut des femmes dans la société. Selon eux, les éléments du Coran injustes et abusifs envers les femmes reflètent simplement le contexte temporel d'où la religion a émergé, et devraient être réadaptés aux nouvelles conditions et coutumes (Ahmed ; Rahman ; Stowasser, « Liberated equal or protected dependent ? » ; Stowasser, *The Islamic Impulse* ; Mernissi). Pour se guider, les réformateurs mettent l'accent sur le principe coranique d'égalité, le voyant comme la source principale de possibilité pour l'autonomisation des femmes. Par exemple, ils soulignent le fait que certains versets du Coran s'adressent aux deux sexes également pour conclure que devant Allah, tous les adhérents méritent le même statut et traitement quel que soit leur genre :

« Whoever does good, whether male or female, and is a believer, We shall certainly make him live a good life, and We shall certainly give them their reward for the best of what they did. » (*Le Coran* 16:97)

« For the men who acquiesce to the will of God, and the women who acquiesce, the men who believe and the women who believe... the men who are chaste and the women who are chaste, and the men and women who remember God a lot, God has arranged forgiveness for them, and a magnificent reward » (*Le Coran* 33:35).

De plus, ils privilégient l'énonciation du Coran que la religion ne devrait jamais contraindre le croyant (*Le Coran* 2:256), car elle invalide tous les efforts des traditionalistes d'imposer certains comportements des femmes. Les interprétations réformistes ont beaucoup soulagé les efforts de Bourguiba d'articuler la compatibilité entre l'islam et son programme moderniste, particulièrement celles du tunisien al-Tahar al-Haddad (1899-1935).

⁵⁸ Les réformateurs islamiques croient que ce concept est intégral à l'islam, utilisant souvent la citation populaire de la mission du Prophète: « Je ne suis venu que pour réformer » (in urīdu illā al-iṣlāḥ) (*Le Coran* 11:88)

Érudit et diplômé de l'Université Zitouna, Haddad est connu pour son œuvre de 1930 célébré mondialement, *Notre Femme dans la Charia et la Société: Plaidoyer pour une réforme sociétale*. Surnommé le premier féministe musulman, il prônait l'expansion des droits de femme, surtout par l'éducation. Haddad a cru que la libération de la femme était intégrale pour la libération et l'amélioration de la nation : « It is women who make a nation » (cité dans Charrad, *States and Women's Rights*, 217). Il s'est focalisé sur la femme parce que, selon lui, la misère sociétale et les pauvres conditions de vie ont été à la base suscitées par le traitement sévère de la femme dans la maison (Zeghal, 8). Le « désordre » domestique provoque l'isolation de la femme, engendrant sa souffrance et son souci. Puis, ces éléments négatifs se répandent à ses enfants — les futurs citoyens — corrodant la société. Suite à cette logique, la première étape dans la réformation de la société est l'amélioration du traitement des femmes, et l'élargissement de leur participation sur la sphère publique. On reconnaît cette attention comme l'ancre du projet moderniste de Bourguiba.

Outre, Haddad a compris que le Coran n'était pas strictement un ensemble de règles à imposer sur le peuple, mais plutôt un instrument à s'appliquer aux circonstances contemporains (Haddad, 24). Comme le fera Bourguiba, Haddad décrit le potentiel infini de l'Islam : « I see with certainty that Islam is not an obstacle against reform (iṣlāḥ) as the accusations proclaim. On the contrary, it is the religion relevant for reform (dīnuhu al-qawīm), and the inextinguishable source of reform (Haddad, 20). Dans son œuvre, Haddad embarque sur une mission de passer au crible les pratiques périphériques à l'essence de l'islam, et il trouve, parmi d'autres, la polygamie et le voile (Haddad, 25).⁵⁹ Il n'était pas le

⁵⁹ Pour Haddad, le voile empêchait la femme d'accéder la connaissance et de participer dans la société. Il a prôné à sa place le hijab, qui était plus moderne et permettait la femme l'accès à l'éducation. À l'époque, son appel pour le dévoilement des femmes et l'abolition de polygamie, et son approbation de l'avortement ont été fortement critiqué. Haddad a perdu son poste à Zitouna,

seul à arriver à la conclusion que certaines pratiques culturelles misogynes n'étaient pas indispensables à l'islam. Le réformiste égyptien, Muhammad Abduh, a déterminé que la polygynie n'était pas justifiée d'après deux sourates coraniques: une qui dit qu'il est permis de prendre jusqu'à quatre femmes à condition qu'elles soient traitées également, et une autre qui explique l'impossibilité d'être juste vers toutes les épouses (effectivement annulant la première sourate). Son argument, comme susmentionné a été employé mot pour mot par Bourguiba.

En résumé, la modernité de Bourguiba s'est inspirée fortement des intellectuels islamistes. Elle encapsule la notion du progrès de l'Occident et de la moralité de l'Islam. Certains historiens prétendent que cette conceptualisation de la modernité a servi de défense nationaliste de la religion, compte tenu de l'attaque contre l'islam par des érudits européens et des administrateurs coloniaux, qui l'identifiaient comme la cause de l'oppression des femmes arabes (Hatem). De toute façon, cette modernité uniquement tunisienne a contraint la femme — le flambeau de la modernité — à incarner les deux rôles, celui de la femme libérée, productive, éduquée, et celui de la femme pudique qui se marie et reproduit. Si elle ne réussit pas à incarner ces deux côtés, cela représenterait non seulement une menace pour son honneur, mais également pour l'intégrité de la nation. Le chapitre suivant examinera cette position contradictoire et difficile de la femme tunisienne, et éclairera la vulnérabilité à la stigmatisation qu'elle lui accorde. La modernité du pays dépend de la punition et de l'exclusion de tout comportement qui tombe hors du rôle prescrit.

publiquement répudié par ses associés, et juste quatre ans plus tard, il est décédé à l'âge de trente-six (Zeghal, 2012, 9-16 ; Brown, 1981, 66).

• Chapitre 3 •

La face cachée de la modernité tunisienne : persistance du stigmatisme envers les femmes célibataires

« When you talk to people about women's rights here, they say, She has all her rights, to study to work to live alone, she can smoke, go out in the evening, right to divorce, she has everything she needs. It's true that we have them, but we still have to change the mentality » (Houda, cité dans *Le Verrou*, réalisé par Chaïbi et Poté).

Revenons au moment présent. Il y a une perception chuchotée parmi les activistes, les médecins, et les universitaires d'une discrimination qui s'accroît depuis la dernière décennie envers les femmes célibataires concernant leur accès aux services de santé sexuelle et reproductive. Comme indiqué précédemment, le discours autour de ce développement allégué tient responsable la résurgence des islamistes conservatrices depuis la révolution. Le raisonnement de cette affirmation : avec le départ du dictateur Ben Ali, toute la population tunisienne — et particulièrement les musulmans qui tiennent une position extrémiste par rapport au rôle des femmes — peut bénéficier davantage de la liberté de l'expression. Du moment que le parti au pouvoir est islamique, cela offre une sorte de justification en plus pour les musulmans conservateurs d'exprimer leurs avis ouvertement, ainsi que de discriminer contre les femmes en les empêchant de pratiquer pleinement leur droit à la santé sexuelle et reproductive.

Cependant, comme ce chapitre le démontre, le stigmatisme contre la sexualité des femmes non mariées n'est pas nouveau. En fait, il y a peu d'indications que ce stigmatisme a

changé depuis le tournant du siècle. Malgré la visibilité croissante d'extrémisme dans la société (des deux côtés), la population en générale devient de moins en moins pratiquante.⁶⁰

De plus, les politiques et programmes effectués par l'ONFP (une institution gouvernementale) du début du siècle jusqu'à aujourd'hui reflètent des attitudes plus ouvertes sur la sexualité féminine célibataire, pas plus fermées. Depuis l'indépendance, l'ONFP n'a pas arrêté de faire de progrès dans leur promotion de l'accès aux services de santé sexuelle et reproductive, et d'encourager une culture nettement à l'appui de ces services. Au tournant du siècle, la Tunisie est devenue un des premiers pays développés, et le premier pays arabe qui a intégré l'avortement médical et la pilule contraceptive d'urgence dans le secteur de la santé publique, ainsi que dans les programmes scolaires en matière de santé sexuelle (Foster, « Mifepristone in Tunisia, » 40 ; Foster, « Tunisia: A Global Leader in Reproductive Health and Rights, » 154). A la fin des années 2000, les deux technologies reproductives, qui soutiennent fortement l'autonomie de la vie sexuelle de la femme, étaient disponibles dans tous les centres de santé régionaux des 24 gouvernorats tunisiens, ainsi que dans les cliniques adaptées pour les jeunes adultes (espaces Amis des jeunes) (Foster, « Mifepristone in Tunisia, » 40 ; Foster, « Tunisia: A Global Leader in Reproductive Health and Rights, » 159). En 2014, l'ONFP a fait des efforts pour renforcer et augmenter les programmes d'action, d'éducation, et de sensibilisation qui ciblent les jeunes femmes (« De nouveaux programmes pour la femmes et les jeunes »).⁶¹

⁶⁰ La Tunisie fait partie de la tendance globale des jeunes populations qui s'identifient comme moins religieuses (*The Age Gap in Religion Around the World*, 2018).

⁶¹ La Tunisie reste un des seuls pays dans la région d'avoir développé des services de santé sexuelle et reproductive spécifiquement dédiés aux adolescents et aux femmes célibataires, et elle continue d'avancer cette mission, ajoutant à ses 36 centres qui assurent des prestations de planning familial et ses 21 espaces Amis des jeunes (Foster, 2014, 42). Les deux les services de santé sexuelle et reproductive et les prestations destinées aux jeunes ont également enregistré une augmentation de 10% par rapport à 2014 (I.H., « l'ONFP en chiffres, » 2016).

Alors, les efforts pour localiser ce stigmatisme dans une population nouvellement conservatrice, ou dans l'adhérence islamique du parti au pouvoir, ne tiennent pas. A mesure que la visibilité et l'accès grandissent autour de l'utilisation des services de santé sexuelle et reproductive par des jeunes femmes célibataires,⁶² on pourrait, en fait, s'attendre à ce que les stigmates entourant les pratiques sexuelles hors mariage s'atténuent.⁶³

Mais, comme Mme Neïla Chaâbene⁶⁴ récite : « La situation de la femme tunisienne n'est à envier que sur le plan théorique, la réalité étant tout autre » (Zaghouani). Ce chapitre démontre qu'il y a toujours un stigmatisme très saillant dans la société tunisienne contre la sexualité féminine en dehors du mariage. J'attribue ce stigmatisme, contrairement au récit dominant, à la modernité aux multiples facettes conceptualisée par Bourguiba après l'indépendance. Comme les chapitres précédents l'expliquent, il a défini la femme moderne à la fois par sa prospérité économique, son niveau d'éducation élevé, et sa productivité — et sa capacité à maintenir la moralité de la société, en respectant les attentes autour de la sexualité, de mariage, et de la maternité. Car elle signifie le succès de ce projet de modernisation, qui est toujours en cours d'exécution, il reste encore un stigmatisme contre toute femme qui transgresse ce rôle. En le faisant, elle menace l'intégrité de l'État moderne.

⁶² En 2016, plus que 62% des femmes dans la population rapportaient utiliser les contraceptifs, bien que la population des femmes mariées ne fait que 55% de la population féminine totale, comparé à 31,4% en 1978 (D.B.S., « Un pilier indéniable de la promotion socio-sanitaire, 2014).

⁶³ Wynn et Trussell théorisent que les technologies de la santé sexuelle et reproductives offrent un point de vue unique pour étudier les attitudes culturelles à l'égard de la religion et du corps (Wynn et Trussell, 2006), ainsi que les attitudes sociales regardant « ideal and proscribed sexuality, assumptions about and challenges to normative gender roles, and beliefs about families » (Wynn et Foster, 2017, 9). Alors, on pourrait supposer d'après les statistiques et initiatives susmentionnées qu'il existe une acceptation croissante dans la société tunisienne par rapport à l'importance des services de santé sexuelle et reproductive, particulièrement pour les femmes non-mariées.

⁶⁴ La secrétaire d'État chargée des Affaires de la femme et de la famille auprès du ministère des Affaires sociales et des Tunisiens à l'étranger.

La stigmatisation des femmes célibataires

Avant de démontrer l'existence d'un stigmate contre la sexualité féminine célibataire, il faut élucider la notion de 'stigmate' car elle est assez nébuleuse. Pour cette analyse, je définis le stigmate⁶⁵ comme un attribut négatif. Celui-ci discrédite et marque comme inférieur aux idéaux de la femme, les agissements de toute femme non mariée qui démontre sa sexualité. Dans leur discussion de la stigmatisation liée à l'avortement, Anuradha Kumar et Leila Hessini expliquent que la stigmatisation n'est pas naturelle ni essentielle. Elle est générée par des définitions systématiques, étroites, et rigides des rôles de genre et des structures familiales idéaux (comme celles avancées par la rhétorique de Bourguiba), et est perpétuée par des systèmes à tous les niveaux de la société. Ce sont : les discours-cadres et la culture de masse⁶⁶ ; le gouvernement et d'autres systèmes structurels; les organisations et les institutions; la communauté; et les individuelles (Kumar et al., 630).

Le processus par lequel un stigmate se produit et se manifeste dans la société est complexe. En parlant généralement des stigmatisations sociales, Kumar et Hessini expliquent qu'une fois qu'une norme est établie (normalement de façon rhétorique par des acteurs de l'État), cette norme, par le fait d'exister, crée une catégorie 'non-normative,' 'exceptionnelle,' ou 'déviante.' En Tunisie, cette catégorie s'applique aux femmes qui ne réalisent pas proprement le rôle de la femme moderne (travailleuse, mère, épouse, ayant une sexualité strictement au sein de mariage). Ensuite, pour s'assurer que les comportements considérés

⁶⁵ Pour cette définition, j'emprunte des définitions formulées par Goffman (Goffman, 1963) et de Kumar, Hessini, et Mitchell (Kumar et al., 2009).

⁶⁶ Anne Le Bris fournit plusieurs exemples des articles populaires qui renforcent cette stigmatisation. Quelques exemples des titres inclus: « Mère célibataires : l'enfant de tous les malheurs » ; « Grossesse avant vingt ans : c'est contre nature... » ; « Fléau social : les mères célibataires » (Le Bris, 2009, 46).

illicites ne s'intègrent pas dans la catégorie normative, les pouvoirs sociaux attribuent systématiquement aux personnes qui commettent de telles transgressions des étiquettes humiliantes (salope, vieille fille) et des caractéristiques négatifs (facile, immorale, égoïste, sale, irresponsable, pathologique). Ces étiquettes construisent un stéréotype négatif, qui à son tour, engendre de la discrimination ouverte, comme l'humiliation, le licenciement, l'abus, ou le déni de services.

La stigmatisation est en réalité un cercle vicieux. Une fois que la discrimination se déroule de manière répandue, les femmes célibataires ont peur de la subir et donc, cachent activement toute pratique « illicite. » Cela mène à la démonstration des comportements particulièrement pudiques, la sous-déclaration des actes sexuels, et la réticence à chercher des services de santé sexuelle et reproductive. En tout cas, cela réduit la visibilité de la sexualité féminine célibataire, confirmant l'affirmation que ce comportement sexuel est inhabituel et ainsi, déviant. Le peuple de la société commence à internaliser le stigmate, ce qui peut s'identifier dans les règles non-écrites de la société, dans les sujets considérés comme 'tabou,' et dans les croyances des gens (leurs peurs, leurs avis) et leur incarnation de ces croyances (leurs actions). Plus les gens intériorisent le stigmate, plus ce stigmate est renforcé et plus la discrimination se produit.

Alors, quoiqu'un stigmate lui-même soit quelque-chose de difficile à mesurer ou à quantifier, on peut consulter les récits de la discrimination, les avis exprimés des gens, les sujets tabous dans la société tunisienne, etc., pour vérifier l'existence d'un stigmate. Ce chapitre fait justement ce travail. Commençons avec l'aspect qui est le plus facilement identifiable : la discrimination ouverte.

La discrimination subie par les femmes célibataires et sexuellement actives

Les informations que je présente ci-dessous viennent de mes observations tout au long de mon séjour en Tunisie (le 15 juin à le 15 août, 2018), des anecdotes qu'on m'a racontées, et des conversations informelles avec des amies tunisiennes, qui étaient généralement beaucoup plus éduquées et aisées que le citoyen tunisien typique. En tant que jeune femme blanche et instruite, j'étais très consciente du privilège et du statut que j'ai apportés à ces interactions. Mon statut occidental a peut-être incité mes pairs tunisiens à me présenter leurs croyances ou comportements plus «progressives», ce qui peut avoir faussé mes conclusions. De plus, j'étais inquiète à propos de la nature extrêmement exploitante de cette recherche — car les conversations que j'ai partagées avec mes pairs ont été bénéfiques pour ma recherche universitaire. Pour compenser cette dynamique, j'ai fait de mon mieux pour m'assurer que les relations que j'ai établies au cours de mon séjour étaient développées sincèrement sur la base des intérêts et divulgations mutuels. Je n'ai jamais fait pression sur mes pairs pour qu'ils divulguent tout ce qu'ils n'étaient pas prêts ou ne se sentaient pas à l'aise de partager avec moi. Toutes les données d'identification ont été supprimées. Je renforce ma propre recherche avec des études et des rapports académiques publiés.

D'après les données existantes et ma propre recherche, il semble y avoir énormément de discrimination contre les femmes qui expriment une sexualité hors du mariage. Je me rappelle de la première fois qu'on m'a raconté une telle expérience pendant mon séjour. C'était au cours d'un dîner avec plusieurs doctorants de science politique - un mélange d'Américains et de Tunisiens. À un moment donné, quelqu'un a abordé le sujet de ma thèse. Je commençais timidement à expliquer au groupe mon intérêt au programme de planning familial, et à l'accès perçu aux services de santé sexuelle et reproductives. Presque tout de

suite, une fille tunisienne à l'autre bout de la table, qui étudiait à Londres et que je n'avais pas rencontrée formellement, a pris la parole. Hochant sa tête, elle nous a raconté une expérience récente d'une proche amie à elle, qui s'est fait harceler par les réceptionnistes dans une clinique publique quand elle est y allée pour obtenir un avortement.

Bien que la discrimination contre les femmes 'déviantes' s'étend à plusieurs domaines de la vie, elle est la plus apparente dans les espaces de la santé sexuelle et reproductive (par exemple, les cliniques, les hôpitaux, etc.), vu que la question du comportement sexuel est la plus affichée, pour ainsi dire. Cette section fournit une gamme de récits de discrimination dans tels environnements pour démontrer le stigmatisme contre la sexualité féminine célibataire. Angel Foster, une anthropologue médicale qui a fait sa recherche doctorale à Tunis en 1998-2000,⁶⁷ a trouvé plusieurs témoignages des entretiens avec 75 femmes célibataires qui étudiaient à l'Université de Tunis qui ressemblaient à celui raconté pendant mon dîner. Une femme, Sonia, raconte l'expérience de son amie, qui a sollicité un avortement après avoir découvert que le père n'allait pas la marier :

« During my first year at university a close friend of mine became pregnant. Eight weeks into her pregnancy I went with her to get an abortion...We went to a public hospital. It was terrible. The staff were rude to her, they embarrassed and humiliated her. They talked about her condition and her marital status in front of other patients and amongst themselves. My friend was humiliated » (Foster, « Young Women's Sexuality, » 107).

Les statistiques de plusieurs études suggèrent que l'expérience de son amie n'est pas unique.⁶⁸ Selon un contre-rapport de 2010 soumis au Comité CEDAW par l'Association des

⁶⁷ Son travail sur le terrain a duré seize mois. Depuis 2000, Foster est connue pour son expertise sur les questions de santé sexuelle et reproductive dans le monde arabe.

⁶⁸ C.f. Amroussia et al., 2017 ; Zaghoulani, 2019 ; Wynn et Foster, 2017 ; Massy, 2017 ; Dimassi et al., 2016 ; Amroussia et al., 2016 ; Ilkkaracan, 2015 ; Hajri et al. 2015 ; Gerdt et al., 2015 ; El Feki, 2015 ; El Feki, 2014 ; El-Kak, 2013 ; Naili, 2012 ; Culwell et al., 2010 ; Le Bris, 2009. Malgré ce

femmes démocrates de Tunisie, les femmes en Tunisie sont victimes de nombreuses violations de leurs droits en matière de sexualité et de procréation, notamment à travers la discrimination à l'égard des femmes non mariées et les tests de virginité non souhaités (Association Tunisienne des Femmes Démocrates and Coalition).

Les vulnérables parmi les vulnérables

Les mères célibataires semblent être encore plus sévèrement punies dans ces espaces. Il est important de comprendre la signification de leur discrimination particulièrement intense. La mère célibataire tient une position unique dans le contexte de cette analyse. À l'instar des autres femmes célibataires qui utilisent les contraceptifs et l'avortement, elle transgresse l'aspect de la sexualité féminine idéale relié au mariage. Pourtant, l'enfant de la mère célibataire expose physiquement et de manière audacieuse cette transgression sexuelle, presque comme une rébellion flagrante contre le contrat social. De plus, les mères célibataires défient la formule désignant la famille moderne (n'ayant pas un mari). Et pour couronner le tout, les mères célibataires, qui sont les plus défavorisées sur le plan économique et éducatif (*Répartition des mères célibataires selon certaines caractéristiques, Tunisie 2014.* ; Le Bris) n'atteignent non plus les attentes de la femme moderne au regard de la prospérité économique et l'éducation, sans lesquels elle n'est pas équipée à élever son enfant ((Amroussia et al., « Is the doctor God to punish me ?! » ; Le Bris). Car elles défient de la plus extrême manière les normes établis par Bourguiba après l'indépendance, leur traitement social est particulièrement riche pour obtenir un aperçu de ce stigmaté.

corpus de données, quasiment toutes les études appellent au besoin d'en faire plus de recherche sur le sujet de discrimination contre les femmes dans les établissements de soins.

Deux recherches, un publié en 2009⁶⁹ et l'autre en 2017,⁷⁰ ont spécifiquement enquêté les expériences, perceptions, et sentiments des mères célibataires pendant leurs accouchements. Globalement, les témoignages de leurs interviewées sont affreux. Quoique qu'il n'existe aucune politique punitive contre les femmes célibataires dans les établissements de soins, les expériences de ces mères célibataires s'étendent de l'humiliation, aux menaces, aux insultes, et d'autres formes d'abus verbal. Plusieurs, comme Sihem, 18 ans, fait référence même à l'abus physique qui est souvent subi :

« Pendant l'accouchement, la sage-femme m'a insultée. Elle m'a dit : « T'es une merde! T'es une fille facile, une irresponsable. » [...] Elle m'a agressée avec ses mains. Pendant l'accouchement, elle m'a fait un geste pour sortir le bébé. Après, la sage-femme est revenue, mais elle m'a fait mal au niveau du ventre. Elle m'a dit : « T'es capable d'écarter les jambes pour coucher » (Sihem, citée en Le Bris, 47).

Cet abus peut inclure aussi la privation de nourriture ou de chaleur (Amroussia et al. « Is the doctor God to punished me?! »). Et quasiment toutes les femmes sondées pour ces études ont déclaré s'être senties ignorées, négligées, pas en sécurité, jugées, impuissantes et désespérées pendant leurs rendez-vous. Comme le décrit Anne Le Bris, la chercheuse principale de l'étude de 2009, cette gamme d'horreur représente « le lot quotidien des mères célibataires » (Le Bris). Un détail important à relever est que cet abus vicieux ne commence qu'après que les femmes soient identifiées comme célibataires, ou dans la langage hospitalier, comme « un

⁶⁹ Cette étude, effectuée 2006-2009 en collaboration avec l'Institut national d'études démographiques (INED), l'Office national de la famille et de la population (ONFP), organisme tunisien de recherche et de prévention en matière de santé et l'Unicef, « comporte un volet à visée compréhensive, par un détour réflexif sur les parcours, et rassemble des séries d'entretiens réalisés auprès des mères dans différents contextes » (Le Bris, 2009, 41).

⁷⁰ Cette étude, a interviewé 11 mères célibataires pour examiner les perceptions de soi et les expériences d'accouchement des mères célibataires dans les établissements de santé publics en Tunisie (Amroussia et al., 2017).

cas social » (Le Bris, 47-48). Cette désignation les dépouille littéralement et ‘figurativement’ de leur statut d’humain.⁷¹

Le harcèlement et l’abus éprouvés par les femmes célibataires cherchant des services de santé génésique ne désignent que le début du problème. Sans de nombreux cas, les prestataires de soins inventent des obstacles qui ciblent explicitement les femmes non mariées, ou refusent tout court les services ou contraceptifs aux femmes célibataires. Une étude effectuée en 2012 à Tunis, a trouvé que plus d’un quart des 85 femmes interrogées a été refusé l’avortement pour des raisons incluant leur statut celibataire et leur manque de consentement du conjoint (Gerds et al., 162). Cette pratique est apparemment très répandue parmi les agents de santé en Tunisie. Une enquête effectuée en 2002 par le Conseil national de la famille et de la population montre que les agents de santé considèrent que le consentement du conjoint est une condition préalable à la fourniture de contraceptifs aux femmes (Office National de la Famille et de la Population, *Enquête tunisienne sur la santé de famille*). En outre, une étude de 2011 sur la disponibilité et l'accès à la contraception d’urgence a révélé la politique de certaines pharmacies privées de refuser à toutes femmes célibataires les contraceptifs (Foster et al., « Availability and accessibility of emergency contraception in post-revolution Tunisia »). Ces pratiques persistent malgré l’absence justification légale.

Du cas individuel à une pratique systémique

En dépit des actions concrètes (et hautement médiatisées) de l’ONFP visant à orienter ses programmes davantage vers les populations vulnérables ces dernières années, l’exclusion

⁷¹ Les auteurs de Source 64 décrivent qu’à partir du moment où les mères sont identifiées à un « cas social », plus jamais elles ne seront appelées par leur nom ou prénom (Le Bris, 2009, 48).

des femmes célibataires persiste sur le terrain. D'après un reportage publié par l'Organisation mondiale de la santé, les services du système de soins de santé primaire, particulièrement concernant le traitement et la prise en charge des infections sexuellement transmissibles, restent principalement destinées aux femmes mariées (WHO Regional Office for the Eastern Mediterranean). L'omission des femmes non mariées devient incroyablement littérale dans une enquête menée en 2016 par la Faculté de médecine de Tunis sur 4,374 femmes tunisiennes. Les chercheurs, qui visaient à « analyser les déterminants sociaux de l'utilisation de la contraception en Tunisie » (Dimassi et al., 53), ont spécifié dans l'annonce de l'étude qu'ils ne voulaient interroger que les femmes mariées, raisonnant que « seules les femmes mariées sont concernées par les questions sur la contraception » (Dimassi et al., 54). Des exemples comme cela aident à révéler l'aspect structurel de la discrimination contre la sexualité des femmes célibataires. Actuellement, le droit tunisien ne reconnaît pas les affiliations maternelles (Massy), et les mères célibataires comme constituant des familles monoparentales. Par conséquent, elles ne bénéficient d'aucune assistance spécifique de l'État (Le Bris).

La discrimination au sein des établissements et au-delà

La discrimination ouverte contre les femmes qui défient la notion de la femme moderne' s'étend loin au-delà des espaces dénotés comme médicaux. Linda Rae Bennett énumère quelques-unes des formes subtiles de violence régulièrement dirigées contre ces femmes : la diffamation publique, le harcèlement sexuel, et l'exclusion sociale (Bennett, « Cultural Constructions of Sexuality and Gender, » 18). Il faut souligner que les victimes de cette discrimination incluent non seulement les femmes célibataires qui sont véritablement

sexuellement actives, mais aussi celles qui donnent la perception qu'elles le sont. Cette perception peut venir de tenues vestimentaires considérées comme trop légères et provocantes, du maquillage, ou du fait d'être en public avec un partenaire qui n'est pas son époux, car ces éléments représentent des symboles de l'Occident et donc de la dépravation sexuelle.⁷² Les amies tunisiennes que je me suis faites ont fait des remarques par rapport au harcèlement public, mentionnant leurs décisions parfois de porter un pantalon au lieu d'une jupe pour sortir de la maison pour éviter la discrimination inévitable.

Il convient de souligner ici un point important à propos des sphères publique et privée, et de la raison pour laquelle le comportement des femmes est particulièrement scruté dans les espaces publics. Car la femme symbolise l'intégrité et la modernité de la nation, elle doit être 'protégée.' Sous la politique moderniste de Bourguiba, la famille est devenue une partie intégrante de sa protection, car c'est au sein de la famille que la femme peut s'acquitter de ses devoirs moralistes en tant que mère et épouse. Ainsi, en quittant ses responsabilités dans la sphère privée et domestique pour participer à la sphère publique, la femme conteste l'ordre social (Lengel, 343). Comme le dit Laura Lengel, « Once women venture out into the male-dominated public sphere, they are considered open for attack, an attack against women who have not succumbed to societal norms, » telles que le harcèlement public ou les regards pesants (Lengel, 365).

Pendant mon séjour, j'ai aussi remarqué une réticence particulièrement forte des jeunes femmes célibataires à l'égard de sortir après le coucher du soleil. Laura Lengel explique que, malgré l'encouragement des femmes par l'État à entrer dans la sphère

⁷² La menace de l'Occident se voit dans un article de journal écrit dans les années après l'indépendance par un député du gouvernement qui demandait une législation visant à empêcher les femmes tunisiennes d'étudier à l'étranger. Dans l'article il explique : « We have to protect our wives, our daughters, from the bad influence of the West » (Lengel, 2000, 341).

publique, les associations historiques autour de la prostitution demeurent saillantes, qualifiant de suspectes et immorales toute femme qui entre dans la sphère publique pendant la nuit (Lengel, 342).

D'autres exemples reflètent à quel point cette discrimination peut être grave. Un proche ami français, que j'ai rencontré cet été et qui habite en Tunisie depuis trois ans, m'a divulgué quelques expériences que son ancienne copine (qui est tunisienne) avait subi quand ils étaient ensemble. J'inclus cette histoire parce qu'elle montre la sévérité réelle de la discrimination dont on parle. Une fois pendant l'été, mon ami (qui est blanc) et sa copine sont partis avec un autre couple tunisien pour un week-end pour faire du camping. En route, leur voiture a été arrêté par la police, et les quatre se sont faits interrogés. En voyant une jeune tunisienne avec un homme blanc,⁷³ le policier a fait sortir la copine de la voiture, et l'a agressée sexuellement devant tout le monde, menaçant d'appeler sa famille si quelqu'un sortait de la voiture. Personne n'a bougé, sachant que la relation entre mon ami et sa copine devait rester un secret; le père de la femme était extrêmement violent et stricte et donc, la nouvelle d'une telle transgression finirait très probablement par sa mort. Après avoir profité d'elle, le policier est parti, laissant le groupe libre de partir.

Cet exemple démontre la persistance de la violence dans la société tunisienne (surtout aux mains des policiers)⁷⁴ associée aux comportements sexuels illicites. En plus, il aborde la

⁷³ Jusqu'en septembre 2017, il était interdit aux femmes tunisiennes d'épouser des non-musulmans. Il demeure un stigmatisme très fort dans la société contre les femmes tunisiennes qui s'associent avec des étrangers.

⁷⁴ L'article de 2015, « The Arab Bed Spring? Sexual rights in troubled times across the Middle East and North Africa, » explique la forte prévalence de ces récits de ces régulations oppressives (El Feki, 35). Un exemple largement connu est celle de Meriem Ben Mohamed, une femme de 27 ans qui s'est fait violée par quatre policiers lors qu'ils l'ont trouvée avec son fiancé (« Tunisia Policemen Jailed for Rape », 2014). L'été dernier, j'ai vu plusieurs films tunisiens qui abordent ce genre de violence : *À Peine J'ouvre les Yeux* (2015) et *Beauty and the Dogs (Aala Kaf Ifrit)* (2018).

répercussion extrêmement réelle et grave qui peut venir de la famille de ces femmes 'déviantes.' Plusieurs études reflètent le fait que les femmes sexuellement actives non mariées, surtout les mères célibataires, sont souvent punies par leurs familles, quoique par des moyens moins extrêmes que ceux craints dans la situation au-dessus. La plupart des mères célibataires sondées dans les études susmentionnées ont raconté que dès qu'elles sont devenues mère, elles ont été rejetées par leurs familles et leurs communautés, qu'on leur a interdites l'accès à leurs maisons si elles n'ont pas abandonné leur enfant, et qu'elles ont été forcées à quitter leur village (Massy ; Amroussia et al. ; Le Bris). Il est intéressant de noter comment la famille incarne l'État moderne. La participation de la femme à l'institution de la famille (c'est-à-dire, son engagement de rester vierge jusqu'au mariage, de se marier, de reproduire, et de s'occuper de ses enfants) est intrinsèquement liée à la modernité tunisienne ; de cette manière, la famille est un mécanisme de l'État qui avance ses projets de modernité. Et, en tant que ce mécanisme, la famille est aussi responsable pour punir ceux qui sortent de l'ordre social. En effet, Laura Lengel affirme que les femmes qui résistent aux normes sociales ont souvent le rejet le plus profond dans les espaces domestiques et la structure familiale (Le Bris, 342). J'ai rencontré trois femmes cet été qui, j'ai appris qu'elles avaient pratiqué une mode de vie (sexuellement et généralement) d'après mon avis, qui était très libérée et très ouverte. Quoiqu'elles ne m'aient jamais en parlé du lien explicitement, j'ai appris que toutes les trois viennent des régions au sud de la Tunisie (là où les coutumes sont les plus conservatrices), et qu'aucune d'entre-elles retournent voir leurs familles...

Enfin, malgré les nombreux indices de progrès et d'ouverture à la sexualité des femmes non mariées mis en place par l'ONFP, il reste beaucoup de discrimination dans la société contre les femmes qui montrent une sexualité hors mariage. Comme indiqué au-

dessus, la discrimination représente une des plusieurs manifestations de la stigmatisation.

Dans la prochaine section, on révisé les autres incarnations, comme les règles non-écrites de la société, les tabous, et les croyances et actions des gens, qui exposent de nouveaux aperçus sur ce stigmaté.

En révisant les aspects énumérés, trois thèmes ont été soulevés à travers cette recherche. Chaque thème offre un point d'entrée unique pour étudier le stigmaté existant contre les femmes qui transgressent leur 'rôle moderne,' surtout à l'égard de leur sexualité. D'abord, il y a le thème de tout ce qui est caché : les non dits et non discutés; les non vus, et les désirs ou tentatives de dissimuler toute démonstration d'une sexualité active (de la part des femmes célibataires). Ensuite, il y a la valorisation de la virginité pré-maritale, encore saillante dans la conscience collective tunisienne. Et, pour conclure, il y a l'accord que la figure de la mère célibataire signifie le pire des destins.

Le tabou et la confidentialité

La première manifestation de ce stigmaté, et la plus répandue, est l'existence d'un tabou concernant la sexualité féminine pré-maritale — qui oblige à l'invisibilité de toute expression de la sexualité féminine célibataire. *Le Verrou* un documentaire de 2016 sur le rituel du *tasfih*, fournit un bon exemple des façons par lesquelles ce tabou s'exprime dans les vies des femmes contemporaines. Lorsqu'on lui a demandé de sa nuit de noces, Mabrouka, une femme qui a subi le *tasfih*, divulgue sa surprise dès qu'elle se s'est rendue compte des activités sexuelles qui étaient attendues d'elle. Elle explique (en tunisien), « c'est une honte pour nous, » faisant référence à la raison pour laquelle le sexe, et tout ce qui est relié à la sexualité, ne se discute pas parmi les femmes non-mariées. D'autres exemples de ce silence

apparaissent à travers les études: l'absence de conversation après la mort d'une étudiante célibataire qui a tenté de pratiquer un avortement elle-même⁷⁵ ; le manque de conversation sur l'avortement en dehors des établissements de soins (Hajri et al.) ; et le manque d'informations accessibles sur la santé sexuelle (qui entraîne des problèmes de désinformation et donc plus de vulnérabilité au stigmaté.)⁷⁶

Car ce tabou est bien en place, les femmes célibataires se sentent obligées de cacher tout signe de leur sexualité — sinon, elles se trouveraient victimes de la réprimande sociale. J'ai remarqué cette attitude tout au long de mon séjour. Le jour où je suis arrivée, ma petite soeur d'accueil m'a amenée autour du quartier pour m'aider à m'orienter. Quand on s'est approché d'un point du vue au bord d'une falaise, elle m'a expliqué, pour me mettre au parfum, que c'était un des lieux 'pour les couples.' J'ai vite compris que toute manifestation publique d'affection était strictement interdite, rendant les petits coins ombragés à côté de la plage des espaces idéaux pour les couples.

Quelques semaines plus tard, j'ai rencontré un couple fiancé (dont la femme était tunisienne et l'homme était français) qui m'a invitée chez eux pour le midi. Dans le taxi, essayant de faire de la conversation, je leur ai demandé depuis combien de temps ils habitent

⁷⁵ Une des interviewées inclus dans l'enquête de Foster décrit la mort de Fatma, une résidente d'un couloir universitaire. Etant tombée enceinte, elle s'est trouvée incapable d'assumer les taux d'une clinique privée, mais réticente à aller à une clinique publique par peur d'être reconnue. Donc, elle a essayé d'avorter son enfant elle-même dans sa chambre. Après sa mort, l'interviewée explique que personne ne l'a discutée dans le résidence (Foster, 2002, 108).

⁷⁶ Une étude de 2017 qui a sondé 127 stagiaires en médecine, a trouvé que à cause de ce manque d'informations, les sources de connaissance les plus communs à propos de la santé sexuelle sont: les amis (81%), l'internet (77%), et les films/séries (68%) (Mâalej et al., 2018). Foster remarque que ces canaux entraînent facilement la mésinformation, qui ouvre le champ au stigmaté. Par exemple, parmi les 75 femmes avec qui elle a parlé, 60% ont cru que les femmes célibataires n'étaient pas permises d'obtenir de contraceptifs, et ne pouvaient pas correctement décrire le fonctionnement d'au moins une forme de contraception. De plus, cette mésinformation apporte des conséquences graves pour la santé sexuelle des étudiants. Pendant que 85% de ses interviewées ont déclaré que de nombreuses étudiantes sont seulement actives, 45% ont dit que peu ou pas de personnes utilisent les contraceptifs (Foster, 2002).

dans l'appartement. Je me suis rendue compte de mon erreur instantanément; les deux sont soudainement devenus ébranlés, et ont vite passé à un autre sujet. Après qu'on soit tous descendus du taxi, ils m'ont expliqué le risque qu'ils couraient si le chauffeur de taxi avait été policier; malgré l'ambiguïté juridique à l'égard de la cohabitation entre les non-mariés, c'est toujours considéré interdit, et punissable, dans la société.⁷⁷ Donc, j'ai appris qu'ils font beaucoup d'effort pour se cacher, surtout dans les espaces publics. Cet incident rappelle que la cohabitation pré-maritale signale des rapports sexuels pré-maritales, et donc est stigmatisée.

De la même manière, beaucoup de mes amies tunisiennes, et mes soeurs d'accueil (qui avaient à peu près mon âge), m'ont indiqué qu'elles ne se sentaient pas confortables de porter certains vêtements, surtout le soir, bien qu'elles m'aient toutes aussi assuré que je ne devrais pas avoir honte de porter ces mêmes vêtements. Par exemple, bien que ma grande soeur m'ait dit que le bikini est complètement « permis » à la plage, elle ne l'a jamais porté, expliquant qu'elle ne se sentait pas à l'aise avec les regards d'autres. En allant à la plage tout l'été, je me suis rendue compte que c'était principalement des occidentales comme moi qui

⁷⁷ C.f. Voorhoeve, 2018. L'approche tunisienne en matière d'enregistrement du mariage est plus radicale que dans d'autres pays de la région: le Code du Statut Personnel de 1957 prévoit que le mariage doit être contracté soit dans une municipalité devant un fonctionnaire, soit ailleurs en présence de deux notaires nommés par l'État. Si un couple participe au mariage non enregistré, le Code le punit de trois mois de prison et leur mariage est considéré comme nul (cela enfreint la loi et les traditions religieuses lorsque les mariages ont lieu en dehors de l'autorité de l'État). Malgré cette nouvelle restriction envers la légitimité du mariage, il n'existe pas de loi claire punissant les relations sexuelles hors mariage ou la cohabitation hors mariage. Le Code pénal tunisien, datant de 1913 et toujours en place, ne punit pas les relations extraconjugales, sauf dans des circonstances particulières (viol, prostitution, adultère et homosexualité). Ainsi, le silence autour du sexe extra-maritale et de la cohabitation avant la consommation conjugale (*'urs*) crée un large fossé entre la loi de l'État et les normes sociales. Socialement, la cohabitation n'est autorisée qu'après la consommation conjugale (*'urs*). Cette norme est non seulement produite et respectée par la société, mais également par le système juridique. Il y a eu de nombreux cas où un couple qui a été trouvé cohabitant avant le *'urs*, a été légalement réprimandé ou emprisonné, alors même que l'acte n'enfreint techniquement aucune norme législative.

les portaient. Ces exemples montrent bien la pression mise sur les tunisiennes, surtout celles qui sont jeunes et célibataires, d'occulter tout signe de sensualité ou sexualité. Dans le documentaire *Le Verrou*, Houda, une jeune femme, articule la honte qu'elle associe avec être femme en Tunisie, et les actions que cette honte suscite : « Il y a trop de filles qui ont une sexualité, mais elles font tout pour cacher qu'elles ont une sexualité, par peur, par pudeur...je pense que c'est un héritage social - la honte que tu es une femme, que tu as des seins. » Il est révélateur que Houda ne montre pas son visage à la caméra jusqu'à sa nuit de noces, quand elle se sent capable de finalement s'exprimer librement (Chaïbi et Poté).⁷⁸

Ce besoin de préserver la confidentialité se voit aussi dans les domaines de la santé sexuelle et reproductive. Dans une enquête examinant le potentiel succès de l'avortement médical, de nombreuses femmes non mariées ont rapporté qu'elles le préféreraient plutôt que l'avortement chirurgicale à cause de sa discrétion (Blum et al). A tous les niveaux - à travers les études consultés et mes propres expériences - les femmes tunisiennes sont beaucoup plus enclines à partager l'expérience sexuelle d'une amie que leur expérience personnelle (El Feki, « The Arab Bed Spring? », 40). Et cette peur de se faire attraper mène les femmes célibataires, parfois, à l'abstinence. D'après une étude de 2010 qui sondait 1,200 jeunes célibataires âgés de 15 à 24 ans (Ben Abdalla), les femmes célibataires sont considérablement moins actives sexuellement que leurs pairs masculins,⁷⁹ quoique cela peut

⁷⁸ Dans le documentaire, à sa nuit des noces, elle dit au caméra : « Maintenant j'accept d'être reconnue...en tout cas maintenant je suis mariée. Y a pas avoir honte, en tout cas. C'est mon corps. » Cela montre bien que le statut 'célibataire' d'une femme tunisienne vient avec un ensemble de règles par rapport à l'expression et la sexualité (Chaïbi et Poté, 2016).

⁷⁹ 70% des hommes ont déclaré que leurs amis avaient des relations sexuelles hors mariage (la majorité ayant plusieurs partenaires), tandis que seulement 10 à 15% des femmes ont déclaré la même chose (Ben Abdalla, 2010). Pourtant, quand on a abordé ce sujet avec mes soeurs d'accueil, elles m'ont expliqué que la raison pour laquelle elles ne font pas d'activités sexuelles est surtout logistique ! Il y a peu de jeunes adultes qui ne vivent pas avec leurs parents.

être un exemple de sous-reportage de la part des filles, à cause justement de la stigmatisation. Dans l'ensemble, ces tabous et ces invisibilités autour de la sexualité féminine célibataire continuent à se faire sentir dans la société tunisienne, signalant un stigmate toujours très vivant.

La valeur de la virginité pré-maritale

Le deuxième thème qui ressort de ma recherche est la valorisation constante de la virginité avant mariage, et la croyance correspondante que le fait d'avoir des relations sexuelles pré-maritales est extrêmement honteux et déshonorant. Quand Angel Foster a interviewé les étudiantes à l'université de Tunis en 2000 sur la question du rapport sexuel avant le mariage, 40% l'ont strictement découragé, 45% l'ont permis seulement si le couple allait certainement se marier, et 15% l'ont permis, en qualifiant qu'il faut quand même garder l'hymen intact (Foster, « Young Women's Sexuality »). L'accent mis sur l'hymen est commun; un rapport de 2004 a trouvé qu'une bonne partie des femmes non mariées choisissent l'avortement médicalisé plutôt que chirurgical pour qu'elles puissent garder leur statut de femme vierge (Blum et al.). Dans d'autres rapports, le non respect de cette règle est décrit comme la fin de vie d'une femme.⁸⁰ Il semble que ces exemples reflètent fidèlement l'attitude sociale en Tunisie aujourd'hui ; selon une enquête de 2013 effectuée par le Pew Research Centre, plus que 89% des tunisiens considèrent le sexe pré-maritale être moralement répréhensible et inacceptable (Massy).

⁸⁰ Un médecin qui pratique la réparation de l'hymen a expliqué à Foster qu'il le faisait parce qu'il ne pensait pas que la vie d'une fille devait être «ruinée» à cause d'une aventure (Foster, 2002, 104). Dans *Le Verrou*, une mère explique que si jamais sa fille a perdu sa virginité avant mariage, toute sa vie serait 'détruite,' et elle n'aurait rien.

La mère célibataire : cauchemar et paria

Comme cela a été discuté plus haut, les mères célibataires défient de la plus extrême manière les moeurs sociales en Tunisie, et donc sont les victimes de la pire discrimination. Comme Anne Le Bris le dit : « Les mères célibataires, évoluant hors des cadres moraux et des prescriptions normatives de la famille en Tunisie, sont condamnées presque unanimement par l'ensemble du corps social mais aussi politique » (Le Bris, 56). On peut localiser ce stigmatisme dans les stéréotypes liés à la mère célibataire, ainsi que les croyances exprimées par les femmes tunisiennes sur la mère célibataire. Globalement, la conclusion collective est qu'il n'y a rien de pire que d'être une mère célibataire. Elles sont perçues comme inhumaines, hors du social, et sans contrôle de leurs pulsions sexuelles, et décrites par leurs familles, le personnel médical, et les médias comme « pathologique, » « criminelle, » « irresponsable, » « ignorante, » « sans moral, » « prostituée, » et « mauvaise » (Le Bris, Amroussi et al.). Ces croyances sont si profondément ancrées dans la conscience collective que même les mères célibataires elles-mêmes les partagent. Nombreuses d'entre-elles évitent les rares ressources dédiées à cette population⁸¹ par peur d'être y associées (Le Bris).⁸²

Avec un stigmatisme si violent, il devient compréhensible que tant de femmes célibataires croient qu'il faut éviter ce statut,⁸³ que les femmes célibataires qui tombent

⁸¹ AMAL est le ressource primaire pour cette population, qui leur offre des logements et d'autres services sociaux.

⁸² Certaines de ces mères sondées *insistent* sur le fait qu'elles ne sont pas « comme » les autres mères célibataires; elles marquent une distanciation entre leur propre expérience et celle qui est véhiculée dans les représentations afin de se démarquer, que ce soit par leur âge, par le contexte de leurs relations avec le partenaire ou par leur attitude à l'égard de l'enfant (Le Bris, 2009, 45).

⁸³ Parmi les 75 femmes interviewées par Foster, au sujet de la grossesse prémaritale, 70% ont estimé que cette grossesse devrait être avorter en toutes les circonstance (Foster, 2002). Selon une autre étude qui ramassait les expériences des femmes refusées l'avortement, toutes les (quatre) femme qui s'identifient comme non-mariées ont dit que leur statut de relation a fortement contribué à leur désir pour un avortement (Hajri et al., 2015)

enceinte le dénie (Le Bris) ou abandonnent leurs enfants,⁸⁴ et que les mères célibataires qui décident de garder leur enfant décrivent souvent ce choix comme la plus grosse faute ou regret de leur vie (Hajri et. al. ; Amroussia et al.).

Facteurs aggravants : économiques, politiques, éducatifs, et émotifs

Il est important de reconnaître les facteurs qui fortifient cette stigmatisation et la discrimination décrites jusqu'à ici. Les stigmates sont généralement perpétués par les systèmes d'accès inégal au pouvoir et aux ressources (Le Bris ; Petchesky). Statistiquement, comme dans la plupart des pays à travers le monde, les femmes célibataires tunisiennes occupent un statut social défavorisé, au niveau de l'économie, des politiques,⁸⁵ de l'éducation, et de l'emploi. Ainsi, elles sont les plus vulnérables pas seulement à la violence et au manque de réseaux de soutien social, mais aussi à la pauvreté et au chômage. D'abord, ces aspects réduisent leur capacité à bénéficier de services de santé sexuelle et reproductive, diminuant leur visibilité et augmentant la stigmatisation. Par exemple, le faible statut économique d'une femme l'empêche de se rendre dans une clinique privée où les temps d'attente seront plus courts et le harcèlement moins intense. Cependant, sa mobilité temporelle limitée (car une femme seule est très découragée de se déplacer le soir) rend difficile la prise d'un rendez-vous dans les hôpitaux publics ou de revenir pour un suivi, comme l'exigent de nombreuses procédures. En plus, si elle est la seule qui subvient aux besoins de sa famille (comme c'est le cas avec la plupart des mères célibataires), elle ne peut se permettre de prendre un jour de

⁸⁴ Jusqu'en 1998, nombreuses mères célibataires ont abandonné leurs enfants aux agences d'adoption pour éviter la honte d'un « enfant du péché » dans leur famille. D'autres ont essayé de s'enfuir dès l'accouchement terminé, laissant le nourrisson sur place (Le Bris, 2009).

⁸⁵ Le Code du Statut Personnel ne fournit aucune reconnaissance des besoins particuliers des mères célibataires, et ne leur accorde aucun droit.

congé, qui pourrait risquer la perte de son emploi, afin d'obtenir un rendez-vous médical. Si elle arrive à avoir un rendez-vous, le manque de soutien émotionnel et psychologique⁸⁶ dans sa vie rendra plus difficile le processus de gérer les effets secondaires potentiels des médicaments ou de se remettre des procédures sérieuses (Blum et al.). Et l'on ne tient pas compte de la réticence déjà ressentie par les femmes et mères célibataires, qui s'attendent à ce que les agents de soin les maltraitent, et qui ont peur d'être exposées. En gros, il existe un éventail de facteurs qui se liguent pour rendre difficile l'accès des femmes célibataires aux services de santé liés à la contraception, et qui donc contribuent à renforcer le stigmatisme et la discrimination éprouvés par les femmes célibataires.

La position actuelle de la femme tunisienne : de plus en plus polarisée

La responsabilité d'illustrer la modernité de la nation laisse la femme tunisienne dans une position difficile, déchirée entre les attentes d'incarner la moralité ainsi que de profiter de ses droits acquis, de son accès à la sphère publique, et des technologies reproductives.⁸⁷ Ces attentes souvent contradictoires sont internalisées par la société, rendant la femme, comme on vient de voir, vulnérable à la stigmatisation et à la discrimination. Alors qu'est-ce qu'elle peut faire ? Quel est son choix, étant, dans les mots de Houda, « torn between society, religion, what she wants to be, and what she's ready to be » (Chaïbi et Poté). Cette section

⁸⁶ D'après la recherche de Foster, il n'existe guère de services de thérapie pour les jeunes femmes à l'université (Foster, 2002).

⁸⁷ Certains historiens attribuent cette position contradictoire au début de vingtième siècle. À partir de 1900, de nombreuses personnes au sein de l'administration coloniale française ont attribué aux femmes tunisiennes un rôle clé dans la réalisation de leur mission « civilisatrice ». Dans le même temps, les nationalistes émergents, les Jeunes tunisiens, ont également placé les femmes au centre de leur programme de réformes. Ensemble, ces deux mouvements ont placé les femmes tunisiennes dans une position contradictoire: pour les Français, elles devaient être l'instrument de la modernisation et de l'assimilation culturelle; pour les nationalistes tunisiens, ils étaient des symboles de l'authenticité culturelle arabe (Lengel, 2000, 338).

examine de plus près le fardeau inéluctable que subit les femmes tunisiennes, en se frayant un chemin à travers les contradictions de la modernité.

Pendant son travail sur le terrain, l'anthropologue Kimberly Mills a demandé à nombreuses femmes tunisiennes leur définition de « être tunisienne » dans la société actuelle. Elle raconte que la plupart des femmes avec qui elle a parlé ont eu une critique sophistiquée de leur « situation postcoloniale, » en expliquant qu'elles se sentaient déchirée entre le *suri* et le *arbi*, et que leurs vies se situaient quelque part au milieu du continuum (Mills, 78). Les entretiens ont tous démontré un effort clair de ne pas trop s'approcher d'un extrême ou de l'autre, car les deux sont socialement déviants. Une femme exceptionnellement *arbi* serait considérée comme une victime soumise, défiant l'image de la femme libérée et moderne, alors qu'une femme exceptionnellement *suri* serait considérée comme indécente, défiant l'image d'une femme morale (Mills, 78). Mills appelle cet effort de trouver une équilibre, « the double burden, » faisant référence au fardeaux physiques, affectifs, et sociaux d'être constamment dans la poursuite de réaliser le rôle d'une « femme moderne » (Mills, 89).

Pourtant, le processus pour réussir en tant que « femme moderne » en Tunisie n'est pas évident. Il est rempli de messages contradictoires. La femme est encouragée de vivre pleinement la liberté qui lui est accordée plus que d'autres femmes arabes — de porter ce qu'elle veut et de se déplacer où elle veut. Mais, elle risque d'être harcelée et jugée si elle s'habille trop légèrement ou si elle sort le soir. La valeur de la femme demeure très liée à sa fécondité, mais l'État l'encourage d'avoir moins d'enfants, et l'habilité de le faire avec de plus en plus d'accès aux contraceptifs et à l'avortement (Mills, 73). Elle est poussée à poursuivre une éducation⁸⁸ et, plus tard, une carrière, car elles sont les marques du progrès

⁸⁸ Il y a même une campagne éducative lancée par l'État d'informer les parents qui habitent dans les régions rurales que les universités publiques prendront bien soin de leur filles (Mills, 2007, 85).

social et d'égalité des sexes. Pourtant, l'éducation supérieure signale les relations sexuelles prémaritales, donc les gens spéculent quant au caractère de la femme qui étudie à l'université.⁸⁹ Néanmoins, une éducation et une carrière l'aident aussi à attirer un mari, car les hommes désirent que leur femme travaille pour faciliter la stabilité financière, et qu'elle soit éduquée dans l'intérêt de leurs enfants (Mills, 82). Mais, si elle consacre trop de temps à son éducation et à sa carrière elle risque de devenir trop vieille pour le marché matrimonial (Mills, 87). Si la femme tunisienne est capable de tout faire — obtenir une éducation, se marier, avoir des enfants, et lancer une carrière — elle ne devrait pas s'attendre à garder son travail ; il n'existe guère de services de garde d'enfants (Mansuy et Werquin, 18), et les femmes, particulièrement les femmes mariées, sont très discriminées dans le marché du travail (Mansuy et Werquin, 20-23). En outre, autant qu'un homme désire une épouse qui travaille, il lui en veut de prendre les emplois limités, et préfère qu'elle se dédie à élever leurs enfants. Et, cette matrice ne tient même pas compte des circonstances économiques et régionaux qui infligent leurs propres difficultés et attentes, ainsi que les ambitions, désirs, et besoins personnels qui varient tous d'une femme à une autre. Globalement, réussir en tant qu'une femme moderne en Tunisie entraîne d'énormes coûts économiques, sociaux et psychologiques.

Il est important de souligner ces messages contradictoires, parce qu'actuellement, les femmes tunisiennes reçoivent une éducation davantage et assument de plus en plus de postes de pouvoir au sein de la société. Par le fait, elles s'écartent davantage de leurs obligations à la moralité, et ainsi courent le risque de discrimination, de honte, et de tous les autres

⁸⁹ Car les universités offrent à la plupart des étudiantes la première opportunité d'habiter indépendamment de leurs familles, les familles et les communautés surtout rurales craignent que les leurs filles sortiront ou même coucheront avec les garçons, ce qui détruirait leurs réputations (Mills, 2007, 84).

symptômes de ce stigmaté élucidés ci-dessus. Cette tension ne va qu'augmenter dans les années suivantes, ce qui n'augure rien de bon pour les femmes tunisiennes en tant que les victimes potentielles de cette stigmatisation.

Conclusion

Après l'indépendance en 1956, Bourguiba a lancé un programme de modernisation, qui a été façonné non seulement par les valeurs souvent attribuées à l'Occident, à savoir, la prospérité économique, la planification familiale, l'éducation, et l'égalité des sexes; mais aussi par les valeurs culturelles et religieuses autour de la sexualité des femmes et de son rôle dans la famille. Sa vision de la modernité reposait essentiellement sur les épaules des femmes; depuis l'indépendance, c'est elles qui portent le fardeau et la responsabilité de vivre et de démontrer au monde entier le progrès de la Tunisie — elles, la preuve que la femme tunisienne est aussi libérée que la femme occidentale, mais qu'en plus, elle entretient sa dignité en obéissant aux traditions (virginité pré-maritale et reproduction au sein du mariage). Aujourd'hui, cette conception spécifiquement tunisienne de la modernité laisse la femme tunisienne dans une position qui devient de plus en plus intenable et vulnérable à la stigmatisation, à mesure qu'elle participe de plus en plus dans le marché du travail, et qu'elle est munie par l'État de reporter le mariage sans reporter les relations sexuelles.

Pourtant, la stigmatisation que subissent les femmes célibataires tunisiennes n'est guère abordée ou discutée par la plupart des chercheurs travaillant sur la Tunisie. Cette omission n'est pas pour rien. Après avoir acquis autant de droits et d'accès aux services de santé sexuelle et reproductive après l'indépendance, la question de la santé sexuelle et reproductive⁹⁰ à été plus ou moins 'réglée,' considérée comme acquis. Angel Foster utilise

⁹⁰ Le Fonds des Nations Unies pour la Population (UNFPA) définit la santé sexuelle et reproductive comme : « un État de bien-être total sur le plan physique, mental et social, relativement à tous les aspects du système reproductif. » La définition inclut le pouvoir de profiter d'une vie sexuelle satisfaisante et sûre, et de décider si, quand et comment elle veut se reproduire. Cette autonomie est permise par l'accès à des informations exactes et à la méthode de contraception sûre, efficace, abordable et acceptable de leur choix (UNFPA, 2019).

l'exemple de l'introduction sans heurt de la pilule du lendemain⁹¹ pour démontrer que l'utilisation des services de santé sexuelle et reproductives est devenue »dépolitisée « dans la société tunisienne (Foster, « Tunisia: A Global Leader in Reproductive Health and Rights, »154). Cette mentalité persiste aujourd'hui; pendant la révolution de Jasmin, les jeunes femmes activistes qui y ont participé n'ont pas soulevé la question de leur accès à la pilule ou leur pouvoir sur leurs vies sexuelles, mais plutôt la question de leur représentation politique et économique. L'impression reste que car l'accès aux services de santé sexuelle et reproductive est une donnée, il n'y a guère de raison pour focaliser l'attention sur les questions de sexualité, d'autonomie corporelle, ou de normes sociales autour du mariage.

Cependant, la nécessité de soulever et d'interroger cette stigmatisation n'a jamais été aussi pertinente. La population de femmes célibataires, qui sont les victimes de ce stigmate, est la plus élevée qu'elle ait jamais été dans l'histoire de la Tunisie. Selon le dernier rapport publié par l'ONFP en décembre 2017, le nombre de femmes célibataires est passé à plus de 2,25 millions, sur un total de 4,9 millions de femmes dans le pays — ayant augmenté de 999,000 en 1994. Selon une étude internationale réalisée en décembre 2018, la Tunisie se classe au quatrième rang dans le monde arabe et au premier rang en Afrique du Nord pour le pourcentage de femmes célibataires (« Tunisia Women Call for Polygamy »). Ces statistiques suggèrent que cette population ne va qu'augmenter dans les années suivantes.

Comme on a vu à travers les plusieurs témoignages de nos études, il y a des conséquences nuisibles d'être stigmatisée ou discriminée. Les femmes célibataires d'aujourd'hui — qui se trouvent obligée de naviguer une gamme d'attentes opposées, leurs

⁹¹ En effet, l'introduction des avortements médicamenteux et la pilule du lendemain était harmonieuse et largement acceptée, contrairement à la plupart d'autres pays qui l'ont fait, ou il y a eu beaucoup de fanfares, commentaires, et polémique du public (Foster, 2012 ; Foster 2017).

propres désirs, le potentiel de discrimination ouverte et subtile, et des pénuries de services ou d'informations — éprouvent des taux beaucoup plus élevés de dépression, d'anxiété, de peur (Foster, « Young Women's Sexuality »), de solitude, d'isolement (Le Bris), et même la haine de soi (Amroussi et. al.).

Cette tendance sociale d'une population croissante de femmes célibataires se déroule grâce à de nombreuses raisons. D'abord, tout simplement, les femmes tunisiennes se marient plus tard. La Tunisie est l'un des pays où le taux de réticence au mariage est le plus élevé, avec des chiffres de 60% (middle east monitor). L'âge moyen du premier mariage chez les femmes a constamment augmenté dans les dernières décennies,⁹² et a dépassé de 29 ans en 2015 (DeJong et al.). L'anthropologue Kimberly Mills écrit qu'en Tunisie, depuis l'indépendance, l'âge après lequel il devient difficile pour une fille de se marier a augmenté du milieu des années 20 au début des années 30. Après trente-quatre ou trente-cinq ans, une fille sera condamnée à rester vieille fille, qui, à l'instar de l'infertilité, est une terrible tragédie pour les femmes tunisiennes (Mills, 87) ; une fille ne peut devenir femme tant qu'elle n'est pas mariée.⁹³ L'apparence de cette population de « spinsters » est si dramatique dans la société qu'un groupe de femmes tunisiennes a protesté pour la légalisation de la polygamie en janvier 2019, estimant que cela ouvrirait la porte aux femmes non mariées (qui avaient manqué leur occasion) de se marier (« Tunisia Women Call for Polygamy »).

Les politologues attribuent ce retard à la quantité de réformes juridiques féministes, à la tendance croissante de migration rurale-urbaine (Mansuy et Werquin, 11), et à l'accès

⁹² En 1972, l'âge moyen du mariage a été 20 chez les femmes et 27 chez les hommes. En 2002, l'âge moyen a augmenté à 29 et 32, respectivement (Gueddana, 2002).

⁹³ C.f. (Delaney, 1995 ; Inhorn, 1996 ; Inhorn, 1997).

élevé des femmes à l'éducation (et aux emplois, quoique dans une moindre mesure.)⁹⁴ En 2003, les filles constituaient la majorité des étudiants universitaires en Tunisie (Lockheed et Mete) et entre 2006 et 2013, le nombre d'étudiantes diplômées de l'université a presque doublé par rapport à celui des hommes (Institut National de la Statistique). Car elles sont plus capables de se focaliser sur leur éducation et leurs carrières, les tunisiennes reportent le mariage.

De plus, le mariage devient inaccessible pour des raisons financières. Le mariage est devenu une proposition coûteuse dans l'économie de plus en plus consumériste, mais la tradition et la religion imposent toujours aux hommes et à leurs familles de couvrir les coûts du mariage. Pourtant, la crise économique en Tunisie a créé des taux élevés de chômage (à cinquante pour cent à peu près) parmi les jeunes diplômés et les jeunes adultes.⁹⁵ Cela présente des difficultés pour les jeunes hommes cherchant à établir une stabilité financière, ce qui signifie qu'ils doivent attendre avant de se marier (El Feki, « The Arab Bed Spring, » 40).

Le report du mariage ne correspond pas nécessairement, comme on l'a vu, à une abstinence sexuelle. Dans les entretiens de Foster avec les étudiantes universitaires, 85% des femmes lui ont affirmé que nombreuses étudiantes sont sexuellement actives (Foster « Young

⁹⁴ Rim Belhaj, de la part de Banque Mondiale, fournit quelques statistiques actuelles de la participation des femmes dans certains domaines de travail. Par exemple, elle représentent 34% des juges, 31% des avocats, 42% de la profession médicale, 72% des pharmaciens, 34% des journalistes, 51% des instructeurs en éducation de base, 40% des professeurs d'université, 16,7% dans le secteur de l'agriculture et de la pêche, 26,4% dans le secteur des industries manufacturières, et 46,9% dans le secteur du commerce et des services (Belhaj, 2010).

⁹⁵ Selon un rapport publié en 2015 par le Bureau international du Travail : « The global jobs crisis has exacerbated the vulnerability of young people in terms of: (i) higher unemployment, (ii) lower quality jobs for those who find work, (iii) greater labour market inequalities among different groups of young people, (iv) longer and more insecure school-to-work transitions, and (v) increased detachment from the labour market. » (source 6 page 1). Les nouveaux venus sur le marché du travail ont passé 47,5% de leur temps au chômage (46% des hommes, 51% des femmes) (Mansuy et Werquin, 2015, 13).

Women's Sexuality »). C'est certain que les universités offrent plus de liberté et de mobilité aux femmes — surtout celles qui ont migré vers centres urbains — pour gérer leurs mouvements et leurs relations sans rapporter à leurs familles.

Alors, quoi faire ? Le rôle conféré aux femmes dans la société moderne les pousse à différer leur mariage et l'État leur fournit les outils et les espaces nécessaires pour avoir des relations sexuelles avant le mariage, tout en veillant à ce qu'elles soient stigmatisées largement et parfois violemment pour ce comportement.

Je crois que la réponse ne réside pas dans les actions de l'État. Ce cadre idéologique présente dans une certaine manière que la femme tunisienne est une victime, subie à une modernité contradictoire qui la condamne à une vie remplie de choix difficiles et d'un fardeau inévitable. Pourtant, la femme tunisienne n'est pas impuissante, et elle n'est pas obligée d'attendre à ce que l'État la libère, ou à ce que la société change les normes par rapport au comportement correct des femmes. Surtout maintenant, dans les années après la révolution de Jasmin, une liberté d'expression croissante et une activité augmentante de la société civile ouvrent la voie à défier les tabous sexuels et les normes de genre.

Cette fenêtre d'opportunité s'est davantage élargie par l'arrivée des nouvelles technologies reproductives dans la société. Les savants Brown, Foster et Wynn décrivent le potentiel des technologies reproductives pour remédier aux inégalités de pouvoir dans la société, et pour reconfigurer les relations de parenté, les mœurs sexuelles et les rôles de genre (Wynn et Foster, 15 ; Brown, « Individual, Community, Religion, State, » 136). Par exemple, certaines formes de contraception et d'avortement facilitent des comportements non normatifs, en permettant aux femmes de séparer leur sexualité de la procréation, ou de dissimuler leur activité sexuelle. Cela permet la subversion des normes sociales existantes

concernant la sexualité des femmes et l'établissement de nouvelles normes et possibilités à l'égard de rôles de genre (Wynn et Foster). Ce genre de subversion et de reconfiguration est bien montré dans le film de 1994, *Silences of the Palace* (Tlatli). Situé dans les années après l'indépendance, il raconte l'histoire d'Alia, une jeune femme de 25 ans, qui a été rendu orpheline sans connaître son père. Sans père, Alia n'avait pas nom de famille, et pour cette raison, son ami refuse de l'épouser. Dans le film, on apprend qu'Alia a profité de l'accès aux avortements pour éviter le destin d'être une mère célibataire. Pourtant, par la fin du film, Alia est prête à forger son propre chemin, et elle choisit de garder son enfant sans savoir si son ami demeurera dans sa vie. Les technologies reproductives donnent aux femmes plus de choix et d'autonomie dans leur vies, et les habilent à remettre en cause les fondements de la société, et à façonner des normes plus libératrices.

En outre, une reformulation des rôles de genre qui est plus libératrice pour la femme ne serait pas nécessairement contre la tradition islamique. De plus en plus de féministes islamiques avancent que l'islam peut être un outil extrêmement puissant pour libérer la femme et ses pratiques sexuelles non-normatives. Contrairement à d'autres fois dominantes dans le monde, l'islam n'a pas d'autorité religieuse qui défende une interprétation spécifique du texte; les textes sacrés poussent les fidèles à développer leur propre interprétation dans leur pratique individuelle. Cette ambiguïté laisse le champ libre à l'existence d'une variété de positions sur la compatibilité entre l'islam et l'autonomie de la femme (Hessini, « Abortion and Islam, » 76). Bien que, comme on l'a vu, les écritures islamiques discutent et autorisent les pratiques de planification familiale et les relations sexuelles uniquement dans le cadre des relations matrimoniales, des tentatives continuent d'être faites pour adapter ces textes afin d'inclure les femmes célibataires et de promouvoir leurs droits reproductifs et sexuels. Par

exemple, la réformatrice Linda Rae Bennett fait l'argument que l'islam a un potentiel important pour fournir un cadre éthique pour la promotion de l'autonomie reproductive, et que l'éducation religieuse est profondément compatible avec la défense des droits de l'homme et des droit des femmes à l'autodétermination dans leur vie reproductive et sexuelle (Bennett, « Reproductive Rights for Single Women »). Il y a toujours une façon de s'adapter des traditions au temps contemporains. En Tunisie, l'héritage islamique pourrait être la voie la plus libératrice pour rompre avec le legs de Bourguiba qui continue de menacer l'existence des femmes célibataires.

Bibliographie

- Ahmed, Leila. « Women and the Advent of Islam ». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 11, n° 4, juillet 1986, p. 665-91. *journals.uchicago.edu* (Atypon), doi:10.1086/494271.
- Al-Bar, Mohammed Ali. *Policy and Methods of Birth Control (Arabic: Siyasat wa wasayil Tahdid. Annasl)*. Al Asr Hadith Publication.
- Al-Bar, Mohammed Ali, et Hassan Chamsi-Pasha. « Abortion ». *Contemporary Bioethics*, Springer, 2015, p. 155-72, https://www.researchgate.net/publication/300610209_Abortion.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Le livre des bons usages en matière de mariage*. J. Thornton and Son, 1989.
- Amroussia, Nada, Alison Hernandez, et al. « “Is the Doctor God to Punish Me?!” An Intersectional Examination of Disrespectful and Abusive Care during Childbirth against Single Mothers in Tunisia ». *Reproductive Health*, vol. 14, n° 1, mars 2017, p. 32. *PubMed*, doi:10.1186/s12978-017-0290-9.
- Amroussia, Nada, Isabel Goicolea, et al. « Reproductive Health Policy in Tunisia: Women’s Right to Reproductive Health and Gender Empowerment ». *Health and Human Rights Journal*, vol. 18, n° 2, septembre 2016, p. 183-94.
- Arfaoui, Khadija. « Women and Leadership in the Post-Arab Spring: The Case of Tunisia ». *Women’s Movements in Post-“Arab Spring” North Africa*, mai 2016, p. 223-34.
- Arnould-Driss, L. « Transgression et filiation ». *Le Coran et les femmes*, 1996.
- Association Tunisienne des Femmes Démocrates and Coalition. *Equality without Reservation*. Association Tunisienne des Femmes Démocrates, 2010, p. 7.

- Beaujot, Roderic. « Libération de la femme et marché matrimonial en Tunisie ». *Population*, vol. 41, n° 4-5, 1986, p. 853-59.
- Belhaj, Rim. *Gender Follow-up in Tunisia*.
- Ben Abdalla, S. *National Study on Risk Behaviors of Out-of-School Youth in Tunisia*. ATL, ONFP, UNFPA and UNAIDS, 2010.
- Ben Dridi, Ibtissem. *Le Tasfih en Tunisie : un rituel de protection de la virginité féminine*. L'Harmattan, 2004.
- Ben Miled, Emna. *Les Tunisiennes : ont-elles une histoire ?* Auto-Editions, 1998.
- Bennett, Linda Rae. « Cultural Constructions of Sexuality and Gender ». *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia* By Linda Rae Bennett, vol. 19, *Journal of Islamic Studies*, 2008, p. 17-32. *academic.oup.com*, <https://academic.oup.com/jis/article/19/1/148/681374>.
- . « Reproductive Rights for Single Women ». *Women, Islam and Modernity: Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia* By Linda Rae Bennett, vol. 19, *Journal of Islamic Studies*, 2008, p. 102-18. *academic.oup.com*, <https://academic.oup.com/jis/article/19/1/148/681374>.
- Blum, Jennifer, et al. « The Medical Abortion Experiences of Married and Unmarried Women in Tunis, Tunisia ». *Contraception*, vol. 69, n° 1, janvier 2004, p. 63-69.
- Bouhdiba, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. Quadrige, PUF, 1975.
- Bourguiba Femmes*. Ina.fr, <http://www.ina.fr/recherche/recherche/search/Bourguiba+femmes>.
- Bourguiba, Habib. *Allocution au 3e congrès de l'union Nationale des femmes de Tunisie*.
- . *Augmenter la production et enrayer l'explosion démographique*.

—. *Discours à l'occasion de la fête du Moulded*.

Brown, Donna Lee. « Individual, Community, Religion, State: Technology at the Intersection ». *Abortion Pills, Test Tube Babies, and Sex Toys: Emerging Sexual and Reproductive Technologies in the Middle East and North Africa*, édité par L. L. Wynn et Angel M. Foster, Vanderbilt University Press, 2017. *Project MUSE*, <https://muse.jhu.edu/book/52730>.

Brown, K. L. « The Campaign to Encourage Family Planning in Tunisia and Some Responses at the Village Level ». *Middle Eastern Studies*, vol. 17, n° 1, 1981, p. 64-84. JSTOR.

Chaïbi, Leïla, et Hélène Poté. *Le Verrou*. Z'azimut films, 2016. *Vimeo*, <https://vimeo.com/197108869>.

Charrad, M. « Becoming a Citizen: Lineage Versus Individual in Tunisia and Morocco ». *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse University Press ;, 2000.
—. *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*. University of California Press, 2001.

Chatterjee, P. *The Nation and Its Fragments*. Princeton University Press, 1993.

Chekir, H. « Women, the law, and the family in Tunisia ». *Gender and Development*, vol. 4, n° 2, 1996, p. 43-36.

Chérif-Chammari, Alya. « Le Mariage ». *Les éditions de la Méditerranée*, 1995, p. 93.

Connor, L., et G. Samuel. *Healing Powers and Modernity: Traditional Medicine, Shamanism, and Science in Asian Societies*. Bergin & Garvey, 2001.

CRECIF. *Femmes de Tunisie. Situation et perspectives*. Centre de Recherche, de Documentation et d'Information sur la Femme, 1994, p. 211.

- Crossette, B. « In the New Tunisia, Women's Rights Are in Play ». *Women's eNews*, 2 novembre 2011, womensenews.org/2011/11/in-the-new-tunisia-womens-rights-are-in-play.
- Culwell, K. R., et al. « Critical Gaps in Universal Access to Reproductive Health: Contraception and Prevention of Unsafe Abortion ». *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, vol. 110, 2010, p. S13-16.
- D.B.S. « Un pilier indéniable de la promotion socio-sanitaire ». *La presse de Tunisie*, 25 septembre 2014.
- « De nouveaux programmes pour la femmes et les jeunes ». *La presse de Tunisie*, 21 mai 2013, <http://www.lapresse.tn/component/nationals/?task=article&id=67523>.
- DeJong, Jocelyn, et al. « The Sexual and Reproductive Health of Young People in the Arab Countries and in Iran ». *Reproductive Health Matters*, vol. 13, n° 5, 2005, p. 49-59.
- DeJong, Jocelyn, et Golda El-Khoury. « Reproductive Health of Arab Young People ». *BMJ (Clinical research ed.)*, 2006, p. 849-51.
- Delaney, C. « Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey. », (eds) Sylvia Yanagisako and Carol Delaney ». *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Routledge, 1995.
- Dimassi, K., et al. « Les déterminants sociaux de l'utilisation des méthodes contraceptives en Tunisie ». *Revue d'Épidémiologie et de Santé Publique*, vol. 65, n° 1, décembre 2016, p. 53-59.
- « Dr. Ridha Gataa, Président Directeur Général de l'ONFP: 'Il faut une vision claire pour la future politique de planification familiale' ». *La presse de Tunisie*, <http://www.lapresse.tn/component/societe/?task=article&id=111408>. Consulté le 5

- avril 2019.
- El Amrani, I., et U. Lindsey. *Tunisia Moves to the Next Stage*. 8 novembre 2011.
- El Feki, Shereen. *Sex and the Citadel: Intimate Life in a Changing Arab World*. Vintage, 2014.
- . « The Arab Bed Spring? Sexual Rights in Troubled Times across the Middle East and North Africa ». *Reproductive Health Matters*, vol. 23, n° 46, novembre 2015, p. 38-44. *PubMed*, doi:10.1016/j.rhm.2015.11.010.
- El-Kak, Faysal. « Sexuality and Sexual Health: Constructs and Expressions in the Extended Middle East and North Africa ». *Vaccine*, vol. 31 Suppl 6, décembre 2013, p. G45-50. *PubMed*, doi:10.1016/j.vaccine.2012.10.120.
- Foster, Angel M., et al. « Availability and Accessibility of Emergency Contraception in Post-Revolution Tunisia ». *Contraception*, vol. 90, n° 3, 2014, p. 337.
- . « Mifepristone in Tunisia: A Model for Expanding Access to Medication Abortion ». *Abortion Pills, Test Tube Babies, and Sex Toys: Emerging Sexual and Reproductive Technologies in the Middle East and North Africa*, Vanderbilt University Press, 2017, p. 37-44. *Project MUSE*, <https://muse.jhu.edu/book/52730>.
- . « Tunisia: A Global Leader in Reproductive Health and Rights ». *Emergency Contraception - The Story of a Global Reproductive Health Technology*, Palgrave Macmillan, 2012. www.palgrave.com, <https://www.palgrave.com/us/book/9780230102828>.
- . « Young Women's Sexuality: The Health Consequences of Misinformation Among University Students ». *Everyday life in the Muslim Middle East*, édité par Early Bowen, D.L. E., Indiana University Press, 2002, p. 98-110.

- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*. Gallimard, 1976.
- Gall, C. « Tunisia's Premier Resigns, Formally Ending his Party's Rule ». *New York Times*, 9 janvier 2014.
- Gastineau, Bénédicte, et Frédéric Sandron. *La Politique de planification familiale en Tunisie: 1964-2000*. Centre français sur la population et le développement, 2000.
- Gerdts, Caitlin, et al. « Denial of Abortion in Legal Settings ». *The Journal of Family Planning and Reproductive Health Care*, vol. 41, n° 3, juillet 2015, p. 161-63. *PubMed*, doi:10.1136/jfprhc-2014-100999.
- Giddens, A. *The Consequences of Modernity*. Polity Press, 1990.
- Goffman, E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Prentice Hall, 1963.
- Gribaa, B., et G. Depaoli. *Profil genre en Tunisie*. EEAS, 2014, p. 17, http://eeas.europa.eu/delegations/tunisia/documents/page_content/profil_genre_tunisie2014_longue_fr.pdf.
- Gueddana, Nabiha. *Population in Tunisia: Demographic Situation, Reproductive Health National Programme: Present Situation and Prospects*. International Parliamentarian's Conference on the Implementation of the ICPD Programme of Action, Ottawa, CA.
- Hackett, Conrad. *The Age Gap in Religion Around the World*. Pew Research Center, 13 juin 2018.
- Haddad, Tahar. *Notre Femme dans la Charia et la Société: Plaidoyer pour une réforme sociétale (Imra'atuna fi'l-shari'a wa al-mujtama)*. Editions Nirvana, 1930.
- Hajri, Selma, et al. « 'This Is Real Misery': Experiences of Women Denied Legal Abortion in Tunisia ». *PLOS ONE*, vol. 10, n° 12, décembre 2015, p. e0145338. *PLoS*

- Journals*, doi:10.1371/journal.pone.0145338.
- Hamza, Nabila. « Engendering Tunisia's Democratic Transition: What Challenges Face Women? » *Women's Movements in Post-"Arab Spring" North Africa*, édité par Fatima Sadiqi, Palgrave Macmillan, 2016, p. 211-21.
- Harries, Jane, et al. « Conscientious Objection and its Impact on Abortion Service Provision in South Africa: a Qualitative Study ». *Reproductive Health*, vol. 11, n° 1, février 2014, p. 16. *BioMed Central*, doi:10.1186/1742-4755-11-16.
- Hatem, Mervat. « Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East ». *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*, édité par Judith E. Tucker, Indiana University Press, 1991, p. 38.
- Hessini, Leila. « Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa ». *Reproductive Health Matters*, vol. 15, n° 29, mai 2007, p. 75-84. *PubMed*, doi:10.1016/S0968-8080(06)29279-6.
- . « Islam and Abortion: The Diversity of Discourses and Practices ». *IDS Bulletin*, vol. 39, n° 3, 2008, p. 18-27. *Wiley Online Library*, doi:10.1111/j.1759-5436.2008.tb00458.x.
- Hoffman-Ladd, Valerie. « Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt ». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, 1987, p. 23-50.
- I.H. « l'ONFP en chiffres ». *La presse de Tunisie*, 7 mars 2016.
- Ilkcaracan, Pinar. « Commentary: Sexual Health and Human Rights in the Middle East and North Africa: Progress or Backlash? » *Global Public Health*, vol. 10, n° 2, janvier 2015, p. 268-70.
- Inhorn, M. *Infertility and Patriarchy: the Cultural Politics of Gender and Family Life in*

- Egypt*. University of Pennsylvania Press, 1996.
- . « Population, Poverty, and Gender Politics: Motherhood Pressures and Marital Crises in the Lives of Poor Urban Egyptian Women ». *Population, Poverty, and Politics in Middle East Cities*, University Press of Florida., 1997.
- Institut National de la Statistique. *Recensement général de la population et de l'habitat 2014: principaux indicateurs*. Institut National de la Statistique, 2015, p. 6-12.
- International Planned Parenthood Foundation. *Unsafe Abortion and Sexual Health in the Arab World*. IPPF, 1992.
- Khalil, A. « Tunisia's Women: Partners in Revolution ». *The Journal of North African Studies*, vol. 19, n° 2, 2014, p. 186-99.
- Kumar, Anuradha, et al. « Conceptualising Abortion Stigma ». *Culture, Health & Sexuality*, vol. 11, n° 6, août 2009, p. 625-39. *PubMed*, doi:10.1080/13691050902842741.
- « La contraception, un choix qui protège votre santé ». *La presse de Tunisie*, <http://www.lapresse.tn/component/nationals/?task=article&id=88415>. Consulté le 5 avril 2019.
- Le Bris, Anne. « La maternité interdite : être mère sans être épouse en Tunisie. Entre déni et « normification » ». *Recherches féministes*, vol. 22, n° 2, 2009, p. 39-57. www.erudit.org, doi:<https://doi.org/10.7202/039209ar>.
- Lengel, Laura. « Resisting the Historical Locations of Tunisian Women Musicians ». *Gender & History*, vol. 12, n° 2, juillet 2000, p. 336-65. *EBSCOhost*, doi:10.1111/1468-0424.00187.
- Lockheed, M., et C. Mete. « Lockheed, M. and Mete, C. 2007. Tunisia: Strong Central Policies for Gender Equity ». *Exclusion, Gender and Education: Case Studies From*

- the Developing World*, édité par Maureen Lewis et M. Lockheed, Center for Global Development, 2007.
- Mâalej, Manel, et al. « Medical Trainees' Readiness for the Promotion of Sexual Health in Tunisia: A Cross Sectional Study ». *Sexuality & Culture*, vol. 22, n° 2, juin 2018, p. 437-44. *Springer Link*, doi:10.1007/s12119-017-9471-5.
- Mansuy, Michèle, et Patrick Werquin. *Labour Market Entry in Tunisia: The Gender Gap*. 31, International Labour Office, décembre 2015, p. 41.
- Marshall, Katherine. *Religious Engagement in Family Planning Policies*. University of Berkley Center for Religion, Peace and World Affairs at Georgetown, 2015, <https://berkleycenter.georgetown.edu/publications/religious-engagement-in-family-planning-policies/>.
- Marzouki, Ilhem. *Le mouvement des femmes en Tunisie, au XXe siècle : féminisme et politique*. Maisonneuve et Larose, 1993.
- Massy, Perrine. « Breaking Taboos: Unwed Mothers in Tunisia Speak Out ». *The National*, 10 octobre 2017, p. 3.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*. Al Siqu Books, 1985.
- Mills, Kimberly L. « Bearing the Burden: Women, Family Planning, and the Making of Modern Tunisia ». *Journal of Mediterranean Studies*, vol. 17, n° 1, novembre 2007, p. 73-94.
- Ministry of Women's and Family Affairs. *Women of Tunisia: Civic and Legal Gains*. Tunisian External Communication Agency, Republic of Tunisia, 1995, p. 3.
- Morsy, Soheir. « Islamic clinics: The Cultural Elaboration of Medical Hegemony ». *Medical*

- Anthropology Quarterly*, vol. 2, n° 4, 1988, p. 355-69.
- Musallam, B. *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*.
Cambridge University Press, 1983.
- Naik, G. « As Tunisia Wins Population Battle, Others See a Model ». *Wall Street Journal*, 8 août 2003.
- Naili, H. « Tunisia Loses Ground on Safe, Affordable Abortion ». *Women's eNews*, 12 décembre 2012.
- . « Tunisian Islamists, Women's Rights: Watch and Wait ». *Women's eNews*, 17 novembre 2011, womensenews.org/2011/11/in-the-new-tunisia-womens-rights-are-in-play.
- Nair, S., et al. « A decade after Cairo: Women's health in a free market economy ». *Indian Journal of Gender Studies*, vol. 13, n° 2, 2006, p. 171-93.
- « Nécessité d'introduire des réformes ». *La presse de Tunisie*,
<http://www.lapresse.tn/component/nationals/?task=article&id=107965>. Consulté le 5 avril 2019.
- Obermeyer, Carla Makhlouf. « Reproductive Choice in Islam: Gender and State in Iran and Tunisia ». *Studies in Family Planning*, vol. 25, n° 1, 1994, p. 41-51. JSTOR, *JSTOR*, doi:10.2307/2137988.
- Office National de la Famille et de la Population. *Enquête tunisienne sur la santé de famille*.
Ligue des États Arabes Projet Panarabe de la Santé de la Famille, 2002.
- « Office National de la Famille et de la Population, 1999 ». *ONFP Magazine, Mars-Juin*, vol. 10, n° 24, 1999.
- Office National de la Population et de la Famille. *La politique du planning familial en*

- Tunisie : citations du Président Habib Bourguiba et des responsables sur le planning familial*. Office National de la Population et de la Famille, mars 1976.
- Ohier, F. « Abortion in Tunisia: A Shifting Landscape ». *Tunisia Live*, 27 juillet 2014.
- Omran, Abdel Rahim. *Family Planning in the Legacy of Islam*. Routledge, 1992.
- Oueslati-Porter, C. « Infitah and (in)dependence: Bizerte women's economic strategies three decades into Tunisian neoliberal policy ». *Journal of North African Studies*, vol. 18, n° 1, 2013, p. 141-58.
- Petchesky, Rosalind P. *Abortion and Woman's Choice : The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Northeastern University Press, 1990.
- Poncet, J. *Le sous-développement vaincu (Italie, Tunisie, Roumanie)*. 1970.
- Population Report*. Department of Medical and Public Affairs, The George Washington University Medical Center, juillet 1974, p. 1-12.
- Rahman, Fazlur. « A Survey of Modernization of Muslim Family Law ». *International Journal of Middle East Studies*, vol. 11, 1980, p. 451-65.
- Répartition des mères célibataires selon certaines caractéristiques, Tunisie 2014*. Ministry of Social Affairs, 2014.
- Roudi-Fahimi, Farzaneh. « Islam and Family Planning ». *Population Reference Bureau*, 2004.
- Sánchez, M. V. *Assessing Development Strategies to Achieve the MDGs in the Republic of Tunisia*. United Nations Department for Economic and Social Affairs, 2011, p. 18.
- Stephens, M., et al. « Religious perspectives on abortion and a secular response ». *J Relig Health*, vol. 49, n° 4, 2010, p. 513-35.
- Stowasser, Barbara F. « Liberated Equal or Protected dependent? Contemporary Religious

- Paradigms on Women's Status in Islam. » *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, n° 3, 1987a., p. 260-83.
- . *The Islamic Impulse*. Croom Helm, 1987b.
- Tessler, Mark A., et al. « Women's Emancipation in Tunisia ». *Women in the Muslim World*, édité par Lois Beck et Nikki Keddie, Harvard University Press, 1978, p. 142-43.
- Tlatli, Moufida. *The Silences of the Palace*. Canal Horizon, Ciné téléfilms, Mat Films, 1994.
- « Tunisia Policemen Jailed for Rape ». *BBC*, 1 avril 2014. www.bbc.com, <https://www.bbc.com/news/world-africa-26829123>.
- « Tunisia Women Call for Polygamy ». *Middle East Monitor*, 26 janvier 2019, <https://www.middleeastmonitor.com/20190126-tunisia-women-call-for-polygamy/>.
- Turki, Rim. « Le tabou de la maternité célibataire dans les sociétés arabo-musulmanes : exemple de la Tunisie ». *La Méditerranée des Femmes*, édité par Nabil El Haggar, 1998, p. 133-35.
- UNFPA. « Santé Sexuelle et Reproductive ». *Fonds Des Nations Unies Pour La Population*, [/fr/sant%C3%A9-sexuelle-et-reproductive](http://fr/sant%C3%A9-sexuelle-et-reproductive). Consulté le 17 avril 2019.
- Wendell, Susan. « Feminism, Disability and Transcendence of the Body ». *Canadian Woman Studies*, vol. 13, n° 4, juin 1993. cws.journals.yorku.ca, <https://cws.journals.yorku.ca/index.php/cws/article/view/10302>.
- WHO Regional Office for the Eastern Mediterranean. *Country cooperation strategy for WHO and Tunisia 2010–2014*. WHO, 2010.
- Wynn, L. L., et Angel M. Foster. « Sexuality, Reproductive Health, and Medical Technologies in the Middle East and North Africa ». *Abortion Pills, Test Tube Babies, and Sex Toys: Emerging Sexual and Reproductive Technologies in the Middle*

- East and North Africa*, Vanderbilt University Press, 2017, p. 9-15. *Project MUSE*,
<https://muse.jhu.edu/book/52730>.
- Wynn, L. L., et J. Trussell. « The Social Life of Emergency Contraception in the United States: Disciplining Pharmaceutical Use, Disciplining Women's Sexuality, and Constructing Zygotic Bodies ». *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 20, n° 3, 2006, p. 297-320.
- Yamin, A. E. « Defining Questions: Situating Issues of Power in the Formulation of a Right to Health under International Law ». *The Johns Hopkins University Press*, vol. 18, n° 2, 1996, p. 398-438.
- Yusuf Ali, A. *The Meaning of the Holy Qur'an*. Armana Publications, 2002.
- Zaghouani, Fatma. « Beaucoup reste à faire ». *La presse de Tunisie*, 2 novembre 2019.
- Zeghal, Malika. *Veiling and Unveiling Muslim Women: State Coercion, Islam, and the « Disciplines of the Heart »*. Saqi Books, 2012. *dash.harvard.edu*,
<https://dash.harvard.edu/handle/1/34257914>.