Mouvances Francophones

Volume 4, Issue-numéro 1

2019

L'écriture engagée dans le contexte francophone du
XXI^e siècle

Dirs. Mansour Bouaziz & Fanny Leveau

L'expression contemporaine de l'islam
dans *Jeux de rubans* d'Emna Belhaj
Yahia et *Les intranquilles* d'Azza Filali

Sana Alaya Seghair, sa9zr@virginia.edu

DOI: 10.5206/mf.v4i1.8479

L'expression contemporaine de l'islam dans *Jeux de rubans* d'Emna Belhaj Yahia et *Les intranquilles* d'Azza Filali

Introduction

Il va sans dire que la production littéraire maghrébine d'expressions arabe et française accorde une place prépondérante à l'islam¹ et au fait religieux en général. Pris dans une communauté musulmane par adhésion sociale et culturelle, les écrivains, croyants ou non, ne peuvent se délester de ce « surmoi totalisant » (Déjeux 28) que représente l'islam. Leurs écrits se trouvent, d'une manière ou d'une autre, imprégnés d'un « substrat religieux » (Nous 162) dont l'importance n'a cessé d'attirer l'attention des critiques comme Bourget (2002) et Jean Déjeux (1968, 1973, 1986). Ce dernier a le mérite de signaler l'ambiguïté que peut générer la réception d'œuvres littéraires maghrébines écrites en Français et traitant de l'islam :

Certains écrivains pourraient faire de la surenchère islamiste en s'adressant à un éventuel lecteur étranger ou bien rejoindre un discours officiel codé et apologétique. Des écrivains auraient plutôt tendance à faire de la surenchère dans l'autre sens, celui de la contestation, pour rejoindre le lecteur étranger estimé affranchi de la « chose religieuse. (*Le sentiment religieux dans la littérature* 21)

De même, il rend compte de la complexité des projets qui diffèrent selon les sensibilités et les moments historiques. Si certains chantent la foi populaire ou s'adonnent à une quête spirituelle d'une sagesse perdue, d'autres se livrent à une critique virulente refusant les croyances désuètes.

Ce regain d'intérêt est suscité ces dernières années par une actualité sanglante qui remet inlassablement sur le devant de la scène les exactions d'un intégrisme religieux, et par des convulsions nouvelles qui continuent, depuis les années 2010-2011, d'ébranler le monde arabo-musulman. C'est dans ce contexte que nous proposons d'étudier deux romans tunisiens d'expression française *Jeux de Rubans* (JR) d'Emna Belhaj Yahia et *Les intranquilles* (LI) d'Azza Filali écrits suite à la succession au pouvoir du parti islamiste d'Ennahdha. Indéniablement touchées par le nouveau tournant historique, les deux fictions expriment, d'après notre lecture, une profonde angoisse face à la montée de l'islamisme et à l'avenir du pays. Néanmoins, chaque œuvre lui consacre un traitement tout à fait différent. Nous verrons qu'au moment où Belhaj Yahia focalise son attention sur la question épineuse du voile à travers le regard « sémiopathe » et anxiogène de Frida, une sorte de conscience féminine collective, Filali, plus détachée, procède, pour emprunter l'expression jonassienne, à une construction « heuristique de la peur » sans céder aux tentations du défaitisme.

D'abord, faut-il rappeler, comme l'explique Najib Redouane dans *Créativité littéraire en Tunisie* que les écrivaines tunisiennes « plus que dans d'autres pays arabes ou musulmans, ont été très actives par la plume » (38), non pas tant par l'abondance de leurs productions littéraires, jugées somme toute inférieures en comparaison avec l'Algérie ou le Maroc, mais en considération de leur force illocutoire « pour crier leur colère ou garder vigilante leur liberté » (Bekri 11). Dès les années 1960, après avoir longtemps écrit sous pseudonyme (Fontaine 1991), les écrivaines tunisiennes n'ont pas hésité « à signer des œuvres qui se caractérisent par une très forte tonalité de dénonciation

¹ Nous employons ce terme d'une manière englobante pour référer à « l'islam » comme « la religion des musulmans, prêchée par Muhammad », à « l'islamisme » comme « mouvement de pensée et d'action sociopolitique ayant l'islam comme référent » et à « l'islamisation » comme « un retour de l'individu à des valeurs, des collectivités et des codes vestimentaires arabo-musulmans, et un renforcement de la communauté ». Les deux premières définitions sont tirées de Abidi, Hasni, Annick Valteau, Zélie Kössler, Florence Hericks, Philippe Jacques, and Adnane Maaraf. *Petit Lexique Pour Comprendre L'islam Et L'islamisme*, 2015. Quant à la dernière définition, est tirée de Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

des structures religieuses et patriarcales » (Kréfa 107). Leila Ben Maami avec son recueil de nouvelles *Sawma'a tahtariq* (*Minaret en flamme*) et Hayet Bencheikh avec *Bila Rajoul* (*Sans homme*) n'en sont que des exemples.

Il se trouve que vers les années 2010 2011, la conjoncture historique par laquelle passe la Tunisie, en plus de son euphorie « révolutionnaire » que la chute d'un dictateur ne peut que générer, a offert de fortes raisons d'appréhension et de dénonciation portées par nombre d'intellectuelles dont fait partie Emna Belhaj Yahia et Azza Filali. Il s'agit, en fait, d'un moment où « le discours religieux se fait entendre avec plus d'insistance et d'ostentation depuis la victoire des islamistes aux élections » (Belhaj Yahia *Questions à mon pays* 78), et où l'on plaint « une islamisation rampante, contraire aux traditions sociales, [et un] laxisme sécuritaire [qui] "soutenait" délibérément et politiquement une islamisation sociale » (M'Rad 25). L'une des manifestations patentes de la nouvelle emprise religieuse, dans un pays qui s'est longtemps targué d'être le parangon de la « modernité » et du « progrès » au sein d'un monde arabo-musulman dont les tendances passées ne sont pas négligeables est la visibilité accrue du port du voile. Ce nouveau phénomène informe l'écriture romanesque d'Emna Belhaj Yahia.

1. *Jeux de Rubans* et jeux d'angoisses

En plus de vivre et d'enseigner en Tunisie, Emna Belhaj Yahia est philosophe de formation et auteure de plusieurs articles dans les journaux indépendants. Elle a contribué à l'émergence d'un mouvement autonome de réflexion sur la femme tunisienne. Ses romans sont au nombre de quatre *Chronique frontalière* (1991), *L'Étage invisible* (1996), *Tasharej* (2000) et *Jeux de rubans* (2011). Si *Tasharej* ne réfère pas explicitement à la religion et traite essentiellement des rapports mère-fille, *L'Étage invisible* souligne à plusieurs reprises la présence troublante d'un jeune intégriste nommé Habib. Or, c'est dans le premier et dans le dernier roman que la religion musulmane et ses manifestations comme le port du voile et son influence sur l'identité féminine et nationale occupent une place de choix.

Il est intéressant de noter que la romancière ne s'intéresse pas à l'islam en soi, c'est-à-dire en tant que dogme et pratique, mais qu'elle opte pour une réflexion sur l'une de ses manifestations culturelles, en l'occurrence le port du voile. Dans une Tunisie post-révolutionnaire, Frida, une professeure universitaire prenant soin de sa vieille mère Zubayda atteinte d'Alzheimer, et de son fils Tofayl âgé de vingt-ans, est frappée d'inquiétude face à « cette nouvelle façon de s'habiller » (JR 90) qui, pour reprendre ses mots, « [la] heurte quoi qu'[elle] fasse » (JR 90). Partout où elle va, elle remarque, à son grand étonnement et à sa grande peur à peine dissimulée, la présence massive de femmes voilées :

Je regarde les femmes auprès desquelles je fais la queue : nous ne sommes que deux à ne pas être voilées, c'est-à-dire à ne pas porter ce grand foulard qui enveloppe le cheveu et encadre le visage. Cela fait quelques années déjà qu'on commence à s'y habituer. Mais je suis tout de même à chaque fois surprise que cette nouvelle façon de s'habiller se répande autant et envahisse si vite le décor. Tout de suite, je me sens différente (JR 85).

Mais rien n'est plus choquant que de voir, au détour d'« un quartier où les jeunes vont souvent se promener » (JR 98), son propre fils « au bras d'une demoiselle tout de long vêtue et même jusqu'à la cheville, les cheveux enfilés sous une étoffe chatoyante » (JR 97) : choc visuel à effet d'« un coup de tambour japonais sur le crâne » (JR 97). Le mal a-t-il fini par empiéter sur son propre territoire ou sur son être ? Le surgissement du voile risque-t-il de porter un coup à la relation fusionnelle qu'elle a longtemps entretenue avec son fils en l'absence du père ?

Déjà, la violence de la réaction face à la vue d'un voile peut sembler aux lecteurs non familiarisés avec l'histoire de la Tunisie, un pays majoritairement musulman, comme incompréhensible. Néanmoins, il est primordial de savoir qu'une telle attitude ressort d'un riche historique de controverses où le voile, religieux ou traditionnel, a toujours fait l'objet de plusieurs

polémiques dans le pays du président Habib Bourguiba et du réformiste zeitounien Tahar Haddad.² Ce dernier n'a pas hésité dès les années 30 à considérer que « l'usage du voile était imposé à la femme dans le dessein d'éloigner la tentation, cela fait penser à l'usage de la muselière que l'on impose au chien afin qu'il ne morde pas les passants » (*Notre Femme dans la Législation Islamique et la Société* 207). Quant à Bourguiba, en promulguant en 1956, comme un projet avant-gardiste dans le monde arabo-musulman, le Code du Statut Personnel, a incité la femme tunisienne à jouir de ses droits de citoyenne à part entière au même titre que l'homme, à investir l'espace public et à se dévoiler. Un retour nostalgique à ce moment joyeux et libérateur est d'ailleurs amorcé par la narratrice afin de situer l'acte de dévoilement de sa mère Zubayda à l'âge de trente-cinq ou de trente-huit ans :

Le dévoilement de Zubayda et des femmes de sa génération me semble normal, peut-être même flatteur et valorisant. Elle est ma mère à moi et, en tant que femme, elle devient l'égale d'un homme. Quel beau cadeau ! C'est comme si l'égalité dont je suis destinée à jouir et qui, dans ma pensée, est rattachée à chaque pas que je fais sur le chemin du savoir, se renforçait soudain ou prenait une plus large assise, puisque ma mère se mettait à en bénéficier, à la porter dans l'élan de son corps et dans sa tête qui ne craint plus le soleil ni le grand air dans la rue. Comme si cette égalité devenait plus naturelle, en quelque sorte. Je ne sais pas comment je fais pour sentir les choses ainsi, mais il est certain que je perçois l'événement comme la fin d'une ère, celle de la supériorité des hommes sur les femmes. Elles ne se cacheront pas sous un voile : voilà une vérité très simple, d'une totale transparence, tout à fait à ma mesure. (JR 23, 24)

Cette « époque en fête » (*Chroniques Frontalières* 6) représenterait pour Frida l'âge d'or de toutes les espérances modernistes dont le dévoilement des femmes serait la meilleure expression. D'ailleurs, à considérer ce genre de phrases de cause à effet, l'absence du voile est souvent synonymique, pour les Tunisiennes, de leur quête d'autonomie et d'épanouissement social et professionnel : « (...) au moment où le voile s'éclipse : les filles se mettent à aller toutes à l'école, au lycée, à la fac ; les femmes se mettent à travailler, quelques-unes puis d'autres et d'autres encore ; elles osent des voies nouvelles, reculer l'âge du mariage, réussir dans des domaines jusque-là masculins. La corrélation est donc là et nulle part ailleurs. » (JR 24)

Maintenant, prise entre deux générations antithétiques de femmes Zubayda, la grand-mère et Chokrane, la fiancée du fils, la mère de Tofayl s'alarme du retour du voile, signant fatalement la fin d'une époque prometteuse et le début d'une autre suspicieuse. Cette perception cyclique portée par l'apparition du voile-signe est, à y voir de plus près, le propre de la pensée catastrophiste que Jeudy définit comme suit : « la catastrophe est au cœur de cette activité mentale qui s'investit dans les rythmes de mémoire et de transmission parce qu'elle détruit l'antériorité d'un ordre symbolique en permettant d'autres figures symboliques, d'autres du hasard et du destin, d'autres ruptures du sens. » (*Le Désir de Catastrophe* 109)

La réapparition subite du voile après tant d'années serait, dans la logique de Frida, le signe prémonitoire d'une catastrophe à venir. Elle en ressent la menace qui est, pour reprendre la définition de François-Xavier Albouy dans *Le temps des catastrophes* : « imprécise et d'autant plus menaçante qu'elle se tient dans une frontière floue entre l'ignorance et la connaissance, entre un pressentiment et sa formulation expliquée » (96). Cela se voit dans le vacillement constant du personnage entre son besoin d'intelligibilité qui le mène à situer provisoirement le phénomène du voilement dans un tout rationnel et ordonné et son aveu désespéré d'incompréhension. Au souk, la narratrice se livre à de longs moments d'observation, voire d'autopsie, où elle transforme les

² Tahar Haddad (1899-1935) est un militant politique et syndical, ancien élève de l'Université de la Zitouna de Tunis fut aussi un des militants actifs pour l'émancipation de la femme tunisienne musulmane. A ce titre, il occupe une place importante dans l'histoire des idées sociales et politiques en Tunisie. Ses propositions en faveur de la condition féminine en Tunisie qui furent condamnées, alors, par les éléments conservateurs furent prises en considération lors de la promulgation du Code du statut personnel, en août 1956. (Sraieb, Nouredine « Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie : Tahar Haddad (1899-1935) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 9 | 1999, mis en ligne le 21 mars 2003, consulté le 25 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/285> ; DOI : 10.4000/clio.285)

femmes voilées en un « objet-regardé » ou un « être-objet » pour recourir à la terminologie sartrienne. Les regarder enclenche chez elle une forte envie d'intellection et de compréhension. Mue par une volonté pressante de savoir, de déchiffrement de leur paraître, loin des vicissitudes de la réalité empirique, elle s'acharnerait à conjurer un mal ou à arracher un aveu de culpabilité. Des occurrences comme « je regarde », « j'en décode le sens » (114) « je suis tout de même à chaque fois surprise », « je me sens différente », « les pensées qu'elles relèvent en moi », « elles semblent plutôt plongées... » (85), « je suis en train de m'interroger sur cette étrange sensation d'être immergées dans un groupe de femmes "voilées" » (86), « J'ai toujours souhaité comprendre », « Vais-je arriver à démêler les fils » (88) associées à un chapelet d'interrogations (« qui sont-elles ? Et moi, qui suis-je, sans ce qui me distingue d'elles », « comment sont-elles » (86)), vont de pair avec d'autres séquences d'explication ou de semblant de compréhension « Elles sont comme une entité à laquelle l'habit donne un nom : des femmes, point à la ligne. C'est peut-être celui qui me dérange » (87), « leur habit est là pour dire : attention, pas touche ! Je suis une femme honorable » (89). Mais très vite, s'amorce l'aveu que la perception même du voile défie toute rationalité intellectuelle. Elle est plutôt l'expression d'un niveau inconscient plus profond où ressurgit l'image archaïque de la femme musulmane soumise et réifiée :

Cette nouvelle façon de s'habiller me heurte quoi que je fasse. Cela ne vient pas tellement de celles qui l'ont adoptée, mais plutôt de quelque chose d'impalpable qui fait remonter à la surface des scènes obscures, sorties d'un passé lointain comme pour affirmer qu'elles sont toujours là et qu'elles attendent leur heure : coépouses soumises à leur maître et remplaçables à la minute, filles qu'on mate, qu'on marie, qu'on répudie, femmes qu'on mate, qu'on marie, qu'on répudie, femmes dont on cache le corps, dont la présence dans la rue est à peine acceptable, et dont l'infériorité est le pilier d'un énorme système. (JR 90)

Ainsi, force est de constater qu'un passage significatif se crée où le voile porté par ces femmes transcende sa réalité objective. Il se transforme en raison ou en une « catégorie monstrueuse du visible » (Bentouhami 271). Sa réalité concrète, comme objet de peur, se dématérialise au profit d'éléments surajoutés par la réflexion, légitimations et exhaustions. Il devient le support démesuré d'une angoisse vague de l'inconnu, d'un danger indéfinissable mais indéniablement présent. D'ailleurs, en s'appuyant sur l'article du célèbre psychiatre espagnol Juan López Ibor « L'angoisse vitale » où il affirme, par rapport à l'une des manifestations somatiques de l'angoisse et à son évolution, que « la menace est ressentie par le sujet comme si quelque chose se dérobaient sous ses pieds, comme s'il ne pouvait continuer à subsister » (117), il s'avère que la dégradation soudaine de l'état de santé de Frida s'expliquerait en partie par une crise d'angoisse provoquée par le danger potentiel que représente le voile :

Mais je suis épuisée, presque incapable de bouger mes membres. Cette sensation d'abattement, je l'ai déjà éprouvée. La dernière fois remonte, je crois, à ce dimanche où il avait fait si chaud et où je m'étais disputée avec Tofyal. Au cours de ma discussion avec lui, j'avais entrevu mon corps en train de m'échapper, de se coincer comme s'il désapprenait ses gestes et tous ses automatismes, suivait sa logique propre de déclin, se métamorphosait en objet usé dont on se lasse et qu'on peut oublier sur le bord du chemin. (JR 187)

Passée cette dispute, son angoisse monte d'un cran. À Paris pour un long séjour, Zaydûn, son compagnon en fait état dans une lettre adressée à Tofayl :

Peut-être se laisse-t-elle prendre par les lumières et la dynamique d'une métropole qui convient mieux à ceux qui ont vingt ou trente ans qu'à ceux qui en ont soixante. Elle s'introduit dans le paysage comme si elle en faisait partie intégrante, s'arrange devant les miroirs, mange sans restrictions, et même des mets salés auxquels elle n'a pas droit. Elle commente sans fin tout ce qu'elle voit, de peur que quelque chose lui échappe (...) En vérité, elle m'échappe, elle échappe à elle-même, et cela m'inquiète (...) Elle se dépense sans mesure, se juxtapose aux autres, arpente les lieux pour en pénétrer les secrets, toujours plus loin. Si bien qu'on s'est retrouvés, elle et moi à marcher à un rythme intense, à intervenir par-ci par-là, à inventer sans cesse des histoires, à les prêter aux visages qu'on croise. (JR 175, 177)

Comme pour échapper à un passage étroit (le mot « angoisse » dérive du latin *angusta* qui signifie un passage étroit), le personnage, léthargique au début, se livre à « une angoisse psychomotrice » incessante couplée à « une réaction d'hyperéveil attentionnel » (Malaguarnera 31) visible dans sa quête obsessionnelle de démêler les incongruences de son milieu. Elle vivrait selon les termes d'Ibor l'un des « axes significatifs » de l'angoisse, c'est-à-dire ce « désir de faire, mais désir pressant, comme impulsé par un temps vif et qui se consume lui-même » (Ibor 130).

En somme, si Frida cède à un violent mouvement de l'émotivité qui désorganise son équilibre affectif et intellectuel, tout en déstabilisant son corps, c'est parce que le voile n'est plus confiné dans l'extériorité des rues. En empiétant soudainement sur son espace personnel, il déchire le tissu de représentations qui donne sens à un monde centré sur le fils (Chokrane, la fiancée de son fils est voilée). Cette tension symbolique provoquée par le voile s'amplifie lors de l'état psychosomatique final où elle est tellement accrue qu'elle finit par emplir tout le champ de conscience du personnage. Incapable de trouver un seul « coin de silence » (JR 204) dans sa tête, Frida cède à l'hyperactivité de son système nerveux qui lui fait voir :

Des rangées correspondants à des dizaines de générations successives, de celles nées il y a plus d'un siècle et à celles qui naîtront dans plus de cent ans (...), elles se suivent dans un ordre régulier : une rangée où les femmes ont des foulards sur les cheveux, suivie d'une autre où elles ont les cheveux au vent, et ainsi de suite à l'infini, dans une alternance presque parfaite, vagues régulières, enlacées, exposant leurs différences comme si chaque rangée était une réplique à l'autre, comme si pour s'affirmer, elle avait décidé de marquer son opposition en reniant la tenue de celle qui l'a précédée. Cela fait un gigantesque mouvement de balancier. Le grand balancier qui rythme la marche de notre temps. (JR 206-207)

La pensée du voile obsède tellement son esprit qu'elle finit par miner son expérience du temps : passé, présent et avenir se mélangent dans un tout indistinct. Et c'est seulement dans ce « magma informe » (JR 207) que jaillit l'Eurêka du voile : « j'ai trouvé : un jour pair, un jour impair » (JR 207). Seule l'alternance est la certitude. À ce moment de la narration, le voile se déleste de l'expérience personnelle pour devenir, paradoxalement, un chemin que l'on prend malgré soi vers une nouvelle manière d'être. Chemin qui érode le désir de maîtrise, pour accueillir, humblement, l'identité féminine tunisienne, non comme un parcours illusoire de dévoilement, mais comme une « branloire pérenne » pour emprunter l'expression montaignienne. Même si l'esprit moderne y voit « un simple archaïsme » (Tripennbach « Hélé Béji : « Le voile est un symptôme postmoderne » »), le voile devient, pour reprendre la lecture de Hélé Béji dans *Islam Pride : Derrière le voile* (2011), la preuve tangible de l'avancée des femmes et leur appropriation d'un nouveau type féminisme inconnu des sociétés occidentales. Le lecteur est dès lors contraint de réévaluer tout l'édifice sur lequel est bâtie la perception du voile. A ce niveau d'expérience, il n'est plus question de maîtrise conceptuelle ou affective, mais d'abandon et de sérénité.

2. *Les intranquilles ou l'islamisme réaliste*

Azza Filali romancière, philosophe et médecin tunisienne, auteure de nombreux livres devenus références dans la littérature tunisienne d'aujourd'hui fictionnalise à son tour la religiosité naissante prenant acte des corps des femmes de plus en plus voilées dans une Tunisie postrévolutionnaire. Mais si *Jeux de Rubans* de Belhaj Yahia en fait une obsession au point de devenir, dans un premier moment, l'objet anxiogène de Frida, *Les intranquilles*, en fait état, ose-t-on dire, « tranquillement ».

Bien que présente, l'islamisation de la société, impulsée par la régénérescence du mouvement islamiste Ennahdha, longtemps opprimé sous l'Ancien Régime de Ben Ali, fait partie d'un malaise sociétal plus large englobant d'autres systèmes aussi coercitifs. Mis à part l'oppression religieuse, le citoyen tunisien tel que décrit dans le roman est aux prises avec des politiques économiques néolibérales, et lutte encore contre les résidus d'une dictature qui peine à se dissoudre.

Voilà ce qu'en dit Rocca dans son article « Tunisian Women's Reflections upon Solidarity: Yesterday and Today »:

Filali delineates three equally oppressive and complicit systems working against Tunisian citizens: first, the global neoliberal politics; then, the secular rhetoric of the old paternalistic regime of Ben Ali that imprisoned and tortured thousands of Tunisians; and finally, the religious fundamentalism, bolstered and enforced through social indoctrination and violence. Portrayed as hypocritical for using the same misleading rhetoric and for relying on a capitalistic logic, these systems are blamed for depleting the local economy, generating a chronic condition of unemployment and poverty and consequently, disintegrating citizens' feelings of belonging. (107-108)

Mais, avant d'aller plus loin dans la compréhension de la gestion de la donnée religieuse chez Filali, il serait opportun de revenir un peu sur le roman afin de mieux contextualiser les propos. Paru en novembre 2014 aux Editions Elyzad, *Les intranquilles* dresse le portrait désabusé de la Tunisie, de février à octobre 2011, soit de la chute du régime de Ben Ali aux premières élections démocratiques. Il s'agit d'une période sensible de l'histoire du pays au cours de laquelle les Tunisiens avancent à tâtons. Bouleversés par une nouvelle conjoncture, les personnages tentent de trouver de nouveaux repères et de se créer un chemin dans un quotidien chaotique. Abdallah, ancien mineur de Redeyef mais aussi un ancien Rcdiste³ arrive à Tunis pour avoir fait l'objet d'une chasse à la sorcière ; il croise des habitants aussi perdus que lui, parmi lesquels Jaafar, un banquier, enrichi frauduleusement sous l'ancien pouvoir et condamné à la prison, Sonia, sa fille révolutionnaire idéaliste, Hechmi, un islamiste torturé pour son engagement pour la Cause, et tant d'autres. Il ne s'agit pas d'une histoire à proprement parler avec un commencement et une fin, mais d'une tranche de vie, d'une galerie de personnages tunisiens se décomposant et se composant au rythme de l'Histoire.

Dans ce pays qui se cherche après tant d'années de dictature, donc de stagnation sur tous les plans politiques, économiques, sociaux et idéologiques le renouveau de la mouvance islamiste est présenté dans *Les intranquilles* comme une évidence, voire même une alternative parmi tant d'autres. Au sein d'une myriade de petits partis politiques de gauche et de droite fusant de toutes parts et encouragés par le nouveau souffle révolutionnaire, le parti islamiste d'Ennahdha retrouve aisément sa place et ses fidèles. Néanmoins, sans trop adopter ce que Ousmane Kane appelle « le métarécit » des islamistes de la fin du XX siècle qui peint ces groupes militants avec des desseins obscurs comme la remise en cause de la sécularisation de la société, la préconisation de l'islamisation de la loi, de l'économie et de l'État, sans parler de l'imposition de la Sharia (Kane « "L'Islamisme" d'hier et d'aujourd'hui »), le texte de Filali se propose, loin de tout alarmisme, de rendre compte d'une expérience réellement vécue. Prenant la forme d'un témoignage fidèle des actions des partisans d'Ennahdha pendant la période pré-électorale, tout lecteur contemporain des événements racontés reconnaîtra aisément les faits rapportés. À considérer, le discours de Si Larbi, l'imam s'adressant aux fidèles, on se rend compte que la romancière reprend littéralement ce que le premier parti islamiste tunisien avait entrepris pour remporter les élections :

Si Larbi tourna la tête vers les autres : « les consignes sont d'intensifier les visites à domicile, vous ferez du porte à porte. Les gamins scolarisés doivent avoir leurs cartables, quant aux jeunes sans emplois, vous leur distribuez des enveloppes contenant cinquante dinars ». L'homme martela ses mots : « il faudra, encore une fois, bien indiquer la case à cocher ! Exercez-vous, avec certains, à mettre la croix au bon endroit. Plusieurs copies de l'imprimé seront à votre disposition. Veillez à ne rien laisser derrière vous. (LI 210)

Le porte-à porte, les cartables, les couffins, la case à cocher sur la feuille électorale, autant de détails bien réels, attestant de la démarche populiste adoptée par le parti islamiste pour gagner plus de voix. En revenant à des articles de journaux écrits pendant la même période, on se rend

³ Le RCD est une abréviation du Rassemblement Constitutionnel Démocratique, le parti politique hégémonique tunisien fondé en 1988 par l'ancien président Zine el-Abdine Ben Ali. Il est dissous après la révolution en Mars 2011.

compte que le roman de Filali accueille systématiquement dans la trame imaginaire de l'histoire racontée, des éléments référentiels, à savoir des faits, des lieux et des phrases que le vécu enregistre comme « réels ». L'article d'un journal électronique, *Tunis Webdo*, intitulé « Opinion - Abus et violations du code électoral : l'ISIE impuissante ? » fait par exemple mention des dépassements commis par les membres d'Ennahdha qui ont essayé « de profiter des votes analphabètes et des hésitants en leur montrant la case à cocher sur la feuille de vote, case correspondant aux listes d'Ennahdha bien évidemment »⁴. Quant au journal *Leaders* fait référence dans son article « Ennahdha entre diversions et dérobadés » au « prosélytisme d'imams qui transforment les lieux de culte en tribunes politiques »⁵. C'est ce que fait exactement l'imam du roman qui profite de son statut de prédicateur pour le compte de son parti politique en combinant habilement le volet associatif au volet politique.

Accentuant encore l'effet réaliste de son texte, à travers la conformité d'un savoir sur le monde du lecteur et le savoir convoqué dans le texte lui-même (Bonoli 22), la romancière exemplifie à souhait ce mouvement de « réislamisation par le bas » tel qu'il est théorisé par l'islamologue Olivier Roy (1990) et auquel sont soumis les personnages. En effet, à plusieurs reprises, elle signale l'existence d'une nouvelle expression religieuse, conservatrice à vocation socio-éducative visant la réislamisation de la société, dans ses mœurs, sa culture et ses comportements (Roy 1990). Ce mouvement qualifié de « néofondamentalisme » (Roy) ou de « piétisme » (Kepel 2003) travaille sur la vie quotidienne et les relations sociales élémentaires. Il assure le ravitaillement alimentaire des milieux défavorisés (à noter les multiples occurrences du terme « couffin », mot à forte charge émotive et symbolique dans l'imaginaire tunisien : « un millier de couffins chargés de provisions », « assurer la distribution des couffins »), pallie l'insuffisance de l'État en installant des réseaux d'entraide. Abdallah, le minier de Redeyef, cette région du sud tunisien déshéritée malgré sa grande richesse minérale, et sauvagement opprimée avant et après la révolution, est hébergé, contre ses loyaux services aux islamistes du quartier, dans la mosquée de Si Larbi. Hechmi, « après sa libération, [fut accueilli] par la Cause telle une famille » (LI 88) et « si Larbi lui avait procuré du travail en échange de son allégeance » (LI 214). Quant à Hamza « absorbé » dans le cercle de Haj Mansour « es[t] devenu l'un des leurs » (LI 202). Il est dès lors attendu qu'après tant d'influence et de travail de terrain que les islamistes finissent par engranger les bénéfices de leur investissement humain et de reconquête de la société pas le bas, et ce, en gagnant manifestement les élections. Le ton assertif d'un personnage désabusé comme Abdallah présente la victoire des islamistes comme incontestable : « Les élections ? Tu rêves ou quoi ? Les frères vont les gagner haut la main, ils ont acheté suffisamment de monde... Sans compter les imbéciles qui s'imaginent qu'en votant pour eux, c'est le bon Dieu qu'ils mettent aux commandes. » (LI 86)

De plus, Filali signale que, dans un but de promotion de la moralisation, une nouvelle forme de violence contre tous les comportements jugés non conformes à la religion fait surface, une violence que Roy décrit comme « ponctuelle et locale, jouant sur la pression vis-vis des autres musulmans que sur l'appel à la lutte révolutionnaire » (6). Le propriétaire d'un salon de thé, soucieux de l'avenir de son commerce alerte Hakim et sa fiancée Sonia que « les barbus font la chasse aux couples » (17). Cette même Sonia adepte des « tenues minimalistes » qui sort souvent les « cuisses découvertes » (19) fut « un jour, à la station de bus (...) prise par un groupe de dévots » et a failli être agressée brutalement. Anis, le locataire de Jaafar, suspecté d'homosexualité, et dont ni la tenue ni la queue de cheval ne plaisent, fut lui aussi accosté par un barbu qui l'a enjoint de « renoncer à de pareils accoutrements » (118). Mais le grand acte de violence est celui dont a été victime Latifa, la prostituée qu'« un barbu giflait méthodiquement en (...) abreuvant d'injures » (215).

⁴ Bouraoui, Sami. "Opinion - Abus Et Violations Du Code Électoral : L'ISIE Impuissante?" *Webdo*, 23 Oct. 2011, www.webdo.tn/2011/10/23/opinion-abus-et-violations-du-code-electoral-lisie-impuissante/

⁵ Mnif, Emna. "Ennahdha entre Diversions et Dérobades." *Leaders*, www.leaders.com.tn/article/5924-ennahdha-entre-diversions-et-derobades.

À l'action caritative, la prédication et le renforcement d'une police de mœurs, le texte fait état d'une nouvelle couche de radicalité religieuse qui assombrit le tableau de la Tunisie post-révolutionnaire, notamment le salafisme djihadiste. Si la plupart des écrits sociologiques, psychologiques ou politiques expliquent ce phénomène par la capacité des recruteurs à faire naître chez le candidat potentiel au djihadisme terroriste un sentiment de vengeance et d'injustice par rapport au sort réservé aux musulmans dans le monde tués dans l'indifférence la plus totale par une machine occidentale et surtout américaine (Martínez 2008), le roman de Filali prend en charge d'évoquer les motifs d'intégration d'une cellule terroriste par l'un des personnages. Hamza est recruté dans une conjoncture historique particulière à la Tunisie. Il serait donné à penser que la révolution, en tant que période d'incertitude anxiogène peut inciter, faute de bonne gouvernance politique, des membres de la société à chercher une issue différente, à savoir le fanatisme religieux. En effet, longtemps séduit par l'appât de l'argent facile sous l'ancien régime, Hamza, le jeune comptable, est profondément ébranlé par les changements politiques. Il se trouve menacé de prison et brutalement confronté à sa mauvaise conscience. Il est de ce fait, prêt à tout pour expier sa faute et avoir enfin l'esprit tranquille :

Un soir, Hamza, interrogea son mentor à brûle-pourpoint : « Sidi Haj, croyez-vous que Dieu pardonne à ceux qui l'implorent ? »

— Dieu est miséricordieux, toutes les erreurs peuvent être rachetées par un comportement adéquat, il suffit d'offrir au Seigneur des preuves d'amour et d'abnégation. » Il baissa la voix : « Raconte-moi ce qui te ronge », et Hamza lui confia ce qu'il pensait ne jamais révéler : « J'ai falsifié les comptes de la banque où je travaillais, avec la complicité de mon directeur. Je prélevais systématiquement des sommes importantes dans les comptes dormants. Le directeur me laissait vingt pour cent sur chaque opération et empochait le reste. (LI 150-151)

En l'absence de l'État, le jeune homme se trouve récupéré par un groupe extrémiste et piégé par sa force d'attraction irrésistible. Il est intéressant de considérer que le texte ne se limite pas à une condamnation stérile du fanatisme, mais qu'en transmettant l'intensité du bonheur enivrant que le fanatique néophyte peut ressentir, arrive à mieux faire saisir l'omnipotence du discours religieux et sa capacité d'embrigadement :

« Nous allons répéter cent fois les noms du Seigneur », dit l'homme. Il ferma les yeux et entama sa litanie : les invocations s'accompagnaient de mouvements du tronc, d'avant en arrière, d'abord lents, puis de plus en plus rapides. Bientôt Hamza sentit son cerveau se brouiller, un vertige le saisit, les murs de la pièce se mirent à tanguer et il s'adossa au mur : son seul point d'ancrage demeurait la bouche de l'hôte articulant harmonieusement chaque mot. La séance prit fin à l'aube. Le jeune homme alla au lit tête vide, regard absent, et anormalement léger ; la chape qui lui pesait sur ses épaules avait disparu. Dès lors, il attendit avec impatience les séances nocturnes pour retrouver cette curieuse ivresse où l'esprit embué avec l'impression de flotter hors du monde et de lui-même, de n'être plus qu'une voix reprenant à l'infini des mots, toujours les mêmes. (LI 200-201)

Néanmoins, aussi surprenant soit-il, vu leur antagonisme fondateur, Filali réécrit une scène de transe du mysticisme extatique tunisien pour rendre compte d'une idéologie littéraliste, extrémiste et violente qu'est le Djihadisme. En effet, on ne peut faire abstraction de la présence synoptique d'une riche isotopie relative au soufisme (litanie, invocation, nom du Seigneur, ivresse, flotter, incantations) au sein de laquelle se déploie une des pratiques fondamentales de cette tendance mystique, à savoir le *dhikr*, qui consiste en la remémoration de Dieu ou d'Allâh en répétant son nom inlassablement (« Nous allons répéter cent fois les noms du Seigneur »). Cette prière recommandée par le Coran s'accompagne, et le texte en fait état, d'une cérémonie rituelle ésotérique basée sur des exercices rythmiques et des techniques récitatives de formules liturgiques caractérisées par le contrôle respiratoire, le contrôle de postures et de gestes spectaculaires (Andézian 2000), comme les « mouvements du tronc, d'avant en arrière, d'abord lents, puis de plus en plus rapides » (LI 200). Quant à l'altération de l'équilibre physiologique et le sentiment de ravissement, d'absorption dont le personnage fait l'expérience, (« cerveau se brouiller », « vertige le

saisit », « la pièce se mit à tanguer », « l'esprit embué »...) s'expliquent par l'entrée en état de transe extatique éprouvée uniquement en présence d'un groupe, du bruit (litanie, incantation, psalmodie) et du mouvement (Lapassade 2016). Hamza vit réellement un état d'ivresse mystique ou « *takhammur* » en arabe c'est-à-dire un moment d'annihilation de l'ego, la dépossession de son moi narcissique pour parvenir à la conscience heureuse de la présence de Dieu : « la séance d'incantations nocturnes se déroula comme à l'accoutumée ; la mélopée de louanges et d'invocations produisit son habituelle léthargie bienfaisante, qui tel un cocon, enveloppait les hommes et les séparait du monde. » (LI 203)

Maintenant, on est en droit de s'interroger sur les enjeux d'un tel choix, surtout si l'on se réfère aux différents travaux qui s'accordent à dire que le soufisme apolitique et pacifiste est un rempart contre l'extrémisme religieux (Khiari 2015). Nous voyons, en effet, dans l'emprunt des modalités de la scène de transe du mysticisme extatique tunisien dans un contexte où le personnage s'apprête à tuer, une métaphore de l'étouffement délibérée de la conscience, ou dans les termes religieux « le sacrifice de l'intellect » (*sacrificium intellectus*), opéré par la force hypnotique du discours religieux. La victime se trouve comme sous le coup d'un interdit de penser et d'un prêt à exécuter. La mise en péril de sa verticalité physique, point central de la description, est emblématique de la perte de soi et des repères individuels dans le groupe sectaire. D'ailleurs, l'article de Nahoum-Grappe « L'Ingouvernable Gratuité : les Conduites de Vertige » approfondit notre perception symbolique du vertige :

Dans le vertige, comme sous un vent trop fort, l'ensemble des manières de percevoir la lumière et la nuit, le dedans et le dehors, le lointain et le proche (spatial ou temporel), subit des transformations plus ou moins radicales, violentes ou ténues dont le sens général tend vers la fusion de contraires bien séparés en temps de sobriété. (167)

Il s'avère en effet que la création d'un état de fusion généralisée des contraires, et surtout du bien et du mal, participe à la création, chez le personnage, d'un univers mental confus où la capacité de jugement est annihilée : « une contrée d'où les questionnements étaient bannis » (LI 200). Il devient alors facilement manipulable par « les leçons » d'un maître comme Haj Mansour qui lui « enseigne le détachement par rapport aux liens, tous les liens » (203). Le personnage est comme mis au monde à nouveau. Son changement de nom (« Désormais, il s'appelait Boubaker et tout son être était absorbé par la vie qu'il menait » (201)), marque, pour se référer à Bronner dans *La Pensée extrême*, un « rituel de renaissance » (96). Quoiqu'efficace, la force de l'embrigadement a fini par s'atténuer et Hamza est arrivé à s'en libérer. « La clarification cognitive » (Bronner 96) dont il a fait l'objet a fini par s'écrouler devant l'appel du devoir et le souvenir de son père malade : « Le jeune homme ôta ses savates et courut comme un fou vers la station de louage » (204). Aussi facile que ce dénouement puisse paraître, ce choix narratif déstabilise les inclinations catastrophistes des lecteurs rompus aux scénarios alarmistes surtout en ce qui concerne la montée de l'islamisme. Il se peut, qu'en dehors des sentiers battus, l'expérience unique que vit la Tunisie dans le monde arabo-musulman offre une nouvelle manière d'appréhender et de vivre l'islam politique. Car, et c'est le cas de le rappeler, « les formations islamistes s'inscrivent avant tout dans des logiques nationales, le contexte politique dans lequel elles évoluent influence très profondément leur stratégie, leur langage et leur programme politique » (Amghar 529). Le pire est à envisager, mais pourquoi pas aussi le meilleur. D'ailleurs, la note optimiste finale « Mais demain était déjà là, c'était presque aujourd'hui, un aujourd'hui en instance, c'était l'espérance à portée de main, quand le désir exulte. Demain, des milliers de demain seraient à vivre. Vivre, enfin... » (241) ne serait-elle pas corrélée à l'une des dernières phrases du roman « Je viens de voter pour Ennahdha » (240) ?

Conclusion

Pour conclure, la montée de l'islamisme ainsi que l'éclosion de nouvelles manifestations religieuses longtemps opprimées par l'ancien régime de Bourguiba et de Ben Ali s'érigent parmi

une certaine intelligentsia laïque tunisienne en « panique morale ». Néanmoins, nous estimons que le traitement fictionnel de cette réalité par Azza Filali et Emna Belhaj Yahia, en prenant l'incertitude comme catégorie de pensée et objet de travail, a le mérite de contourner l'essentialisation dont fait souvent l'évocation de l'islam et de l'islamisme. Cela laisse entendre une autre voix différente de celle par exemple, de Michel Houellebecq, Eric Zemmour ou Alain Finkielkraut⁶ en France, Boualem Sansal et Kamel Daoud⁷ en Algérie. Loin de se livrer à des tendances paroxystiques de paranoïa ou d'entériner des clichés orientalistes surannés, elles essayent subtilement de dépasser la dichotomie entre pensée laïque républicaine et nouveau prosélytisme islamiste. Du plus profond de leur angoisse, leurs personnages trouvent le moyen d'habiter et d'investir leur présent. Au-delà d'un véritable « imaginaire du présent » fait de peurs et de médiations, ces auteures invitent à voir le présent « en soi ». L'islamisme est là, peut-être faut-il juste s'en accommoder et en tirer profit.

**Sana Alaya Seghair,
University of Virginia, USA**

⁶ Voir l'Article de Durand, Pascal. « Le marché des radicaux libres. Sur quelques conditions médiatiques de la posture "néo-réactionnaire" », *Quaderni*, vol. 87, no. 2, 2015, pp. 101-118.

⁷ Je fais référence aux différentes polémiques suscitées par les écrits, surtout journalistiques, de Kamel Daoud et de Boualem Sansal. En Algérie comme en France, ils sont souvent accusés de recycler des clichés orientalistes voire de faire le lit de l'extrême droite. Dans *Les contrebandiers de l'histoire* par exemple, Rachid Boudjedra condamne violemment leur complaisance vis-à-vis de l'Occident ainsi que leur tendance à mettre sur un pied d'égalité le nazisme d'autrefois et le terrorisme islamiste aujourd'hui. Jocelyne Dakhlija dans « L'Algérie à Cologne : un emballement français » reprend ce qu'on appelle « l'affaire Kamel Daoud ». Elle considère que la lecture de ce dernier des événements de Cologne donnant « une définition aussi caricaturale de la culture, amalgamant arabe, immigré, réfugié, musulman, islamiste » ne fait que raviver « une panique identitaire ». Ce positionnement se renforce avec Boualem Sansal dont les multiples propos alarmistes manifestes dans ses interviews (« Oui, l'Europe a peur de l'islamisme, elle est prête à tout lui céder », « Les gouvernements occidentaux sont coupables d'aveuglement face à l'islamisme », etc.) romans (*2084 la fin du monde*, *Le village de l'Allemand*) ou essais (*Gouverner au nom d'Allah*) concernant l'avenir de la France et de l'Occident en général n'est plus à démontrer.

Bibliographie

- Abidi, Hasni, Annick Valleau, Zélie Kössler, Florence Herickx, Philippe Jacques, and Adnane Maaraf. *Petit Lexique pour Comprendre L'islam et l'islamisme*. Paris : Eric Bonnier, 2015.
- Albouy, François-Xavier. *Le Temps Des Catastrophes*. Paris : Descartes & Cie, 2002.
- Amghar, Samir. « Les Trois Visages de L'islam Politique en Afrique du Nord Et Au Moyen-Orient: Essai De Typologie. » *Année Du Maghreb*, 2010.
- Andezian, Sossie. « Dire la Transe en Islam Mystique de l'expérience au Langage Autorisé. » *Archives De Sciences Sociales Des Religions*, 45 :111 (2000) 25-40. En ligne, www.jstor.org/stable/30119412.
- Béji, Hélé. *Islam Pride: Derrière Le Voile*. Paris : Gallimard, 2011.
- Bekri, Tahar. *Littératures de Tunisie et du Maghreb: Essais ; Suivi de Réflexions et Propos sur la Poésie et la Littérature*. Paris : Harmattan, 1994.
- Belhaj Yahia. E. *Chronique Frontalière: Roman*. Tunis : Cérès Productions, 1991.
- _____. *Jeux De Rubans: Roman*. Tunis : Elyzad, 2011.
- _____. *L'étage Invisible: Roman*. Paris : J. Losfeld, 1997.
- _____. *Tasharej: Roman*. Paris : Balland, 2000.
- _____. *Tunisie: Questions à mon Pays*. La Tour-d'Aigue : Éditions de l'Aube, 2014.
- Bentouhami, Hourya. « Phénoménologie politique du voile. », *Philosophiques*, 44 : 2 (automne 2017) 271-284. En ligne <https://doi.org/10.7202/1042334ar>
- Bonoli, Lorenzo. « Ecritures de la réalité », *Poétique*, 137 : 1 (2004) 19-34.
- Bouraoui, Sami. « Opinion - Abus Et Violations Du Code Électoral : L'ISIE Impuissante? » *Webdo* (23 oct. 2011). En ligne www.webdo.tn/2011/10/23/opinion-abus-et-violations-du-code-electoral-lisie-impuissante/
- Bourget, Carine. *Coran Et Tradition Islamique Dans La Littérature Maghrébine*. Paris : Karthala, 2002.
- Bronner, Gérard. *La Pensée Extrême: Comment des Hommes Ordinaires Deviennent des Fanatiques*. Paris : PUF, 2016.
- Déjeux, Jean. *Le Sentiment Religieux dans la Littérature Maghrébine de Langue Française*. Paris : L'Harmattan, 1986
- _____. Déjeux J. « Le Sentiment religieux dans l'œuvre de Jean Amrouche », *Cahiers algériens de littérature comparée*, 3 (1968) 33-77.
- _____. *Les Tendances depuis 1962 dans la Littérature Maghrébine de Langue Française*. Alger : Centre culturel français (1973).
- Filali, Azza. *Les Intranquilles: Roman*. Tunis : Elyzad, 2014.
- Fontaine, Jean. *La Littérature Tunisienne Contemporaine*. Paris : Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.
- Haddad, Tahar. *Notre Femme Dans La Législation Islamique Et La Société*, Tunis : MTE, 1930.
- Jeudy, Henry-Pierre, *Désir de Catastrophe*, Paris : Aubier, 1990.
- Kane, Ousmane. « L' 'Islamisme' d'hier et d'aujourd'hui: Quelques Enseignements de L'Afrique de L'Ouest ('Islamism' of Yesterday and of Today. Lessons from West Africa). » *Cahiers D'Études Africaines*, 52 : 206/207 (2012) 545-574. En ligne, www.jstor.org/stable/41708188
- Kepel, Gilles. *La Revanche De Dieu: Chrétiens, Juifs Et Musulmans À La Reconquête Du Monde*. Paris : Seuil, 2003.
- Khiari, Bariza. *Le Soufisme: Spiritualité Et Citoyenneté*. Paris : Fondation pour l'innovation politique, 2015.
- Kréfa, Abir. « Corps et sexualité chez les romancières tunisiennes. Enjeux de reconnaissance, coûts et effets des « transgressions » », *Travail, genre et sociétés*, 26 : 2 (2011) 105-128.
- Lapassade, Georges. « La possession dans tous ses états » *Possessions*. Jean-Marie Brohm, Georges Bertin, Pascale Catala. Loire : Cosmogone Cercle d'Etudes nouvelles d'anthropologie, 2016.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.
- López Ibor, Juan José. « L'angoisse vitale ». *Revue Atlantida*, 3 : 14 (mars-avril 1965) 115-134.

- Malaguarnera, Serafino. *Dictionnaire De Neuropsychanalyse*. Create Space Independent Publishing Platform, 2016. Google Books. Consulté le 19 jan. 2019.
- Martinez, Luis. « Structures, Environnement et Basculement dans le Jihadisme. » *Cultures Et Conflits*, 69 (2008) 133-156. En ligne, www.jstor.org/stable/23703898.
- Mnif, Emna. « Ennahdha entre Diversions et Dérobades. » *Leaders*, www.leaders.com.tn/article/5924-ennahdha-entre-diversions-et-derobades.
- M'rad, Hatem. *De la Constitution à l'accord de Carthage: Les Premières Marches De La IIe République*. Tunis : Nirvana, 2017. Google Books. Consulté le 19 jan. 2019.
- Nahoum-Grappe, Véronique. « Les Conduites de Vertige. » *Communications*. 56.1 (1993) 155-173. En ligne http://www.persee.fr.proxy01.its.virginia.edu/doc/comm_0588-8018_1993_num_56_1_1855?q=Les+Conduites+De+Vertige
- Nous, Alexis. « Littérature, exil et migration », *Hommes & Migrations* 1320 : 1 (2018) 161a-164a.
- Redouane, Najib. *Créativité Littéraire En Tunisie*. Paris : L'Harmattan, 2015.
- Rocca, Anna. « Tunisian Women's Reflections upon Solidarity: Yesterday and Today. » *Women in French Studies*. 24 (2016) 98-112.
- Roy, Olivier. « De L'islam Révolutionnaire au Néofondamentalisme. » *Esprit* (1940-), 163 : 7/8 (1990) 5-14. En ligne www.jstor.org/stable/24274205.
- Sraieb, Nouredine « Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie : Tahar Haddad (1898-1935) », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 9 (1999). En ligne <http://journals.openedition.org/clio/285> ; DOI : 10.4000/clio.285. Consulté le 25 juin 2019.
- Tripenbach, Ivonne. « Hélé Béji: 'Le Voile Est Un Symptôme Postmoderne En Démocratie'. » *L'Opinion* (4 mar. 2019). En ligne www.lopinion.fr/edition/politique/hele-beji-voile-est-symptome-postmoderne-en-democratie-179200.