

Ecole doctorale de l'EHESS

Centre d'étude des mouvements sociaux (CEMS)

Doctorat

Discipline : Anthropologie sociale et ethnologie

**Marta Arena**

**L'expérience des mères célibataires en  
Tunisie: du récit aux droits  
(éthique, violence, citoyenneté)**

**Thèse dirigée par M. Baudouin Dupret,  
Directeur de recherche, CNRS**

**Date de soutenance : le 30 juin 2021**

Rapporteurs 1 M.me Ben-Nefissa Sarah, Directrice de recherche, IRD (IEDES-IRD)  
2 M. Rhani Zakaria, Professeur habilité  
Université Mohammed V de Rabat

Jury 1 M.me Ladier-Fouladi Marie, Directrice de recherche, CNRS  
2 M.me Ben Jémia Monia, Professeure des Universités, Université de Carthage  
3 M.me Cheikh Mériam, Maîtresse de conférences, INALCO  
4 M. Naepels Michel, Directeur de recherche, CNRS



*Aux femmes qui ont accepté de parler avec moi*

*A moi*

*A la Tunisie, qui m'a enseigné que les Révolutions sont possibles*

## Remerciements

Je veux remercier tout d'abord Madame Fatna Bel Hadj et Monsieur Ahmed Z. pour leur confiance constante en moi et dans ma recherche.

Je remercie mon Directeur de recherche, Monsieur Baudouin Dupret, pour avoir suivi la dernière phase de ma thèse ainsi que pour ses précieux conseils.

Je remercie Madame Marie-Anne Zouaghi pour son amitié et pour avoir relu ma thèse.

Je remercie mes ami.e.s pour leur soutien et leur affection : Noëlle Martin, Elena Boux, Laura Oreggioni, Celeste Copes et Daniël Meijer.

Merci à l'Association des Amis de l'INPE, et en particulier à Madame Fatma Dahlouk et Madame Chantal Chaibi. Merci à Zoubeir, Imen et Wafa Bel Hadj.

Merci à mes Professeurs d'Arabe, Madame Mounira Marwani et Monsieur Farouk Herzi, et à Salma Ben Aziza qui m'a aidée concernant une partie des transcriptions.

Je remercie Celeste Koppe de l'American Corner de Tunis et Monsieur Sami Saaied de l'American Center de l'Ambassade des Etats-Unis à Tunis.

Un grand Merci à l'Istituto Italiano di Cultura de Tunis, à sa Directrice Madame Maria Vittoria Longhi, à Monsieur Maurizio Guerra, à Madame Barbara Coin, et à mes merveilleux étudiant.e.s.

Je remercie l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) de Tunis ainsi que Madame Myriam Achour et Madame Kmar Bendana.

Merci à Madame Besma Tabib, Directrice du Centre d'Etudes de Carthage.

Je remercie pour leur disponibilité les fonctionnaires, les juges et les avocats qui ont répondu à mes questions et m'ont donné les informations que je cherchais.

Enfin je voudrais remercier mon Laboratoire, le Centre d'Etude des Mouvements Sociaux (CEMS), le Service de l'Ecole doctorale et le Service de la Scolarité de l'EHESS à Paris.

## Résumé et mot clés

A travers une approche phénoménologique basée sur des récits à la première personne, la thèse enquête sur les expériences des femmes qui sont mères célibataires en Tunisie. La question abordée est celle que Michael Jackson a appelé "la lutte pour être" (*the struggle for being*), c'est-à-dire l'ensemble des efforts et des négociations avec les événements pour trouver *un certain équilibre entre "être acteur" et "être agi"*.

La grossesse et la maternité célibataire se présentent comme une chute statutaire (*disgrace*) car la femme, dans la plupart des cas, compromet les liens avec ses proches et perd également son travail et son logement. En s'appuyant sur des concepts de Pierre Bourdieu, ces parcours individuels peuvent être décrits comme un mouvement descendant au cours duquel elle perd sa position dans le champ social – avec son capital matériel et symbolique – du fait qu'elle n'a pas suivi le "sens du jeu" de la maternité selon lequel la maternité n'intervient que dans le mariage. Cependant, à la naissance de l'enfant, par sa décision de ne pas le donner en adoption et de devenir mère, elle prend position, c'est-à-dire qu'elle a un positionnement dans le champ social qui va à l'encontre de ce qui est censé être la régularité, ou la norme. Loin des schémas de la reproduction sociale, son comportement affirme les possibilités de la liberté individuelle et ouvre un questionnement sur l'éthique, portant tant sur les choix individuels que sur les morales différenciées de ceux et celles qui l'entourent.

La violence familiale qui suit l'annonce de la grossesse ou la naissance de l'enfant occupe une place importante dans l'expérience de beaucoup de femmes. Le thème de la violence est traité sur la base de l'analyse de l'anthropologue Veena Das qui fait une distinction entre la violence comme "moment originel", celui de l'éclatement, et la violence qui devient "une sorte d'atmosphère" mêlée aux relations et aux circonstances du présent. C'est dans l'occupation de cette "atmosphère", à travers les actes et les mots du quotidien que – selon Das – demeure le travail de "domestication" et de transformation de la violence en vie, en quelque chose de nouveau. Le temps est le facteur qui permet aux femmes de réoccuper leur vie et de guérir "les blessures" du passé, en suivant des modalités précises : celle d'un rythme et d'une routine progressivement retrouvés. Cela se réalise par des actions comme habiter un lieu (logement), travailler, soigner son enfant et gérer les relations avec les proches. Avec le temps elles récupèrent leur position statutaire dans le champ social.

A observer de près, toute expérience de vie relate l'incontournable problème de l'inégalité de genre. Loin d'être un aspect des rapports entre proches, il s'agit plutôt de l'élément fondamental, caractéristique de la position de ces femmes dans l'espace public, lequel a ses conséquences dans la sphère privée et familiale. Elles sont marginalisées et invisibles et, selon les termes de Hannah Arendt, elles ne sont pas considérées comme des sujets politiques car elles ne peuvent pas *apparaître* par leur parole et leur action dans l'espace public. Elles mettent en place des stratégies d'autoprotection pour se construire une éthique de vie en réaction à la discrimination qu'elles subissent, mais celles-ci n'ont qu'une portée limitée. En effet, ce sont les politiques publiques, les pratiques administratives et la non-application de la loi qui déterminent une appartenance citoyenne diminuée pour ces femmes, avec des retombées concrètes en ce qui concerne l'exercice de leurs droits fondamentaux, tels l'accès aux services de santé et sociaux. Finalement, pour les mères célibataires, l'enjeu est d'être traitées avec respect comme citoyennes à part entière et sur un plan d'égalité avec les hommes.

**Mot clés :** femmes, voix, liberté, violence, temps, égalité, droits humains.

## Abstract and keywords

Through a phenomenological approach based on first-person narrative, this thesis investigates the experiences of women who are unwed mothers in Tunisia. The question addressed is what Michael Jackson has called “the struggle for being”: the constant effort to cope with and negotiate life events in search of “some sense of balance between being an actor and being acted upon”.

Pregnancy and single motherhood are configured as a loss of status (*disgrace*), as the woman in most cases compromises relations with her kin, and loses her job and her home. Drawing on concepts from Pierre Bourdieu, these individual journeys can be described as a downward movement in which she loses her position in the social field – along with her material and symbolic capital – due to the fact that she has not followed “the sense of the game”, that of motherhood within marriage. However, at the birth of the child, by her decision not to have the baby adopted and to become a mother, she takes up a position, situating herself in the social field against the supposed regularity or norm.

Domestic violence following the announcement of pregnancy or birth looms large in women’s experience. The theme of violence is treated through the analysis of Veena Das, who distinguishes between the violence of the *originary moment*, the initial outburst, and the violence that becomes *a kind of atmosphere*, embedded in the relations and circumstances of the present. It is in the occupation of this “atmosphere” through everyday deeds and words that – according to Das – resides the work of “domestication” and of transforming violence into life, into something new. Time is the factor that allows women to reoccupy their lives and “the wounds” of the past, in a precise sense: that of a rhythm and a routine gradually regained. This is achieved through actions such as living in a place (home), working, looking after the child and managing relationships with relatives. Over time, the women recover their status position in the social field.

Looked at closely, every life experience tells us about the inescapable problem of gender inequality. Far from being just one aspect of kin relationships, it is the key element that characterizes the position of these women in the public space, and leads to consequences in the private and family sphere. They are marginalized and invisible; in the words of Hannah Arendt, they are not political subjects because they cannot *appear* in speech and action. Their strategies of “self-protection” remain purely personal efforts to construct a life ethic in order to push back against discrimination, and prove to be limited in scope. The real issue lies in public policies, administrative practices and the non-application of the law that determine a diminished form of citizenship, with concrete consequences in terms of the exercise of fundamental rights and access to health and social services. Ultimately, for single mothers, what is at stake is to be treated with respect, as full citizens and on an equal basis with men.

**Keywords:** women, voices, freedom, violence, time, gender equality, human rights.

## Transcriptions

Les transcriptions ont été très simplifiées dans les citations en caractère gras

ء	‘
ا	e (correspondant à la prononciation en Arabe tunisien) / a / ā
ب	b
ة	a
ت	t
ث	th
ج	j
ح	h
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	s
ض	dh
ط	t
ظ	dh
ع	aa /uu
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w, mais –u lorsqu’elle est la conjugaison d’un verbe (troisième personne du pluriel)
ي	y / ī
ى	ā

Dans le texte, j’ai utilisé cette transcription pour les lettres suivantes:

ا	ā
ص	ŝ
ح	<u>h</u>
ط	<u>t</u>
ي	y / ī
ى	ā

Traduction de certaines expressions :

*mahu, rany, maneya, maneta, yany*: c’est-à-dire

*akkahaw* : c’est tout, ça suffit

# Table des matières

---

<b>Dedicace</b>	<b>3</b>
<b>Remerciements</b>	<b>4</b>
<b>Résumé et mots clés</b>	<b>5</b>
<b>Abstract and keywords</b>	<b>6</b>
<b>Trascriptions</b>	<b>7</b>
<b>Table des matières</b>	<b>8</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>15</b>
<i>Approche phénoménologique et expérience</i>	
<i>Méthodologie : le récit à la première personne</i>	
<i>Modalités de l'enquête de terrain</i>	
<i>La recherche comme investigation</i>	
<i>La problématique de la recherche : éthique, violence, citoyenneté</i>	
<i>Le contexte tunisien : les transformations de la famille et les politiques publiques</i>	
<i>Le nombre des femmes qui sont mères célibataires</i>	
<b>PARTIE I</b>	
<b><i>Disgrace. La difficile découverte: engendrer un enfant hors mariage</i></b>	<b>32</b>
<i>Disgrace</i>	
<i>Les concepts de la sociologie de Pierre Bourdieu significatifs pour cette recherche</i>	
<i>La domination masculine</i>	
<i>La liberté et le choix</i>	
<i>Le contenu de la partie I</i>	
<b>A. DECOUVERTE</b>	<b>41</b>
<b>1. Background</b>	<b>43</b>
<b>2. Découverte de la grossesse</b>	<b>52</b>
2.1. Autorévélation	52
2.1.1. Savoir sur la conception de l'enfant et de la grossesse	55
2.1.2. Les facteurs pris en considération pour comprendre d'être enceinte	58
2.1.3. La virginité pendant la grossesse	59
2.2. Révélation par un tiers	61
2.3. Rania	63



<b>3. Circonstances de la rencontre du géniteur et de la conception de l'enfant</b>	<b>66</b>
3.1. Les relations affectives et sexuelles consensuelles	67
3.2. Les cohabitations	71
3.3. Pas d'identité pour le géniteur de l'enfant	74
3.4. "Ça ne vient pas de moi"	75
3.5. Viols	78
3.6. Réaction du géniteur de l'enfant à l'annonce de la grossesse	81
3.7. Miriam et Marwa	82
<b>4. Contraception(s)</b>	<b>86</b>
<b>B. SECRET ET VULNERABILITE</b>	<b>91</b>
<b>5. Contrôles médicaux et continuation de la grossesse</b>	<b>92</b>
5.1. Le déni de grossesse	94
5.1.1. Déni de grossesse chez les femmes	94
5.1.2. Déni de grossesse chez l'entourage	97
5.2. Avortement	100
5.2.1. L'avortement médical légal	102
5.2.2. L'avortement médical illégal	104
5.2.3. L'avortement bricolé	106
<b>6. Evènements et déplacements pendant la grossesse</b>	<b>108</b>
6.1. Logement	108
6.2. Badia et Zaineb	112
<b>7. Sentiments envers l'enfant et la maternité</b>	<b>115</b>
7.1. Imaginer l'enfant	116
7.2. Imaginer d'être mère	117
7.3. Rihab	119
<b>C. DECISION</b>	<b>122</b>
<b>8. L'accouchement</b>	<b>123</b>
8.1. Douleurs de l'accouchement et accompagnement à la porte de l'hôpital	123
8.2. Comportement du personnel de l'hôpital	126
8.3. Comportement des autres femmes hospitalisées	128
8.4. Rihab	130
<b>9. Le choix de ne pas abandonner l'enfant</b>	<b>134</b>
<i>L'éthique en anthropologie</i>	
<i>Les éléments de l'éthique du non-abandon</i>	
<i>Le regard rétrospectif sur l'abandon</i>	

9.1. Les femmes qui n'ont jamais pensé à l'abandon et les pressions pour l'abandonner	140
9.2. Garder l'enfant tout de suite après l'accouchement	143
9.3. Processus pour décider de ne pas abandonner	145
9.4. Placement temporaire, dit aussi "abandon temporaire"	150
9.5. Adoptions formelle, informelle et "vente d'enfants"	152
9.6. Sabine	154
<b>10. Les valeurs de l'allaitement</b>	<b>158</b>
10.1. Ethnographie du lait maternel dans les sociétés arabes	159
10.2. Les usages et les significations du lait maternel chez les mères célibataires	162
10.2.1. Le lait maternel et le lait artificiel	163
10.2.2. Tendresse et éthique par le lait de la mère	165
<b>PARTIE II</b>	
<b>Temporalités: la domestication de la violence</b>	<b>169</b>
<b>A. VIOLENCE</b>	<b>177</b>
<i>La violence comme forme de vie</i>	
<i>La domestication de la violence</i>	
<i>Le genre de la violence</i>	
<i>Le contenu de la partie II</i>	
<b>1. Les formes de la violence</b>	<b>180</b>
1.1. La violence physique	181
1.2. La violence verbale	183
1.3. La violence émotionnelle	187
<b>2. Amour</b>	<b>190</b>
2.1. Youssef et Dawiya	191
2.2. Les liens d'affect familiaux	193
2.3. Les moyens de la médiation	195
<b>B. DES FEMMES DANS LE TEMPS</b>	<b>197</b>
<b>3. Evolutions des relations dans le temps</b>	<b>199</b>
3.1. Frère(s)	201
3.1.1. Feriel	202
3.1.2. Rihab	206
3.2. Mères	207
3.2.1. Zaineb	208
3.2.2. Widad	210
3.2.3. Emel	212

3.3. Pères	215
3.3.1. La nostalgie du père	215
3.3.2. Le père reconstruit	217
3.3.3. Les responsabilités du père	218
3.4. Sœurs	219
<b>4. Facteurs de changement statutaire</b>	<b>222</b>
4.1. Facteurs économiques	223
4.2. Mariage(s)	225
4.3. Médiations	231
4.4. Elyssa	233
4.5. Hala	236
<b>5. Travail, logement, argent</b>	<b>241</b>
5.1. Travail	242
5.2. Logement	246
5.3. Argent	250
5.3.1. Etre dans le besoin	251
5.3.2. Prostitution	253
5.3.3. Sabrine	257
<b>6. L'avenir de l'enfant</b>	<b>262</b>
6.1. Les gestes et les choses	263
6.2. L'éducation et les valeurs	266
6.2.1. Les valeurs	267
6.3. Protection et culpabilité	270
6.4. Relation avec le géniteur de l'enfant et sa famille	273
6.4.1. Relations avec la famille du géniteur	277
6.5. Nour	278
<b>C. HONNEUR ET STATUT</b>	<b>282</b>
<b>7. La terminologie de l'honneur</b>	<b>284</b>
7.1. Les mots de l'honneur	284
7.2. Les autres mots et expressions	286
7.3. <i>Harām</i> et <i>halāl</i>	287
<b>8. Les comportements de l'honneur</b>	<b>290</b>
<b>9. <i>Sharf</i>, appartenance et statut</b>	<b>292</b>

## **PARTIE III**

### **Les femmes comme sujets politiques: égalité et justice 297**

*Le social et le politique*

*Apparaître*

*Espace politique*

*Appartenance à l'espace politique*

*L'inégalité comme violence politique*

*Le contenu de la partie III*

#### **A. PHENOMENOLOGIE DE L'INVISIBILISATION 306**

##### **1. Etre mère célibataire dans l'espace public 308**

1.1. Etre mère célibataire : expériences personnelles de la discrimination et de la mise à l'écart dans l'espace public 309

1.1.1. *Klem khaiba* (les mots mauvais) 309

1.1.2. Les rumeurs 310

1.1.3. Le regard 312

1.1.4. Le mépris 313

1.2. Etre mère célibataire : les discours 315

1.2.1. L'hypocrisie de la société 316

1.2.2. Le changement à l'avenir 318

1.2.3. Une moralité qui oscille entre le sens commun et l'expérience personnelle 322

1.3. Etre mère célibataire : l'expérience du changement 324

##### **2. Construire une éthique de vie : stratégies d'autoprotection 327**

2.1. Evitement 329

2.2. Démontrer qu'on est une bonne mère 331

2.3. Discipline du caractère 332

2.4. Corps intègre 334

2.5. Le secret sur sa condition de mère célibataire 337

2.6. La conscience de soi-même 340

2.6.1. Le refus de s'accuser, et de se laisser détruire 341

2.6.2. Maktoub 342

#### **B. LES POLITIQUES DE L'APPARTENANCE 343**

##### **3. L'attribution du *laqab* paternel 346**

3.1. Pourquoi nous suivons la loi ? La signification du *laqab* 349

3.1.1. Le lien au père/géniteur 350

3.1.2. Connaître le père de l'enfant et ne pas être considérée une prostituée 351

3.1.3. Pour que l'enfant ne grandit pas complexé (*yaṭlaa maaqad*) 352

3.1.4. Raisons administratives et intégration à l'école 354

3.1.5. Echapper au jugement de l'enfant 356

3.1.6. Inceste 357

3.2. <i>Laqab</i> fictif et impossible à identifier	358
3.3. Le <i>laqab</i> du mari de la mère	359
3.4. La reconnaissance de paternité	359
3.5. Nafaqa	361
<b>4. Pratiques légales et administratives</b>	<b>363</b>
4.1. Ce que c'est un mariage en droit tunisien	366
4.2. Problèmes dans l'application de la loi 75/98	368
4.2.1. L'aide judiciaire	371
4.2.2. Les analyses ADN	372
4.2.3. La crainte que le père prenne l'enfant et la question de la tutelle	374
4.2.4. Les mineures	376
4.3. Adoption plénière et <i>kafāla</i>	378
4.4. Le rôle des institutions : assistantes sociales, police, planning familial	381
4.4.1. Assistantes sociales	385
4.4.1.1. Le rôle des assistantes sociales	385
4.4.1.2. La construction du "cas social"	387
4.4.2. Police	388
4.4.3. Carnet ( <i>biṭāqa</i> ) de santé et planning familial	390
4.5. Associations	392
4.5.1. Mad.Ba	392
4.5.1.1. Le foyer Mad.Ba	394
4.5.1.2. L'assistance légale	396
4.5.1.3. Les aides matérielles	397
4.5.1.4. Le travail et le ménage	398
4.5.1.5. L'activité d'intermédiation auprès des familles	399
4.5.2. AAINPE	400
4.5.3. La Voix de l'Enfant de Nabeul	402
4.5.4. Les pressions pour l'abandon de l'enfant par une association	403
<b>5. Inégalité de genre et droits fondamentaux</b>	<b>405</b>
<b>CONCLUSION</b>	<b>409</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>427</b>



# Introduction

---

## *Approche phénoménologique et expérience*

Cette thèse est basée sur une démarche phénoménologique. Pour cela, je m'appuie sur la description des expériences vécues et racontées à la première personne par des femmes qui sont mères célibataires. Par ce terme je définis des femmes qui ont conçu ou accouché de leur enfant sans être mariées ; la plupart d'entre elles doivent également gérer seule leur rôle de mère. En effet, en Arabe tunisien, elles sont désignées par le vocable de *'uumhet 'aazibet*, c'est-à-dire "mères seules". A la différence de beaucoup de travaux sur ce thème, j'utiliserai rarement l'expression "foyer monoparental" car la description est résolument centrée sur l'expérience de la femme, plutôt que sur la famille qu'elle forme avec l'enfant.

Ma démarche consiste à décrire plutôt qu'à interpréter les expériences que ces femmes racontent ainsi que – dans une moindre mesure – ce que j'ai moi-même observé au cours de mes recherches de terrain. Par « expérience » j'entends l'ensemble des sentiments, perceptions, opinions et pensées auxquels une femme fait référence dans la narration de son histoire et des faits de sa vie.

Une position phénoménologique suppose que l'on prenne en considération les engagements, les responsabilités de chaque personne ainsi que la compréhension qu'elle a de sa situation comme élément primaire et fondateur de la recherche. Cette position implique de plus une attitude critique ou sceptique envers les grands schémas explicatifs théoriques qui donnent du sens *a priori* aux comportements des individus, mais qui ne réussissent pas à expliquer les parcours individuels avec leur richesse et leurs spécificités (Mattingly 2012).

Le phénomène est ce qui apparaît à la personne. Ainsi la "réalité", objet de ma recherche, est celle qui est perçue par chaque femme, telle qu'elle se manifeste à elle. Et ce n'est pas un hasard si, dans la partie finale de ma thèse, le concept de "apparaître" revient dans un deuxième contexte, qui ne se réfère plus seulement à l'expérience individuelle de chaque femme, mais aussi à sa capacité d'être présente avec son corps et sa voix dans l'espace public.

Les travaux de Michael Jackson ont mis l'accent sur la nécessité de décrire dans une approche phénoménologique l'"immédiateté vécue (*lived immediacy*) du sujet" (Jackson 1996 : 2). Le terme "sujet" est employé pour indiquer l'individu qui se transforme et évolue sous l'influence des circonstances, de son environnement et de ses relations avec les autres. Chez Jackson, l'idée de la vie conçue comme une lutte est très importante et cette conception a influencé grandement ma recherche : "la lutte pour être" (*the struggle for being*) (Jackson 2005 : 182). Même en considérant les perspectives poststructuralistes qui définissent un cadre de forces qui transcendent l'individu, telles que la Nécessité de la reproduction sociale (Bourdieu) ou les rapports et les impositions de(s) Pouvoir(s) (Foucault), il faut bien admettre qu'au final c'est le sujet le véritable lieu où ces mêmes forces se déploient et se jouent.

*En écartant le sujet, Bourdieu et Foucault nous ont privé du lieu même où la vie est vécue, les significations se font, la volonté s'exerce, la réflexion a lieu, la conscience s'exprime, les résolutions sont adoptées, les habitudes se forment ou se brisent*<sup>1</sup> (Jackson 1996 : 22)

Pour cela, la vie est conçue comme une interminable négociation, ou même, un commerce

*la lutte pour être est mieux comprise comme une quête continue, bien que souvent irréfléchie, d'un certain équilibre entre "être acteur" et "être agi" – négociant un compromis "juste" entre la nécessité de décider de sa propre vie et la nécessité d'accepter les forces contre lesquelles nous ne pouvons pas vaincre*<sup>2</sup> (Jackson 2005 : 182).

Dans cette perspective, le fait d'"être" implique une relation entre les circonstances dans lesquelles la personne se trouve et ce qu'elle peut faire sur la base de sa volonté, de ses désirs, de ses besoins et de ses objectifs.

En effet, une des caractéristiques de l'expérience est qu'elle est relationnelle : il ne s'agit pas seulement de la relation avec les Autres (l'enfant, les proches, les représentants des institutions ou des associations, ...) mais également avec les lieux et le temps dans lesquels la vie de la personne s'accomplit.

Cette expérience a un caractère pratique qui s'exprime dans la gestion des choses qui appartiennent au quotidien, c'est-à-dire qui se réfèrent au travail, à la maison et à tout objet devenu significatif dans la vie de tous les jours (*everyday life*). L'expérience dont il s'agit est *ordinaire* dans la mesure où elle touche le quotidien, mais aussi parce qu'elle implique un certain degré de répétition et de routine (de Certeau 1990, Sim 2010).

L'objectif de la démarche phénoménologique pourrait être défini par les mots de Veena Das comme étant une "descente dans l'ordinaire" (Das 2006) pour décrire les modalités par lesquelles la subjectivité se forme dans un processus continu de négociation avec les Autres, les choses, les activités et les événements de tous les jours.

Cela implique qu'au centre de l'expérience subjective décrite de façon phénoménologique il y ait la "transformation" (Mattingly 2014). Le sujet se développe dans l'effort de "refaire ou réoccuper" sa vie, et il ne peut pas être défini exclusivement à partir de forces extérieures qui le subjugueraient, tout en le construisant. Pour ce qui est de la violence subie par les femmes, nous utiliserons le concept de "domestication" (Das 2006) pour indiquer la manière dont le sujet sort de la violence, bien qu'elle ait marqué sa vie. Comme le souligne Hannah Arendt la liberté demeure en effet dans la capacité de recommencer (Arendt 1959).

L'approche phénoménologique dans ma recherche s'appuie en grande partie sur l'histoire de vie, c'est-à-dire sur le récit que chaque femme fait de son expérience de mère célibataire, à

---

<sup>1</sup> "By dismissing the subject, Bourdieu and Foucault would deprive us of the very site where life is lived, meanings are made, will is exercised, reflection takes place, consciousness finds expression, determinations take effect, and habits are formed or broken".

<sup>2</sup> "The struggle for being is better understood as a continual, if frequently unreflective, quest for some sense of balance between being an actor and being acted upon – negotiating a "fair" trade-off between the need to decide our own lives and the need to come to terms with the forces against which we cannot prevail."



partir de la conception de l'enfant jusqu'à la période de nos rencontres. A la différence de l'observation, qui peut aussi être à la base d'une anthropologie phénoménologique, le récit à la première personne a un "effet de réalité" (*reality effect*) (Smith 2018 : 343) qui se rapproche du témoignage et qui semble reconduire de façon forte et immédiate à la vie vécue.

Il s'agit des reconstructions du passé basées sur la mémoire des événements qui portent sur la maternité célibataire. Elles ont donc un caractère très subjectif. Les faits sont complexes et la recherche de la vérité incertaine. Toutefois, la mémoire s'appuie très fortement sur les sens, qui gardent l'empreinte des sentiments ou des sensations de ce qui s'est passé.

Dans l'introduction à un roman de Natalia Ginzburg, *Lessico familiare*<sup>3</sup>, Cesare Garboli écrit à propos du livre de Ginzburg, et ceci est encore plus vrai en ce qui concerne les œuvres de Primo Levi, que ces écrits naissent d'une *confiance absolue aussi bien que dénuée de mysticisme dans la mémoire gravée une fois pour toute dans les sens*<sup>4</sup> (Garboli 1999).

Ce genre de "confiance" est celle que j'ai eue, moi aussi, dans le récit des femmes que j'ai rencontrées. Il est possible – même très probable – que les faits qu'elles ont relatés ne correspondent pas exactement à ceux qui se sont réellement passés parce que ceux-ci ont été modifiés ou déformés volontairement ou involontairement par la mémoire. Toutefois, je suis convaincue qu'elles gardent sous "leur peau" la vérité de leur maternité : la conception de l'enfant, leur vulnérabilité, les problèmes pratiques (travail, logement,...), les rapports avec les proches, la marginalisation dans l'espace public et les interactions avec les représentants des institutions.

De plus, le récit permet de suivre les transformations de leur vie, et raconter la maternité comme un événement *in fieri* qui implique des changements non seulement au niveau personnel chez la femme, mais aussi concernant ses relations avec les Autres, l'espace physique où elle vit, ses activités et ses choix.

Une critique qui a été faite à l'anthropologie basée sur l'expérience relatée à la première personne est qu'elle risque de ne pas rendre compte de la relation du sujet avec son environnement ainsi que de la façon dont il "devient marqué par un ensemble particulier d'interactions historiquement spécifiques avec les autres"<sup>5</sup> (Hollan 2012 : 42). En d'autres termes, la crainte est que le récit individuel devienne trop subjectif, et ne permette pas de situer la personne dans son contexte politique, économique et historique. Ainsi l'anthropologie phénoménologique montrerait sa fragilité par rapport à des positions critiques ou même poststructuralistes.

A la lumière de mon travail sur le terrain, il me semble que cela n'est pas vrai. Toute histoire de vie est le récit de positions successives de la femme dans un espace collectif, public et politique. Parler de soi signifie dire sa relation au monde et à la société. Comme l'avance Ruth

---

<sup>3</sup> En français le titre du livre de Natalia Ginzburg a été traduit en *Les mots de la tribu*. Cesare Garboli était un critique littéraire italien.

<sup>4</sup> "fiducia assoluta quanto priva di misticismo nel ricordo che s'incide una volta per tutte nei sensi"

<sup>5</sup> "become marked by a particular set of historically specific interactions with others"

Behar, ce sont finalement les narrations individuelles collectées sur le terrain qui doivent pousser le chercheur à questionner les cadres théoriques de la discipline.

*Étonnamment, peu de chercheur.e.s, elles-mêmes des femmes, se sont concentrées sur la façon dont les femmes sujets de leurs études relatent leur compréhension de leur monde; et presque personne n'a cherché à placer ces compréhensions au cœur d'un questionnement des cadres théoriques*<sup>6</sup> (Behar 1993 : 270)

En d'autres termes explorer l'expérience individuelle est un "moyen stratégique" pour rendre compte de multiples appartenances, concernant à la fois la dimension purement subjective, les réseaux familiaux et l'espace politique (Biehl, Good and Kleinman 2007).

*Méthodologie : le récit à la première personne*

Cette étude naît de mon désir d'entendre des femmes raconter leurs vies et de ma passion pour le récit, en forme écrite (les romans) et orale. Je tenais absolument à baser ce travail de recherche sur des narrations à la première personne (Arena 2016). La modalité suivie pour obtenir ces récits a été le questionnaire semi directif : j'avais une liste de questions que je posais à mon interlocutrice et, à partir de celles-ci, je laissais notre conversation se développer sans la diriger strictement par l'ordre des questions ou les thèmes que je voulais aborder. Il s'agit d'histoires de vie certes mais il ne faut pas les imaginer comme étant des récits linéaires, cohérents et harmonieux. De plus chez certaines femmes l'aisance et la capacité de raconter était meilleure que chez d'autres. Certaines femmes avaient probablement déjà raconté leur histoire à d'autres interlocuteurs dans le passé (membres d'associations, fonctionnaires, chercheurs, ...) donc elles parlaient d'elles-mêmes avec plus de spontanéité. Parfois, elles avaient – ou pensaient avoir – une certaine idée du genre de narration que j'attendais d'elles.

Un jour, pendant une conversation avec Nour, je cherchais à comprendre les événements de sa grossesse, notamment ses déplacements. A un certain moment, elle m'a interrompue et elle m'a dit « je sais ce que tu veux » et elle a commencé à me parler de la fréquence des rapports sexuels avec le père de sa fille à l'époque de leur cohabitation. Une situation similaire m'est arrivée avec Sabrina. En raison de leurs expériences précédentes, ces femmes pensaient que la chercheuse occidentale que j'étais, s'intéressait surtout à leur vie sexuelle. A ce propos, je voudrais reprendre une observation de R. Behar

*Les textes de la vie de femmes non occidentales écrits par des féministes en Occident tendent à présenter des portraits de la femme du tiers monde comme menant une vie tronquée basée sur son "genre féminin" (lire: sexuellement contrainte) et typique "du tiers-monde" (lire : ignorante, pauvre, liée à la tradition, avec une dimension domestique, avec une vie orientée surtout vers la famille, victime, etc.), alors qu'elles se présentent de manière subliminale comme "éduquées, modernes, ayant le contrôle de leur corps et de leur sexualité, et la liberté de prendre leurs propres décisions." Sans surprise, [...] «la fécondité est l'aspect le plus étudié de la vie des femmes*

---

<sup>6</sup> "Surprisingly, few researchers, themselves women, have focused on the way the women subjects of their studies narrate their understandings of their world; and hardly any have sought to make these understandings central to the recasting of theoretical frameworks".

*dans le tiers monde. Ce fait particulier en dit long sur les représentations prédominantes des femmes du tiers monde dans la production de connaissances socio-scientifiques* »<sup>7</sup> (Behar 1993 : 271).

Un autre élément sur lequel beaucoup d'anthropologues ont insisté est le caractère construit du récit. Dans un commentaire à *Life & Times of Magda* (Fassin *et al.* 2008), B. Jewsiewicki définit la narration à la première personne comme "un artefact produit par la construction sociale (*an artifact of social construction*)" et "le seul moyen d'accéder à une existence « souveraine » (*only means of accessing "sovereign" existence*)" (Jewsiewicki 2008). Or, je ne sais pas si la capacité de raconter des histoires, et notamment sa propre histoire, doit nécessairement être connotée par des significations symboliques si fortes. Jewsiewicki insiste encore sur le fait que raconter sa vie à autrui serait une capacité acquise, par exemple à travers des pratiques religieuses nouvelles – comme dans le cas de sa recherche – ou du fait des modalités opératives d'ONGs internationales à la recherche de narrations captivantes (James 2008). Il met l'accent sur le caractère construit, stratégique et cohérent de narrations qui sont censées avoir une valence politique significative. Implicitement, il reproche à ces mêmes narrations de ne pas viser la recherche de la "vérité" des événements et de privilégier le récit de certains faits au détriment d'autres.

Il s'agit d'une critique très sensée qui a ses défenseurs plus convaincus dans les positions postmodernistes (Clifford et Marcus 1986). Toutefois, si on regarde la manière dont opère dans la pratique l'anthropologue qui collecte une histoire de vie auprès d'une femme qui a accepté de lui parler, on remarque qu'il s'agit bien d'un travail qui consiste en une conversation ou une discussion très concrète : concrète par ses modalités et par son contenu. Il y a donc interaction entre l'anthropologue et la femme qui lui parle. D'une part il est vrai que certaines femmes privilégient certains thèmes, d'autre part, elles peuvent être étonnées, voire surprises ou même déconcertées par les questions de l'anthropologue : par exemple, dans mon cas, elles ne s'attendaient pas à répondre à des questions concernant leur logement. Ainsi la narration peut se développer selon des parcours inattendus, tant pour la chercheuse que pour son interlocutrice. Pour cette raison, le caractère "construit" ou "stratégique" de l'histoire de vie doit-il être à mon avis redimensionné. Par contre, je voudrais mettre l'accent sur le plaisir et le sentiment d'humanité que procure le récit à la première personne : la narration des « choses » ordinaires de la vie, des relations de tous les jours, des aspects les plus quotidiens de la maternité (là où "quotidien" ne doit pas être confondu avec "domestique"). La "vérité" est dans ce quotidien fait de gestes, de mots et de décisions. C'est là que se trouve le caractère euristique de ma recherche.

---

<sup>7</sup> "The texts of non-Western women's lives written by feminists in the West tend to present portraits of the third world woman as leading " a truncated life based on her "feminine gender" (read: sexually constrained) and being "third world" (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.) while subliminally portraying themselves as "educated, modern, as having control over their bodies and sexualities, and the freedom to make their own decisions". Not surprisingly, [...] "fertility is the most studied aspect of women's lives in the third world. This particular fact speaks volumes about the predominant representations of third world women in social-scientific knowledge-production".

Je garde dans la traduction le terme "tiers-monde", qui est contestable, car il est dans le texte de Behar.

En adoptant les observations de Baudouin Dupret à propos de l'ethnométhodologie, on pourrait souligner qu'on n'est pas à la recherche d'une "attitude qui implique un point de vue épistémique nouveau pour pénétrer des essences singulières" mais d'une "familiarité empathique" avec la femme qui a accepté de raconter son histoire<sup>8</sup> (Dupret 2011 : 40).

En outre, il me semble qu'un point fondamental est que :

*Il faudrait considérer que les gens sont généralement capables de connaître et de décrire leurs activités quotidiennes de manière compétente et adéquate [...]. Loin d'être idiots et dupes, les gens, très généralement, agissent et parlent dans et de leur monde de manière informée. Ce faisant, ils le décrivent et orientent de façon intersubjective vers cette description, sa pertinence, et son intercompréhension<sup>9</sup> (Dupret 2011 : 160).*

### *Modalités de l'enquête de terrain*

Ma thèse est basée sur du matériel ethnographique riche collecté pendant trois moments différents. Une partie est constituée par des interviews réalisées en 2007-2008, donc pendant la dictature, avant la Révolution du Jasmin en 2011. Il s'agit de trente-et-une interviews réalisées auprès de deux associations (celle que j'appellerai dans la thèse "Mad.Ba" (nom fictif) et l'Association des Amis de l'INPE (AAINPE) ) avec l'aide de leurs personnels et bénévoles pour la traduction. J'avais collecté ces interviews auprès de femmes qui avaient des enfants très petits (moins de deux ans), pour lesquelles l'expérience de la grossesse et de l'accouchement étaient encore très proches dans le temps. A cette époque, j'enquêtais surtout sur les conditions dans lesquelles s'était déroulée leur grossesse ainsi que sur l'impact de la loi tunisienne (loi 75/98) sur leurs conditions de vie.

La deuxième partie du matériel est représentée par dix-huit interviews réalisées en six semaines entre avril-mai 2013 dans le cadre de mon post-doctorat au Forum Transregionale Studien. Celles-ci ont été effectuées en majorité auprès de l'association Mad.Ba avec l'aide de son personnel pour la traduction. Les femmes interviewées avaient des enfants de plus de cinq ans. La recherche portait sur les ressources que les femmes mobilisaient pour rétablir leur réseau de proximité, après la naissance de l'enfant hors-mariage. La notion de proximité (*qarāba*) me permettait d'intégrer différents types et degrés de relations : celles familiales plus proches (*aaā'yla sghira*), celles plus éloignées (*aaā'yla kabira*), celles avec le géniteur de l'enfant et ses proches à lui, ainsi que les relations découlant des rapports de travail, de l'engagement avec les associations et des amitiés.

La partie du matériau la plus consistante est celle que j'ai collectée pendant ma recherche de terrain de trente mois entre octobre 2014 et mai 2017. J'ai décidé de reprendre celle-ci en Tunisie pour une raison fondamentale : les conditions d'enquête pendant la dictature étaient

---

<sup>8</sup> "An epistemic attitude which does not involve finding a new epistemic vantage point from which to get inside the singular essences [...] but is made of a kind of empathic familiarity".

<sup>9</sup> "We should better consider that people are generally able to know and describe their daily business in a competent and adequate manner" [...] "Far from being idiots and dopes, people, very generally act and speak in and of their world in an informed way. In so doing, they describe it and orient intersubjectively towards this description, its relevance, and its intercomprehension"

presque impossibles à cause de la peur qui enlisait la parole des gens et du fait du contrôle permanent de la police<sup>10</sup>. Après la Révolution, je suis retournée en Tunisie pour accomplir mon enquête dans des conditions nouvelles, car la parole s'était libérée et, comme chercheuse, j'avais la liberté de me déplacer librement, même dans les quartiers les plus pauvres<sup>11</sup>.

En effet, les modalités et le contenu des interviews ont évolué dans le temps et je suis passée de la forme de l'interview à celle de l'entretien long, souvent effectué en plusieurs séances.

En 2007-2008 j'avais été admise au foyer de l'association Mad.Ba ("foyer Mad.Ba") pour rencontrer les femmes qui étaient mères célibataires. Les rencontres étaient organisées par la direction du foyer qui me présentait cinq ou six femmes par après-midi avec lesquelles je pouvais parler brièvement. Ces modalités étaient grotesques et complètement inacceptables d'un point de vue éthique. La traduction était assurée sur le moment par une employée<sup>12</sup> que l'association Mad.Ba avait mis à ma disposition mais je ne pouvais pas enregistrer les interviews. J'avais effectué les autres interviews dans le bureau de l'association de l'AAINPE, les jours d'ouverture, avec les femmes qui arrivaient pour chercher des couches et du lait, et qui avaient accepté de parler avec moi sur le champ. Les bénévoles m'aidaient concernant la traduction (à ce moment je lisais l'arabe *fusha*). Normalement il s'agissait de conversations qui ne duraient pas plus d'une demi-heure car les femmes ne pouvaient pas rester plus longtemps<sup>13</sup>. J'ai pu enregistrer certaines interviews avec le consentement des intéressées.

J'avais retravaillé tous les entretiens avec une professeur d'arabe pour avoir une traduction plus précise.

En 2013 la situation avait changé car la Révolution avait eu lieu deux années auparavant. A cette époque, j'avais pu rencontrer plusieurs femmes dans les bureaux de l'association Mad.Ba et accomplir dix-huit entretiens individuels, en les enregistrant lorsque j'avais le consentement de mon interlocutrice.

Lorsque j'ai repris mon travail de terrain en 2014, mon but était de retrouver le contact avec les femmes auxquelles j'avais parlé précédemment pour retracer leur histoire de vie. Mon plan était de conduire des entretiens avec vingt-cinq femmes qui avaient des enfants âgés de plus de cinq ans. Mon objectif était de reconstruire leur parcours de vie de la conception de l'enfant jusqu'au temps présent. Je comptais sur la collaboration de l'association Mad.Ba pour retrouver les mères célibataires que j'avais déjà rencontrées. Cette fois-ci j'aurais pu parler en Arabe *derja* avec les femmes sans l'intermédiaire d'un traducteur et j'aurais pu les rencontrer en dehors des bureaux de l'association. A ma grande surprise, tout au long de mes recherches de terrain de 2014 à 2017, l'association Mad.Ba a refusé toute collaboration avec moi : je n'ai

---

<sup>10</sup> La même peur qui m'immobilisait moi aussi.

<sup>11</sup> Le contrôle policier sur le chercheur/la chercheuse qui enquête sur des situations délicates n'a pas complètement disparu.

<sup>12</sup> Par la suite j'ai découvert que cette femme était un membre du Rassemblement Constitutionnel Démocratique, RCD), le parti de Zine El-Abidine Ben Ali.

<sup>13</sup> A ce moment, j'étais accueillie par le bureau de l'AAINPE et je crois que la direction de l'INPE acceptait ma présence dans son enceinte mais je n'avais pas d'autorisation formelle pour effectuer mes entretiens. J'avais commencé mon terrain de recherche en Tunisie dans le cadre d'un projet de coopération entre l'Ambassade de Tunisie en Italie et le Ministère italien des Affaires Etrangères.

pas obtenu de contact d'intermédiation avec les femmes et, malgré mes demandes réitérées, je n'ai reçu aucune information sur les pratiques administratives et sur l'application des lois, notamment la loi 75/98.

Plusieurs autres associations ont refusé toute collaboration avec moi. Je suis restée plusieurs fois debout dans le bureau de l'association Beity devant les employées qui faisaient semblant de ne pas me voir. Lors d'une rencontre avec des membres d'Avocats Sans Frontières – Tunisie j'avais été mise à la porte immédiatement après un appel à la directrice de l'association Mad.Ba. D'autres associations ont également refusé de me répondre. Je n'ai pas obtenu de contact avec l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD), sauf pour un rendez-vous auprès de leur centre d'écoute où l'on m'a redirigée vers l'association Mad.Ba pour toute question concernant les mères célibataires.

Suite à cette situation, j'ai dû réorganiser mon travail. Pour parvenir à contacter les femmes j'ai collaboré avec l'AAINPE – qui représente mon réseau et mon contact principal en Tunisie depuis longtemps – ainsi qu'avec l'association la Voix de l'Enfant de Nabeul que je connaissais pour son dynamisme depuis 2008. J'ai retrouvé certaines femmes de manière autonome. J'en ai rencontrées d'autres par le bouche à oreille ou présentées par des amies ainsi que par mes étudiants de l'Institut Italien de Culture. De plus, j'ai eu une petite collaboration avec l'association SOS Enfants qui m'a mise en contact avec une femme.

Mon projet est demeuré le même numériquement (vingt-cinq femmes) mais il a été composé aussi par des femmes ayant des enfants de moins de cinq ans. Tous les entretiens ont été enregistrés sur la base du consentement informé de mon interlocutrice<sup>14</sup>. Entretemps, au fil des entretiens, la problématique de ma thèse a évolué.

J'avais commencé mon travail de recherche avec l'idée de me concentrer sur les relations entre les membres de la famille, notamment sur le rapport sœurs-frères. Progressivement, les thématiques strictement liées à la parenté et à l'anthropologie "des mondes musulmans" ont laissé la place à des questionnements concernant l'éthique, la violence et la place des femmes dans l'espace public. La question fondamentale qui a sous-tendu toute ma recherche depuis mon premier contact avec les mères célibataires en 2008 a toujours été la même : « Pourquoi leur souffrance ? Pourquoi la violence contre elles ? Pourquoi leur marginalisation ? Pourquoi leur invisibilité ? ». Tout cela revient à la même et unique question : « Pourquoi ce manque de justice ? ». Des questions qu'on peut facilement appliquer aux femmes en général. Pour cette raison je considère cette recherche davantage comme une enquête sur un cas particulier de violence et de discrimination contre les femmes plutôt que comme une étude sur la société tunisienne.

J'ai complété mon corpus par la collecte de documents juridiques en français et en arabe et des informations sur les questions administratives importantes concernant les femmes qui sont mères célibataires. J'ai continué l'observation participante auprès de l'AAINPE. Dans la

---

<sup>14</sup> Par consentement informé, j'entends le consentement donné par une femme après que je lui ai expliqué le thème, les objectifs et les modalités de ma recherche. Certaines femmes ont refusé leur consentement à l'enregistrement mais elles m'ont permis de prendre des notes écrites. J'ai parlé en français avec Rihab. J'ai parlé en arabe et en français avec Ferial, Rania, Jihane et Widad. Avec les autres femmes j'ai parlé en arabe.

limite de la disponibilité des institutions aussi bien que de certaines associations, j'ai collecté des informations concernant les politiques et les actions des fonctionnaires ou des représentants de la société civile vis-à-vis des femmes qui sont mères célibataires. J'ai obtenu des informations très intéressantes auprès d'avocats et de juges.

### *La recherche comme investigation*

L'approche phénoménologique basée sur le récit de l'expérience racontée à la première personne se prête à être utilisée pour mener une enquête qui ressemble à une investigation. C'est probablement en raison de ma formation de juriste, qu'il est devenu de plus en plus clair que j'étais en train de développer ma recherche en rassemblant des "preuves" contre un accusé : la souffrance et la marginalisation de ces femmes.

Pour cette raison leur parole a une grande importance. Elle a la valeur du témoignage par rapport au vécu, à l'expérience d'une personne, à la manière dont elle a géré ses relations avec ses proches et à sa place dans la société. Les citations des entretiens prennent une grande place dans mon étude car ce sont les éléments qui rendent compte de l'évolution de la vie de chacune<sup>15</sup>. Puisque le terrain *est* la recherche anthropologique, et dans ce cas spécifique, ce qui a permis de rassembler les expériences racontées par plusieurs femmes, les mots de celles-ci occupent une place prépondérante.

Ma recherche procède d'une "logique de découverte" (*logic of discovery*) (Biehl 2005 : 19) dans laquelle toute considération ou synthèse théorique découle de la réflexion et de l'étude sur les données du terrain.

En passant par la notion selon laquelle l'histoire de vie est une forme de témoignage du devenir subjectif avec les Autres, l'espace et le temps que l'on vit, il est possible de mettre en relation la voix personnelle et individuelle avec l'appartenance non seulement à un cercle domestique mais à une réalité politique.

Ainsi, le silence de celles qui ne peuvent pas s'exprimer sur leur maternité a une portée politique. Je remplacerais le terme "communauté" par espace politique mais le sens des mots de Veena Das demeure valable

*La communauté est constituée à travers des accords et, par conséquent, elle peut également être déchirée par le refus de reconnaître une partie de la communauté (par exemple les femmes ou les minorités) comme faisant partie intégrante de celle-ci. Ce refus peut prendre la forme de voix non entendues, il peut se révéler à travers une prolifération de mots qui noient des silences trop difficiles à supporter*<sup>16</sup> (Das 2006 : 9)

---

<sup>15</sup> Elles rendent compte aussi de mes démarches sur le terrain. Comme dans un dossier judiciaire, je démontre ce que j'ai découvert à travers ma recherche sur le terrain. Toute explication théorique a son appui dans les données collectées.

<sup>16</sup> "Community is constituted through agreements and hence can also be torn apart by the refusal to acknowledge some part of the community (e.g. women or minorities) as an integral part of it. This refusal might take the form of voices not heard, it might reveal itself through a proliferation of words that drown out silences that are too difficult to bear".

Les femmes qui ont livré leurs expériences pour cette recherche, sont des témoins : témoins de leur propre discrimination et marginalisation ainsi que de celles de bien d'autres femmes. Le récit de l'expérience personnelle permet ainsi de reconstruire de près les parcours d'appartenance des femmes, de questionner leur place dans l'espace public et de vérifier leur capacité d'action et de parole dans ce même espace.

### *La problématique de la recherche : éthique, violence, citoyenneté*

L'idée initiale de la recherche situait la femme qui est mère célibataire dans trois cercles ou trois niveaux. Chacun finalement correspond à une partie de la thèse (I, II, III). Dans le premier cercle, la femme est seule, c'est-à-dire que la description se concentre sur elle, sa grossesse, la transformation de son corps et sa réaction à la perspective de devenir mère. Le deuxième cercle comprend la femme avec ses proches (*qryb*), les membres de la parenté (*qarāba*), ce qui en Arabe désigne plus précisément la proximité. Dans le troisième cercle, la femme est dans l'espace public, donc au-delà de l'espace domestique et familial.

De ces trois niveaux d'analyse se sont progressivement dégagés trois thèmes fondamentaux : éthique, violence et appartenance à l'espace public et politique.

Le questionnement éthique jaillit du choix de devenir mère ou pas, après la naissance de l'enfant. La décision de la femme fait figure d'un véritable positionnement dans un champ social, caractérisé par un réseau de relations et de positions statutaires. La maternité est comparable à une chute car la femme dans la plupart des cas compromet ses liens avec les proches, perd son travail et son logement. Cependant, cette décision est prise, ce qui interroge les parcours de liberté individuelle dans une sphère (celle de la filiation et du mariage) où la régularité sociale est censée s'imposer comme une règle<sup>17</sup>.

Dans les récits de vie qui m'ont été présentés depuis 2008, la violence familiale qui suit l'annonce de la grossesse ou la naissance de l'enfant occupe une grande place. La violence a différentes formes et toutes affectent la vie de la femme célibataire qui a choisi de devenir mère. Il était donc nécessaire de décrire cette violence au moment de son éclatement mais aussi de rendre compte des modalités de sortie de la violence. Pour les femmes cela implique un double mouvement. D'une part, elles s'éloignent de la source de cette violence (normalement la famille), d'autre part, elles reconstruisent leur vie (selon l'expression de Veena Das « *la réoccupent* ») sur la base de pratiques, usages d'objets, sentiments nouveaux déterminés tous par la présence de l'enfant. Le temps, dans son devenir et par son rythme, transforme la subjectivité des femmes, leurs expériences et leurs relations.

Ces approches demeurent liées à une vision dans laquelle la femme est placée au centre d'analyses qui portent sur sa sexualité, sur ses relations "affectives" avec le géniteur de l'enfant ou ses proches ainsi que de la famille qu'elle forme avec l'enfant. Etait-elle suffisante ?

---

<sup>17</sup> Souvent au cours de ma rédaction j'ai préféré le mot "régularité" à celui de "norme". Il s'agit d'une référence à la réflexion sur le "rule-following" chez L. Wittgenstein. Le terme "régularité" me semble représenter mieux le caractère ordinaire, répété et routinier de pratiques (telle la naissance d'enfants dans le mariage) qui consolident des logiques ou – comme le diraient les femmes que j'ai interviewées – des mentalités (*aaqlyya* ou *lughha*). En outre, le terme "norme" dans certaines langues (français, italien) est synonyme de règle juridique et même d'article de loi. Pour cela, parfois – je trouve – qu'il pourrait créer une confusion.



Progressivement, au cours de ma recherche sur le terrain, il m'a paru que ce cadre était extrêmement partiel, car l'enjeu véritable se trouvait ailleurs. La question fondamentale était, en effet, celle de l'appartenance à l'espace public. A observer de près, toute expérience de vie relate l'incontournable problème de l'inégalité de genre. Loin d'être un aspect des rapports entre proches (par exemple, sœurs-frères), il s'agit plutôt de l'élément caractérisant la position de ces femmes dans l'espace public, qui a ses conséquences dans la sphère privée, familiale et dans les relations avec le géniteur de l'enfant. Si elles ne sont pas de véritables "sujets politiques" car – dans les termes de Hannah Arendt – leur parole et leur action comme femmes qui ont choisi la maternité sont niées, quel autre aspect de leur vie importe ?

Toute analyse de leur invisibilité, discrimination, marginalisation, souffrance ne peut pas demeurer circonscrite à une sphère privée ou sociale. Au contraire, à mon avis, il est nécessaire de souligner que des politiques précises déterminent la mise à l'écart des femmes car elles consolident l'inégalité de genre et le non-respect de leurs droits. Ces politiques empêchent leur *apparaître* dans l'espace public.

Comme je l'ai précédemment avancé, cette recherche est une tentative pour répondre à la question de la justice, qui trop souvent fait défaut dans la vie des femmes, et aux raisons pour lesquelles cela se produit. Je considère mon travail comme une recherche sur un cas particulier – celui des mères célibataires tunisiennes – lequel illustre un phénomène général, qui touche toutes les femmes. Je voudrais que cette recherche contribue au débat sur l'appartenance des femmes à l'espace politique, leur citoyenneté et leurs droits.

#### *Le contexte tunisien : les transformations de la famille et les politiques publiques*

Il me semble important au début de la thèse de décrire le contexte social et politique tunisien concernant les relations de genre et familiales. Il s'agit d'un bref exposé qui est utile pour encadrer les thèmes qui seront traités par la suite aussi bien que ce qui est raconté par interlocutrices dans leurs récits. Bien qu'une approche phénoménologique ne demande pas de se pencher sur l'histoire de la Tunisie, certains éléments éclairent les références aux dynamiques familiales, à l'action des associations et à l'application des lois qui sont mentionnées dès le début de la thèse. Pour cette raison, ce paragraphe a une fonction purement introductive et d'encadrement.

En Tunisie la famille nucléaire s'est progressivement affirmée en parallèle avec sa néo-localité car la famille restreinte se détache très souvent du groupe pour s'installer sur le lieu de travail. Certes, la famille élargie existe encore surtout dans les zones rurales, et en milieu urbain on peut trouver des quartiers habités par des familles appartenant au même groupe (Ferchiou 1996). Toutefois, la famille large (patrilinéaire et matrilineaire) continue surtout à être une référence au niveau des valeurs et des représentations collectives (Kerrou et Kharoufi 1994). Elle est ressentie comme "cadre sécurisant et englobant", source de protection. D'autres entités, aux fils des années, l'ont concurrencée en introduisant dans la société des valeurs différentes, notamment les partis politiques, les syndicats et l'école.

Plusieurs facteurs de changement ont affecté la famille en Tunisie à partir des années 30 (Ben Salem 1990, Kerrou et Kharoufi 1994). Les transformations générées à cette époque ont continué jusqu'à nos jours.

La scolarisation a assuré la mixité à l'école. Elle est devenue obligatoire pour les écoles primaires dans les années 50 et depuis 1993 l'éducation scolaire est obligatoire jusqu'à seize ans, même s'il y a encore une grande tolérance pour les violations à cette règle. Grâce à ce système, les jeunes femmes se sont frayé un chemin dans les universités, notamment dans les études scientifiques dans lesquelles la composante féminine est bien représentée. Etant donné les espoirs de mobilité sociale liés à l'école, les parents ont, en cas de réussite des filles, tendance à les encourager à poursuivre des études secondaires et supérieures.

Le deuxième facteur concerne la transformation du monde du travail. D'une part, les femmes sont entrées dans le monde du travail, d'abord dans le secteur tertiaire (administration, enseignement, santé publique) puis dans le secteur commercial, par exemple l'industrie textile et agroalimentaire. Si en 1966 il y avait une femme active sur vingt, en 1996, ce taux était passé à une femme sur cinq. D'autre part, les campagnes se sont progressivement vidées en raison du développement du salariat, ce qui a conduit à une urbanisation croissante. Parallèlement, les remises de fonds des migrants de l'étranger ont longtemps représenté la première source du PIB tunisien.

Enfin de nouveaux modèles de consommation se sont imposés : les familles sont devenues moins des cellules de production que des unités de consommation. Comme le signale Lilia Ben Salem, avoir la propriété d'une maison est devenu très important ; les gens ont hâte de se construire un logement à eux, même s'il est très rudimentaire.

Le véritable bouleversement qui a secoué la société tunisienne est représenté par les politiques publiques du Président Habib Bourguiba, commencées par l'adoption du Code du Statut Personnel (CSP) en 1956, donc avant même la déclaration d'Indépendance en 1957 puis l'adoption de la Constitution en 1959.

Bourguiba avait des projets de promotion de la croissance et du développement économique qui auraient constitué le renouveau de la Tunisie. Il envisageait que l'avancement de l'économie fût accompagné par un progrès social, qu'il identifiait avec la naissance d'un nouveau citoyen et d'une nouvelle citoyenne tunisiens. Dans ses nombreux discours, ce mot "développement" apparaît d'une manière quasi obsessionnelle car, après la lutte pour l'indépendance, il l'identifiait avec la raison d'être de son action politique, à savoir l'existence de la République tunisienne et la vie de la communauté des citoyens.

L'effort politique et législatif de Bourguiba se concentrait particulièrement sur l'émancipation des femmes, car "la femme tunisienne [était] appelée à être le marqueur visible de la personnalité tunisienne" (Ben Youssef Zayfoon 2005 : 101).

Ses idées étaient largement inspirées par Tahar Haddad, professeur de la Zaitouna puis récusé par la même université suite à la publication en 1929 de son livre *Notre Femme, la législation islamique et la société*. Ce livre encourageait les changements dans la société et dans la

législation tunisienne afin d'y promouvoir la position de la femme. Ainsi, Haddad était favorable à l'abolition de la polygamie, et il proposait d'éliminer l'obligation de porter le voile, et d'assurer l'égalité de l'accès à l'héritage entre filles et fils. Il prônait également l'accès des femmes à l'éducation scolaire. Il était convaincu qu'elles devaient obtenir davantage de liberté et davantage d'éducation scolaire pour devenir de meilleures mères, ainsi que de meilleures éducatrices de leurs enfants et gestionnaires de leur maison. Ainsi serait assuré un état fort et puissant. Dans cette vision la femme continue à être assujettie à ses rôles traditionnels de mère et d'épouse dans l'espace domestique, dans le cadre duquel elle est appelée à devenir plus efficace et "plus performante". Le projet de Tahar Haddad était largement partagé dans la société tunisienne ; bien que la femme fût encore considérée essentiellement en fonction de son rôle maternel, il y avait à cette époque la certitude que le progrès de la société tunisienne était possible par l'effort et la collaboration conjugués des femmes et des hommes "dans l'intérêt de la Nation" (Gafsia 2004).

L'action de Bourguiba est définie comme "Féminisme d'Etat" ce qui signifie que les mesures en faveur de l'émancipation des femmes ont été octroyées par le haut – sur l'initiative et la décision du Président – et non pas sur la base de revendications d'un mouvement ou de campagnes féministes autonomes. Par conséquent, c'est l'autorité politique qui a choisi la nature et les contenus des droits que les femmes ont obtenu dans la société tunisienne, en déterminant aussi leur limites (par exemple, dans le domaine de l'héritage, des pouvoirs de la mère envers les enfants dans la famille et des prérogatives des femmes célibataires dans l'espace public). Une organisation féminine fut montée de toutes pièces par le gouvernement à travers la fondation en 1956 de l'Union Nationale des Femmes de Tunisie (UNFT), qui existe encore aujourd'hui. Elle était composée de militantes du parti du Président, le Néo-Destour, et sa fonction était d'en accompagner les politiques. Un mouvement féministe plus autonome naîtra plus tard, en 1979 : l'Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD).

Le Féminisme d'Etat bourguibien a été défini comme un "féminisme masculin" (Ferchiou 1996 : 120) car

*Il s'agit ici de réformes juridiques prises par le haut, des réformes qui n'ont pas été imposées par des nouvelles conduites ni motivées par un changement des mentalités. Seul l'Etat en est l'initiateur. [...] En prenant la parole aux femmes, le féminisme bourguibien se présente ainsi comme la négation d'un féminisme fondé sur une idéologie véritablement égalitaire entre les sexes (Ferchiou 1996 : 122-123).*

D'autres ont remarqué "l'absence [en Tunisie] de lien interne entre la modernité démocratique et l'émancipation des femmes" (Samandi 2001 : 252) et – avec des termes très forts – "l'instrumentalisation sans état d'âme de la condition féminine au service de la cause que [Bourguiba] a alors entrepris de servir, celle du nationalisme" (Bessis 2004 : 103).

Un jugement univoque sur le "féminisme d'Etat" bourguibien n'est pas facile. Si d'une part, Bourguiba est accusé d'avoir imposé des normes dans une perspective d'"ingénierie législative" visant à changer la société par le haut, d'autre part, les acquis de cette législation ont été fièrement défendus par les femmes, en particulier dans les moments de crise, c'est-à-

dire au cours des années 70 et après la Révolution du Jasmin (2012-2013), quand des voix provenant de conservateurs religieux et de salafistes se sont élevées pour chercher à remettre en question cette législation.

Dans le détail, l'aboutissement majeur de l'effort législatif de Bourguiba, le CSP, abolit la polygamie, imposa le consentement de la femme à son mariage (c'est-à-dire que le tuteur (*wāly*) fut supprimé) et introduisit le divorce judiciaire, avec l'abolition de la répudiation de la part du mari. De plus, le droit de vote fut donné aux femmes en 1957.

Quelques lois spécifiques intéressent plus particulièrement cette recherche. En 1957 a été approuvée une loi (Loi 3-57) qui, outre le fait de règlementer le mariage<sup>18</sup>, établit l'obligation de déclarer chaque naissance à l'officier de l'état civil (art. 22). Les mentions « de père ou de mère inconnue » ou « non dénommé.e » sont interdites (art. 26). L'« enfant trouvé » – c'est-à-dire abandonné – doit être enregistré à l'état civil avec les noms qui lui ont été donnés (art. 27). Toutefois lorsque le géniteur ou/et la génitrice de l'enfant sont inconnus, les cases qui les concernent sur l'acte de naissance restent vides.

Une autre loi en 1959 a obligé tout.e tunisien.ne à avoir un nom patronymique (loi 59-53). Techniquement, le nom patronymique devait être choisi par l'homme le plus âgé de la famille, c'est-à-dire « n'ayant ni ascendant mâle dans la ligne paternelle, ni oncle paternel, ni frère aîné ».

Enfin, en 1985, une loi (loi 85-81) a chargé le tuteur public des enfants abandonnés ou de filiation inconnue, de leur choisir un prénom et un nom patronymique. En 1995, la Tunisie adopte le Code de l'enfant qui établit le droit à l'identité dès la naissance, constituée du prénom, du nom de famille, de la date de naissance et de la nationalité (art. 5).

En 1957, Bourguiba fit adopter une loi qui, non seulement autorise la *kafāla* (ou tutelle officieuse) et règlemente la tutelle publique des enfants abandonnés, mais rend licite l'adoption plénière (*tabanny*). Par le *tabanny*, l'adopté a les mêmes droits et obligations que l'enfant légitime<sup>19</sup> (art. 15) et il prend le nom de l'adoptant (art. 14). Le transfert du nom est considéré dans les milieux traditionnels contraire au Coran (Surate XXX, 4-5 et 37) (Arena 2010, 2011). Cette loi fut approuvée après que la presse eut relaté la mort d'enfants dans les rues de Tunis à cause du froid pendant l'hiver, ce qui frappa énormément l'opinion publique. En effet, Bourguiba voulait empêcher le phénomène des « enfants de rue » sans, en même temps, alourdir les charges financières pour l'Etat<sup>20</sup>. Dans le cadre de cette vision, les enfants sans parents devaient trouver des familles adoptives<sup>21</sup>. En 1967 la loi a réglementé le placement familial (Loi 67-47).

D'ailleurs, les pratiques d'adoptions ont été largement documentées dans la société tunisienne (Bousquet et Demeerseman 1937, de Gaudin de Lagrange 1968). Il était courant dans une

---

<sup>18</sup> Voir Partie III, Ch. 4.1.

<sup>19</sup> La loi sur l'adoption est le seul texte législatif où apparaît l'expression « enfant légitime » (*ibn sharaay*) (Arena 2011)

<sup>20</sup> Au même propos répondit la création des « Villages Bourguiba » (Arena 2010).

<sup>21</sup> Depuis l'adoption de cette loi, le nombre d'enfants adoptables a toujours été inférieur aux demandes d'adoption.

famille qu'un couple donne un enfant à un autre, lorsque celui-ci était stérile (de même pour l'Algérie, Jansen 1987). Les cas plus nombreux concernaient le passage d'enfants entre sœurs, mais cela pouvait se passer aussi entre frère et sœur ou entre frères. L'enfant "donné" grandissait dans sa famille adoptive et considérait l'adoptante comme sa mère, même si parfois il connaissait son origine biologique. De plus, d'après ces auteurs, il était accepté que le grand-père, soit en ville soit dans les campagnes, puisse décider d'adopter un petit-fils, sans nécessité du consentement des parents biologiques de celui-ci<sup>22</sup>.

*Cette adoption par les grands-parents est une des grandes plaies de la famille tunisienne et un des gros obstacles à l'évolution ; ils veulent se charger totalement de leurs petits-enfants et s'occuper personnellement des plus petits détails de leur vie ; reporter sur leur petits-enfants l'affection qu'ils éprouvent pour leurs enfants leur apparaît comme une naissance qui se renouvelle* (Bousquet et Demeerseman 1937 : 137)

Aux adoptions dans le sein de la famille, s'ajoutaient les adoptions créées par le voisinage et celles d'enfants abandonnés, le plus souvent confiés par leurs parents biologiques qui étaient trop pauvres pour les garder<sup>23</sup>. Pour régler civilement leur sort des faux états civils étaient fabriqués ou des procès en justice étaient déclenchés, par le biais desquels le père adoptif reconnaissait formellement l'enfant ou plusieurs personnes témoignaient en faveur de sa paternité.

Les enfants abandonnés en attente d'adoption plénière ou en placement provisoire sont actuellement hébergés à l'Institut National de Protection de l'Enfance (INPE) à Tunis, qui de ce fait est la plus grande pouponnière de Tunisie. L'INPE a été créé en 1973 et il est sous la tutelle du Ministère des Affaires Sociales. En plus de celui-ci, il existe douze associations qui gèrent des "Unités de Vie", c'est-à-dire des petites maisons d'accueil pour les enfants abandonnés ou en placement provisoire, sur le territoire tunisien. Ces associations ont été réunies depuis 2012 dans le Réseau Amen avec l'intermédiation de l'UNICEF. Elles travaillent sous la direction administrative de l'INPE et des ministères compétents.

Le dernier volet des politiques bourguibiennes est représenté par la démographie. Pour s'assurer du développement économique et du progrès social, Bourguiba promut des mesures contre la croissance démographique.

En 1960, la loi limite les allocations familiales à quatre enfants (depuis 1988, au troisième enfant). En 1961, l'importation et la vente libre de contraceptifs sont autorisées ; en 1964 des

---

<sup>22</sup> Cette pratique semble faire écho au comportement de beaucoup de parents de mères célibataires qui – comme on le verra – revendiquent les rôles sociaux de parents pour les enfants de leurs filles.

<sup>23</sup> Un cas très particulier et qui était très répandu était celui des *mourebbya*. Il s'agissait de petites filles adoptées par des familles qui les employaient comme domestiques. "Le sort des *mourebbya* est plutôt le sort d'un enfant de second ordre que celui d'une domestique (Bousquet et Demeerseman 1937 : 149). Ces enfants n'étaient pas rétribuées pour leurs services mais elles étaient vraiment adoptées par la famille : elles étaient nourries, vêtues, entretenues et mariées mais appartenaient à leurs maîtres" (Bousquet et Demeerseman 1937). Pour le transfert d'enfants et les adoptions au sein des maisons beylicales, voir Oualdi 2011.

programmes de planning familial sont lancés et, en 1965, une loi autorise l'interruption de grossesse à partir du 5ème enfant<sup>24</sup>. En 1973 l'avortement est pleinement légalisé.

Toutefois, jusqu'à la création de l'Office national du planning familial et de la famille en 1973, la décision la plus efficace pour baisser le taux de naissance, avait été d'élever l'âge minimum du mariage en 1964 (à dix-sept ans pour les femmes et vingt ans pour les hommes)<sup>25</sup>. L'accès aux services de planning familial et à l'avortement était et reste complètement gratuit. Par la suite, l'Office national du planning familial et de la famille est devenu l'Office national pour la famille et la population (ONFP).

La politique de planning familial de Bourguiba a été continuée par le Président Zine el-Abidine Ben Ali. Ce dernier avait affirmé que "La femme tunisienne est assurément l'un des témoignages de la modernité du pays" (Samandi 2001 : 251). Et en effet, les politiques avancées à l'égard des femmes étaient utilisées comme instrument de propagande par le régime, qui vantait des records dans les statistiques. Ainsi le taux de natalité serait descendu à 2.1. en 1999 (Moghadam 2005) et 2,03 en 2007 (Courbage 2009). La moyenne d'âge au mariage en 2002 était estimée à 29.2 ans pour les femmes et 33 ans pour les hommes (Boukhilaka, Bouaziz et Smida 2009<sup>26</sup>). En 2002 60% des couples utilisaient un moyen contraceptif<sup>27</sup> (Brown 2007)<sup>28</sup>.

Malgré des tentatives à l'époque de Bourguiba, l'égalité successorale entre frères et sœurs n'a jamais été assurée dans la société tunisienne. C'est également le cas en ce qui concerne la reconnaissance de la filiation hors-mariage ou "filiation naturelle", et un débat s'est développé sur cette question (Ben Halima 2001, Mezghani 2005)<sup>29</sup>.

Sur le plan législatif, en 1998 a été approuvée la loi n° 98-75 du 28 octobre 1998, relative à l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue (*al-'itfāl al-mahmulīn 'aw majhwly al-nasab*), telle que modifiée par la loi n° 2003-51 du 7 juillet 2003 (loi 75/98). Cette loi permet de prouver la paternité par le test ADN. Si le résultat est positif, le nom patronymique du père (laqab) est attribué à l'enfant par décision du tribunal. Sur cette base, il a un droit à la pension alimentaire envers le géniteur. La nouveauté

---

<sup>24</sup> Mesures précédées par des enquêtes nationales qui avaient démontré la demande de contraception par les femmes (Brown 2007). Avant la création de l'Office national du planning familial et de la famille, les programmes de planning familial opéraient en ville dans les hôpitaux et dans les zones rurales par le biais d'unités mobiles. A l'époque, le moyen contraceptif le plus utilisé était le stérilet.

<sup>25</sup> Depuis 2007 la majorité est à dix-huit ans pour les femmes et pour les hommes.

<sup>26</sup> Selon ces mêmes auteurs, en 2002 environ une jeune fille sur deux vivait sa première relation sexuelle avant dix-sept ans...personnellement je trouve ces estimations peu crédibles. La virginité avant le mariage demeure une valeur très répandue dans la société tunisienne (Boukhilaka, Bouaziz et Smida 2009: 148).

<sup>27</sup> Le préservatif est un moyen de contraception très peu utilisé (Brown 2007).

<sup>28</sup> Ceci dit, après la Révolution, certains démographes ont mis en doute la véracité des statistiques à l'époque de Ben Ali, même dans des occasions formelles comme des conférences à l'ONFP. Par exemple, d'après mon expérience de vie à Tunis et ayant enseigné à de jeunes étudiants, les individus ayant un seul frère ou sœur ou même étant fils uniques sont plutôt rares. Encore plus rare est de rencontrer un individu, femme ou homme, qui ne soit pas marié passé l'âge de trente ans.

<sup>29</sup> D'un point de vue juridique en droit tunisien la "filiation légitime" n'existe pas en tant que catégorie juridique, et donc il ne serait pas possible de lui opposer la catégorie de "filiation naturelle" ou "illégitime" (Arena 2011, 2016).

législative et sociale est le fait que l'action en justice contre l'homme peut être engagée par la mère de l'enfant.

Quelques-unes des associations du Réseau Amen – comme la Voix de l'Enfant de Nabeul – ont des programmes pour les mères célibataires, qui concernent soit le soutien matériel, le logement en foyer soit l'assistance juridique.

L'association des Amis de l'INPE (AAINPE) opère dans l'enceinte de l'INPE. Il s'agit d'une association privée qui était née au début des années 90 avec l'objectif d'améliorer la condition des enfants placés à l'INPE.<sup>30</sup> Au fil des années, les activités de l'association se sont diversifiées, de l'aide matérielle aux mères célibataires à l'organisation de kermesses pour collecter des fonds ou à l'organisation de stages pour former les éducateurs qui s'occupent des enfants. L'AAINPE mobilise chaque semaine de nombreux bénévoles qui accompagnent les enfants dans leurs activités. Depuis plusieurs années l'AAINPE gère aussi un bureau pour l'accueil des mères célibataires, ouvert deux fois par semaine pendant toute l'année.

Avant la Révolution, l'association Mad.Ba avait pour mission exclusive le suivi des mères célibataires. Cette association existe toujours, mais ses activités ont changé de destinataires et le travail avec les mères célibataires ne représente maintenant qu'une partie de ses engagements. L'association Mad.Ba gère un foyer pour l'hébergement des femmes célibataires qui viennent d'accoucher dans le quartier de Soukra à Tunis<sup>31</sup>.

Enfin, l'association Village SOS Enfants accueille des enfants de plus de six ans et des adolescents en placement familial.

#### *Le nombre des femmes qui sont mères célibataires*

Le nombre des femmes qui sont mères célibataires est estimé entre 1200 et 1500 personnes par an. D'après un rapport du CREDIF qui mentionne des chiffres de l'ONFP concernant 2013, les mères célibataires étaient 1600 (CREDIF 2016). Selon d'autres sources, le nombre des mères célibataires serait de 1200 unités (Le Bris 2010) ou de 1500 personnes par an (*L'Opinion* 19 février 2017).

60% des enfants nés sans *nasab* (hors mariage) sont abandonnés (La Presse Magazine 2015, Le Bris 2010<sup>32</sup>). L'INPE accueille [en moyenne] chaque année entre 600 et 700 enfants, âgés de moins de six ans<sup>33</sup> (La Presse Magazine 2015).

Selon les mots de La Presse du 27 août 2017, il n'y a "pas de statistiques crédibles et fiables concernant le vrai nombre des naissances hors mariage du côté des autorités officielles". Certains membres des associations estiment que le nombre de mères célibataire serait dix fois supérieur à celui indiqué par les chiffres qui apparaissent dans la presse.

---

<sup>30</sup> A l'époque, la plupart des enfants étaient placés définitivement à l'INPE en attente d'adoption.

<sup>31</sup> Soukra est en réalité une ville mais dans la perception commune et dans le cadre du développement urbain de Tunis, elle est considérée comme un quartier de la capitale.

<sup>32</sup> A cela s'ajoute la source d'information de l'INPE.

<sup>33</sup> Les enfants de plus de six ans sont dirigés vers les villages de l'Association SOS Enfants.

## PARTIE I

### ***Disgrace*. La difficile découverte : engendrer un enfant hors mariage**

---

*Disgrace*. C'est le titre de ce roman de J.M. Coetzee<sup>34</sup> qui vient spontanément à l'esprit quand il s'agit de décrire la condition morale et matérielle d'une femme au moment où elle découvre qu'elle est enceinte alors qu'elle n'est pas mariée. Le terme "disgrace" en anglais indique la perte de respect et d'approbation (ou de bienveillance) par les autres en raison d'un comportement considéré comme condamnable, mauvais ou mal. Ce terme décrit une chute par rapport à un ordre considéré correct ou juste ; il indique la rupture d'une régularité.

Je voudrais utiliser cette définition pour aborder la problématique de ma recherche. Le point de départ est l'évènement – la grossesse – qui force une femme à faire face à quelque chose de différent, d'inattendu et de problématique dans la société tunisienne. Comment décrire et rendre compte de cette situation et de ses conséquences ?

J'ai conçu le projet de cette enquête en m'appuyant sur certains concepts fondamentaux chez Pierre Bourdieu. Depuis ma lecture d'*Esquisse* (1972) et, surtout, de *Le Sens Pratique* (1980) j'ai commencé à imaginer les femmes dans un espace, c'est-à-dire un *champ social*, où leur position changeait : chaque femme avait, avant sa grossesse, une position définie dans le champ de sa vie sociale et familiale, or celle-ci change du tout au tout suite à la conception et/ou la naissance de l'enfant. Au fil des entretiens en 2007-2008 et 2014-2017 je me suis aperçue que plusieurs facteurs déterminaient ce mouvement dans l'espace ; Bourdieu les identifie par le concept de "capital" alors que je préfère les rassembler sous la notion de "statut"<sup>35</sup>. Un autre concept emprunté à Bourdieu – celui de *jeu* – a beaucoup influencé ma façon d'observer les relations de chaque femme avec ses proches et son environnement. Enfin, dans les paragraphes qui suivent et en général au cours de cette étude, je me réfère souvent à la notion de *régularité*. Il s'agit d'un concept qui appartient à la réflexion de Ludwig Wittgenstein sur la règle (*following a rule*) mais que j'ai découvert et approfondi à partir de la lecture de Bourdieu sur l'*habitus*. Finalement, les notions de *champs*, *jeu* et *capital* (statut) ont été le prisme à travers lequel j'ai regardé et j'ai écouté les expériences des femmes. Au fond, ce qui m'intéressait plus que tout était la description de femmes en mouvement, dans un espace – qui est un espace public (Arendt) – et dans un réseau de relations.

Par contre, pour les raisons que je traiterai par la suite, un autre ouvrage de Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, a eu dans mon travail un impact très limité. Cependant je me dois d'y faire référence car dans de nombreuses recherches sur les femmes, la plupart des auteurs mentionnent plus volontiers ce livre de Bourdieu.

---

<sup>34</sup> Je dois préciser que le personnage du roman qui m'a beaucoup inspirée pour cette recherche n'est pas David Lurie mais Lucy Lurie. Il me semble qu'il y a une grande affinité entre le roman de J.M. Coetzee et le travail de Veena Das sur la domestication de la violence.

<sup>35</sup> Cela est certainement influencé par la lecture des ouvrages de Pierre Bonte et, plus généralement, de la littérature anthropologique sur les sociétés arabo-musulmanes.



### *Les concepts de Bourdieu significatifs pour cette recherche*

Il ne fait aucun doute qu'assumer une maternité en étant célibataire brise quelque chose dans ce qui est considéré comme la norme ou régulier ou ordinaire dans la société tunisienne. Pour comprendre la nature de cette rupture, il faut observer les changements qui surviennent dans les relations sociales de celle qui les a provoqués. Pour cela, au lieu de se référer à l'hypothétique violation d'une *norme* sociale théorique et transcendante – découlant des coutumes, caractères culturels ou de l'Islam – il vaut mieux se pencher sur les parcours de vie des mères célibataires, en les situant dans leur contexte économique, politique et historique.

Ces femmes sont situées dans un champ social qui est fait de relations<sup>36</sup>. Ce réseau peut être décrit comme une configuration de relations entre des positions (Wacquant et Bourdieu 1992 : 72). Chacune occupe dans le champ une position par rapport à d'autres : proches, géniteur de l'enfant, institutions... L'appartenance au champ d'une femme implique la connaissance du "sens du jeu", c'est-à-dire de l'ensemble des attitudes et des comportements qui sont appropriés et utilisés pour maintenir et développer sa position. Or, la maternité célibataire va à l'encontre de ce sens du jeu puisqu'elle perturbe l'équilibre des relations dans le réseau avec un changement des modalités d'interaction entre les positions dans le champ.

Dans la pensée de Pierre Bourdieu, toute position d'un agent dans un champ est liée à son capital matériel et symbolique. La maternité célibataire a un impact sur les conditions matérielles des femmes en termes de perte de logement, de travail et d'appauvrissement économique. Toutefois, ces éléments participent d'une dégradation plus générale encore, laquelle englobe tous les aspects de la vie sociale et relationnelle – notamment avec la famille et le géniteur de l'enfant – la vulnérabilité émotive ainsi que la discrimination et l'exclusion sociale. La perte de position est une chute de statut, dont l'effet immédiat est la marginalisation de la femme qui est devenue mère célibataire. L'enjeu de cette mutation n'est donc pas seulement économique mais représente un véritable déclassement de l'individu. La perte de ce capital symbolique se résume dans un mot : *disgrace*. Elle est sanctionnée par la sortie du jeu, ou au moins par l'attribution du défaut d'être une mauvaise joueuse, celle qui a fait l'erreur (*ghalta*).

Cette déviance de la maternité célibataire par rapport à ce qui est habituel dans la société tunisienne contemporaine implique une brèche dans le système des catégories de pensée collectives (Bourdieu 1972 : 121). Il s'agit d'un système de dispositions qui opèrent tant au niveau individuel que social. Elles sont produites par les conditions sociales et historiques d'une société et structurent profondément les individus qui appartiennent à cette société car ils les ont incorporées. Les individus adoptent un comportement conforme et compatible avec ces dispositions qui sont structurées par le contexte et qui structurent leur manière d'agir et de penser (structurantes). Ainsi, ces dispositions, ou *habitus*, fonctionnent comme des schémas générateurs de pratiques, qui à leur tour reproduisent les conditions sociales à l'origine de ces dispositions.

---

<sup>36</sup> L'idée du champ constitué du réseau des relations entre acteurs qui occupent des positions différentes sera utilisée dans la partie III recoupant partiellement le concept d'espace politique chez Hannah Arendt.

Concernant cette recherche la notion d'*habitus* est abordée de façon simplifiée et conçue comme ce mécanisme social et individuel qui met en relation la position et le statut sociaux d'une femme avec son état de mère, dans ou hors du mariage. Pour les femmes célibataires, la maternité a comme conséquence une chute statutaire et une diminution de leur capital symbolique, qui s'exprime par la perte d'appartenance spatiale et la rupture ou l'affaiblissement des liens sociaux, notamment avec les proches. Sur le plan émotionnel, elles deviennent vulnérables, seules et sans droit à la parole pour raconter.

Ces effets négatifs déclenchés par la transformation du statut de la femme seront traités en termes de "violence symbolique". Par ce concept Bourdieu veut indiquer, non pas qu'ils sont spirituels, immatériels et plus "légers" ou supportables que la violence physique, mais qu'ils sont causés par des mécanismes structurels produisant des rapports de force et de pouvoir inégaux lesquels se traduisent par des rapports de domination. Dans le cas des mères célibataires, la violence a comme conséquence la mise à l'écart, la discrimination et l'invisibilité.

Dans cette partie I je me tiens aux aperçus sur la "violence symbolique" que Bourdieu donne dans *Esquisse* (1972) et *Le Sens Pratique* (1980) où celle-ci est en fait assimilée aux conflits d'intérêts entre des agents qui occupent des positions différentes au niveau statutaire, et donc de capital, dans le champ social. Je ne suis pas le virage cognitiviste qu'il effectue dans la *Domination masculine* car il me semble que celle-ci ne s'adapte pas à la démarche de ma recherche sur certains points<sup>37</sup>. Elle présuppose un niveau d'interprétation des symboles et des significations qui n'est pas compatible avec la description phénoménologique basée sur l'expérience en première personne (*first-person experience*) que j'ai privilégiée dans mon approche d'enquête sur le terrain.

### *La Domination masculine*

Dans la *Domination masculine*, Bourdieu se propose d'expliquer le rapport de domination indiqué dans le titre de l'ouvrage par l'identification de ce qu'il appelle "principe androcentrique", "vision androcentrique" et "inconscient androcentrique" (Bourdieu 2002 : 14, 50, 82) qui opérerait à travers le système cognitif humain, chez les hommes comme chez les femmes.

Le principal instrument de la domination des hommes sur les femmes est la *doxa* imposée par ces derniers. Par ce terme, Bourdieu indique un ensemble de catégories d'appréhension du réel, de connaissances et de savoir sur l'organisation sociale et sur les rapports de genre lequel est produit par les hommes, qui sont les dominants, et absorbé et accepté par les femmes, qui sont les dominées. Les dominées adoptent inconsciemment des modèles de perception et d'appréciation qui reproduisent l'inégalité et la domination des hommes sur les femmes. En effet, les dominants – étant tels – ont les moyens (en particulier par la maîtrise sur les institutions comme l'Etat, l'Eglise et la famille) d'imposer leur *doxa* comme s'il s'agissait

---

<sup>37</sup> Dans la *Domination Masculine*, Pierre Bourdieu définit la "violence symbolique" comme celle qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance" (Bourdieu 2002: 13).

d'une vérité d'évidence appartenant à l'ordre naturel des choses. Quant aux dominées, socialisées dans cette *doxa*, elles n'ont pas les instruments pour la contester et la remettre en question.

La violence symbolique se situerait donc dans ce procès cognitif par lequel les dominées intègrent les structures des dominants et adhèrent à leurs points de vue. Cette force symbolique est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps et par les corps, du moment que les dispositions de la domination masculine sont incorporées et s'expriment à travers les comportements, les attitudes et les gestes du corps.

Or, à la différence de ce que Bourdieu lui-même affirme, cette approche semble très peu relationnelle (Bourdieu 2002 : 81). Le principe de la domination masculine reste ancré dans l'inconscient collectif et il se manifeste par les symboles et les significations qui peuvent s'exprimer dans certains aspects de la vie sociale ainsi que dans certaines pratiques masculines ou féminines. Par le regard que Bourdieu lui-même tend à poser sur les femmes, il semble les considérer comme des objets d'interprétation.

En écrivant à propos de la façon dont les auteurs américains avaient traité de l'expérience des Afro-américains dans leurs romans, Toni Morrison avait souligné le fait que longtemps ceux-ci avaient écrit leurs livres comme s'ils devaient expliquer quelque chose aux Blancs, comme pour répondre aux questions de ces derniers

*Quand les écrivains Noirs écrivent, ils devraient écrire pour moi. Il y a très peu de littérature qui ressemble vraiment à ça, la littérature Noire. Je ne veux pas dire qu'il n'était pas nécessaire d'avoir l'autre type. Richard Wright n'est pas en train de parler à moi. Ou même à toi. Il parle à des Blancs. Il leur explique quelque chose. LeRoy Jones dans "The Dutchman" ne parle pas à moi. Il parle à des Blancs. Il leur explique quelque chose. Cela a peut-être été très nécessaire. C'était certainement bien fait. Mais ce n'était pas sur moi et ce n'était pas pour moi. Et je sais quand ils sont en train de parler juste au-delà de mon oreille, quand ils sont en train d'expliquer quelque chose, de justifier quelque chose, simplement de définir quelque chose (Morrison 1975 : 9)<sup>38</sup>.*

Dans la *Domination masculine* on a l'impression que Bourdieu, en voulant expliquer les origines de cette domination, ne fait que parler aux hommes des formes de domination des hommes. Si on adopte son approche "cognitivist" on risque de raconter et analyser l'expérience des femmes comme si elle devait être expliquée aux hommes et mesurée d'après leurs paramètres et catégories. Ainsi, les pratiques relationnelles des femmes, en particulier dans leur quotidienneté, apparaissent très peu dans ce livre. Par contre, il s'étend grandement sur la façon dont les femmes opèrent comme instruments fortement symbolisés dans

---

<sup>38</sup> "When Black writers write, they should write for me. There is very little literature that's really like that, Black literature. I don't mean that it wasn't necessary to have the other kind. Richard Wright is not talking to me. Or even you. He's talking to some White people. He's explaining something to them. LeRoy Jones in the Dutchman is not talking to me. He's talking to some White people. He's explaining something to them. It may have been very necessary. It certainly was well done. But it wasn't about me and it wasn't to me. And I know when they're talking just past my ear, when they're explaining something, justifying something, just defining something". Cette citation de Toni Morrison peut paraître curieuse. Tout mon travail de thèse a été pensé à travers les romans de Toni Morrison, en particulier *Beloved*, et la critique littéraire qui les concerne. Chez Toni Morrison on trouve une réflexion sur la maternité très puissante et très riche (Arena 2016).

différents aspects de la vie sociale (en premier lieu le mariage, la vie domestique et les rapports de travail).

Si on se penche sur les expériences des femmes, mères célibataires, en Tunisie, le premier élément qui semble manquer sont les “rencontres harmonieuses entre les dispositions et les positions” (Bourdieu 2002 : 52) qui serait le présupposé de la *doxa*. De la vie personnelle et sociale des femmes émergent des attitudes et des regards différents, voire opposés et même parfois conflictuels sur la maternité célibataire. Les femmes apparaissent en mesure de faire une distinction entre la norme sociale théoriquement dominante et la pluralité des pratiques et des attitudes par lesquelles s’affirment des moralités différentes. En particulier, bien qu’elles reconnaissent l’inégalité entre femmes et hommes comme un trait presque *naturel* de la société, elles sont parfaitement capables de comparer les obligations sociales des femmes et celles des hommes ainsi qu’avancer des éléments de critique du système de domination<sup>39</sup>.

Elles sont conscientes du rapport de domination. Si celui-ci persiste, ce n’est pas parce qu’elles adhèrent à la *doxa* masculine; cette explication semble une simplification inacceptable. La véritable raison de la persistance de cette domination est qu’elle est tellement ancrée dans tous les aspects de la vie sociale et relationnelle que la bouleverser demanderait une action collective et politique qui nécessiterait l’exercice du pouvoir (dans la signification que Hannah Arendt donne à ce terme)<sup>40</sup>.

Le deuxième aspect critiquable dans la *Domination masculine* est le traitement du corps de la femme. Il est un lieu où s’inscrivent des symboles qui témoignent de cette domination. Il est constamment exposé à un regard qui veut l’utiliser pour démontrer une théorie. Par contre, on sait très peu de choses sur la façon dont les femmes utilisent leur corps, ainsi que sur la façon dont leur corps est à la base de leurs décisions.

Dans un passage, Bourdieu écrit

*Les actes de connaissance et de reconnaissance pratiques de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique déclenche, et par lesquels les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination en acceptant tacitement les limites imposées, prennent souvent la forme d’émotions corporelles – honte, humiliation, timidité, anxiété, culpabilité – ou de passions et de sentiments – amour (sic), admiration, respect – (Bourdieu 2002 : 36).*

Cette recherche vise à prendre au sérieux les émotions corporelles, les passions et les sentiments des femmes. Ceux-ci ne peuvent pas être attribués *a priori* à un principe de dépendance vis à vis des dominants car ils trouvent leur expression et leur signification dans le contexte et les relations précises que la femme vit. De plus, les émotions et les sentiments – en particulier ceux envers l’enfant – fondent son expérience et son comportement. Ce que son corps ressent et transmet est à la base du choix de devenir mère.

---

<sup>39</sup> Voir partie III, Ch. 5.

<sup>40</sup> Voir partie III.

Finalement l'approche cognitive ne permet pas une analyse détaillée des pratiques par lesquelles la domination masculine se déroule dans la société. Il existe des conditions sociales et des mécanismes qui déterminent la chute statutaire, la marginalisation, le rejet et la discrimination des femmes qui sont mères célibataires. L'objectif de cette recherche est en premier lieu de les repérer et de décrire les modalités selon lesquelles ces formes d'exclusion opèrent concrètement (Garfinkel 1956).

Parler des femmes signifie parler de leur présence dans un espace (celui de la ville ou de l'hôpital où elles accouchent), de la transformation de leurs conditions de vie dans le temps et des états émotionnels qu'elles traversent, en l'occurrence durant la grossesse et la maternité. Cette recherche se proposera également de traiter de leurs droits et de leurs capacités en tant que sujets politiques dans la société de la nouvelle démocratie tunisienne (Partie III). L'inégalité entre homme et femme apparaîtra comme le facteur déterminant, responsable de leur discrimination comme de leur appartenance diminuée à l'espace public. Toutefois, pour faire cela, il faut partir de leurs expériences, écouter le récit de ce qu'elles ont vécu au quotidien et comprendre les parcours qui les ont amenées à devenir mères (et à l'être au fil des jours).

#### *La liberté et le choix*

Lorsqu'une femme devient mère, son statut social dépend de son état de femme mariée ou pas. Le fait que maternité et mariage aillent de pair conduit à considérer la maternité dans le mariage comme la pratique la plus raisonnable, la plus linéaire, celle qui s'accorde le mieux avec le *sens commun*.

La maternité hors mariage relève alors de l'impensable

*Dans l'impensable d'une époque, il y a tout ce que l'on ne peut pas penser faute de dispositions éthiques ou politiques inclinant à le prendre en compte et en considération mais aussi ce que l'on ne peut pas penser faute d'instruments de pensée tels que problématiques, concepts, méthodes, techniques (Bourdieu 1980 : 14)*

Cette régularité représente l'horizon de la connaissance et de l'action, au point que les pratiques les plus improbables se trouvent exclues au titre d'*impensables*. Ainsi les femmes qui sont devenues mères célibataires qualifient très souvent la conception de l'enfant et la grossesse comme des événements qu'elles n'avaient pas prévus, faute de pouvoir les imaginer. Pour beaucoup d'entre elles, la maternité n'aurait tout simplement pas été possible du moment qu'elles n'étaient pas mariées. Pourtant cet événement, qui ne correspond pas à l'*habitus* social, se produit.

Chez Bourdieu, le changement des dispositions individuelles est possible dans la mesure où changent les conditions sociales qui produisent l'*habitus*. Seule une modification radicale du contexte peut engendrer des schèmes de perception et des pratiques différents chez les individus. Il en résulte que le choix personnel a une place limitée, presque inexistante, car toute disposition préexistante tend à se reproduire inconsciemment dans les individus.

Or, les femmes qui deviennent mères sans être mariées n'attendent pas le bouleversement de leur société pour adopter un comportement contraire à toute régularité sociale. Pour cela, avant d'analyser les conditions du changement collectif (Partie III), il faut questionner les circonstances qui leur ont permis de prendre la liberté de choisir, liberté qui apparaît bien réelle chez elles.

On s'aperçoit que les « faits de la vie » peuvent amener une femme à dépasser son *habitus*. Au moment où elle doit faire face à une situation inattendue et difficile telle que la grossesse hors mariage, c'est la manière de vivre cette expérience qui peut l'amener à prendre un chemin nouveau par rapport à ce qui serait attendu d'elle. En maîtrisant et en élaborant des solutions face aux événements qui se présentent au jour le jour dès la découverte de sa grossesse, elle arrive progressivement à penser ce qui était impensable, c'est-à-dire non seulement sa grossesse mais aussi sa maternité future. L'accouchement est le véritable moment de rupture car il impose une décision sur l'avenir. Le choix de garder l'enfant au lieu de l'abandonner échappe à toute explication basée sur les schèmes de perception socialement construits. En effet, les sentiments et les sensations du corps font irruption pour définir cette relation intime et personnelle de la mère à l'enfant. Le choix de la femme s'impose comme une revendication de son enfant et, avec celui-ci, de ses affects. Elle assume sa liberté, même lorsque cela lui demande de rompre avec l'ordre établi et de s'éloigner de ses relations. Il lui faut alors occuper un nouveau positionnement dans le champ social, qui est public et collectif.

### *Le contenu de la partie I*

Cette première partie porte sur la période de l'« engendrement » de l'enfant (Boltanski 2004). Ce terme indique non seulement les phases biologiques de la conception, de la grossesse et de l'accouchement mais encore le processus par lequel l'enfant naît pour sa mère, c'est-à-dire comme fille ou fils de la femme qui le met au monde. L'aboutissement de l'engendrement a lieu avec la décision que prend la femme de garder l'enfant, et de ne pas le donner en le plaçant en adoption. C'est à ce moment déterminant que l'enfant naît véritablement pour elle. Ce choix fait exister la femme comme mère et l'enfant comme son enfant vis-à-vis des proches et du monde social. La question de la maternité hors mariage se pose véritablement à partir de ce moment.

L'enfant, qui est par habitude indiqué comme « enfant né hors mariage », est un enfant sans *nasab* paternel car il vient à l'existence sans être rattaché à une généalogie paternelle. Il pourra, par la suite, être inscrit dans le *nasab* paternel grâce à la déclaration de paternité du géniteur ou de témoins (art. 68 du Code du Statut Personnel) ou recevoir le nom de famille paternel sur la base d'une action en justice, une fois le test ADN effectué (Loi 75/98).

Les femmes qui sont enceintes sans être mariées sont appelées dans la Tunisie contemporaine '*ummhet 'aazibet*, c'est-à-dire mères célibataires ou, plus précisément « mères seules ». Dans la plupart des cas, elles resteront ainsi même après la naissance de l'enfant car elles sont entrées dans la maternité sans être mariées (avec le géniteur de l'enfant ou un autre homme).

Cette première partie vise à décrire les étapes par lesquelles une femme célibataire peut devenir mère.

D'abord il y a la conception de l'enfant et la découverte de la grossesse (sous-partie A). Il s'agit d'évènements qui introduisent la femme dans une expérience inattendue, difficile à affronter car elle va à l'encontre de la régularité sociale. L'aspect le plus significatif de ce moment est la perte de repères dans la mesure où les célibataires doivent improviser des solutions en dehors des lignes de conduite habituellement disponibles pour les femmes mariées. Très souvent, à partir de ce moment, elles ne peuvent plus compter sur les réseaux de solidarité familiaux.

La grossesse est vécue dans le silence et dans une situation de vulnérabilité spatiale qui s'accompagne d'une grande détresse émotionnelle (sous-partie B). Le silence est d'abord une condition intime, car cette grossesse est *indicible* puisqu'elle est *impensable*. Elle demeure inconnue à cause de son déni (partiel ou total) qui touche tant la femme enceinte que son entourage, souvent pendant toute sa grossesse. L'avortement devient impraticable car la grossesse est découverte trop tardivement. Cette même incommunicabilité rend le suivi médical difficile parce que les femmes ne s'adressent pas aux services de santé et les évitent même par crainte des rumeurs ou de peur d'avoir des problèmes avec la police.

Cette vulnérabilité se manifeste très concrètement par l'errance dans la ville à la recherche d'un logement. Lorsqu'il faut quitter la maison familiale à cause de la grossesse, trouver un lieu où habiter devient la préoccupation principale. Les solutions sont rarement stables et la rue (jardins publics, bâtiments en construction ou stations du métro) est pour certaines la seule possibilité. Cela fait apparaître le paradoxe de ces grossesses passées sous silence et cachées alors qu'en même temps elles sont vécues dans l'espace public. Pour mener sa grossesse à terme, la femme doit mettre en œuvre les expédients de sa vie relationnelle, en tâchant de se procurer des contacts pour parvenir à obtenir un hébergement ou un travail.

L'égaré spatial est également émotionnel. Chez la plupart des femmes la grossesse se caractérise par des sentiments d'angoisse, de désarroi, même de désespoir. L'enfant dans le ventre est perçu – surtout par ses mouvements – mais il n'est pas représenté ou imaginé car souvent la pensée est occupée par le néant ou le vide. Les soucis majeurs concernent l'aménagement des rapports avec ses proches et les conditions de vie avec l'enfant à l'avenir. Ce n'est pas un hasard si les femmes qui vivent une grossesse sereine et arrivent à se représenter en tant que mères sont celles qui peuvent continuer à habiter en famille car leur grossesse a été acceptée par les proches, notamment les parents, sœurs et frères.

Enfin, la troisième partie (sous-partie C) explore les raisons et les modalités de ce choix de devenir mère. Le travail éthique autour de la maternité célibataire est analysé soit par rapport aux femmes célibataires qui accouchent, soit par rapport aux personnes qui les entourent à l'hôpital : le personnel médical, les autres accouchées et certains proches (surtout les mères, tantes maternelles et sœurs). Pour les femmes il s'agit de prendre une décision suite à la venue au monde de l'enfant, qui se configure comme une prise de position, c'est-à-dire un positionnement dans le champ social comme mères ou pas. Dans l'environnement de l'hôpital, le regard posé sur elles est complexe. En dépit des positions de principe en vigueur qui condamnent la maternité célibataire, certaines femmes ont une attitude plus intéressante car, sur la base de l'expérience commune de la maternité, elles se rapprochent tant de la mère

célibataire que de son enfant. Des conduites et des attitudes individuelles se dégagent des moralités avec un “texture ouverte” (*open texture*) (Dupret 2011 : 4) qui découle de leur caractère pratique, lié à l’usage et aux circonstances factuelles. Elles sont composées, diversifiées et en partie contradictoires car on valorise la maternité de la femme qui n’a pas abandonné son enfant, bien qu’on continue à la condamner parce qu’elle est hors-mariage. La “morale” n’est pas une attitude qui concerne simplement le jugement ; elle est une “mise en action” car les femmes partagent temps, nourriture, vêtement des enfants et, surtout, le soin des nouveau-nés. Par les pratiques de partage les individus réalisent, transforment, changent de priorité, modifient leurs morales de façon continue.

L’anthropologie éthique a porté l’attention sur les modalités par lesquelles les gens font des choix en tant que sujets évaluatifs afin de décider comment vivre et quelle personne devenir (Mattingly 2014, Lambek 2010). Dans l’analyse de ces processus éthiques de transformations et de constructions de morales, peu de place a été faite aux sentiments. En fait, ce qui détermine la décision des femmes qui choisissent la maternité célibataire, ce sont les sentiments éprouvés envers l’enfant et le lien corporel qui le lie à elle. Le lait maternel, à travers le geste de l’allaitement, a une grande valeur morale, non seulement dans le choix de devenir mère, mais plus généralement dans les soins et la tendresse apportés à l’enfant. Dans les deux cas, il s’agit de prendre position, d’adopter un positionnement en tant que femme dans le champ social, positionnement qui sort des paramètres de régularité et de normativité ordinaires et quotidiens. Cela interroge les limites et les possibilités de la liberté individuelle à partir et au-delà d’une condition de *disgrace*.



## A. Découverte

Cette partie vise à dessiner le contexte dans lequel des femmes célibataires ont des enfants. Elle englobe les faits initiaux qui mènent à la grossesse hors mariage jusqu'au moment de la prise de conscience par la femme.

Au début sont explorées les origines des femmes. Toutefois celles-ci ne sont pas à entendre du point de vue purement géographique ou social car elles portent davantage sur la situation professionnelle et familiale de chaque femme, ce qui implique son degré d'autonomie et d'éloignement de la famille ainsi que le caractère traumatique de certaines séparations.

Cette sous-partie A introduit immédiatement le lecteur dans le vif du sujet avec la description des modalités de la découverte de la grossesse. S'agit-il d'une prise de conscience individuelle de la femme ou sa grossesse lui a-t-elle été révélée par un tiers ? Cette phase révèle le rapport de la femme à son corps et la manière dont elle a découvert sa grossesse, ce qu'elle a perçu par ses sens, notamment par le fait de sentir l'enfant bouger dans son ventre, plutôt que par l'observation de l'aménorrhée.

Par la suite, un long chapitre est réservé aux circonstances de la conception de l'enfant pour reconstruire la pluralité des comportements et des événements qui ont amené cette grossesse. Ainsi, il est possible de faire ressortir la complexité et la variété des relations entre femmes et hommes et d'échapper aux clichés de l'enfant hors-mariage comme exclusivement né d'un viol ou de la prostitution. En conséquence, l'analyse porte sur les pratiques de contraception.

La grossesse hors-mariage se présente tout de suite comme problématique dès la découverte. Certains éléments qui ressortent de la recherche ethnographique sont communs avec ceux observés dans des terrains proches, comme au Maroc (Naamane Guessous 2011). Ainsi, par exemple, en raison de sa grossesse la femme risque de devenir une "pestiférée", le suivi médical est difficile et l'option de l'avortement pas praticable. Toutefois, je voudrais démontrer la "normalité" de la maternité célibataire en Tunisie, et sortir de l'encadrement qui est bien synthétisé par le titre d'un chapitre (III) de l'ouvrage de Naamane Guessous : "Filles désemparées, rêvant d'amour, face aux hommes en quête de sexe". D'une part, les femmes qui deviennent mères sans être mariées doivent être traitées comme des sujets à plein titre et les rapports entre femmes et hommes sont bien plus complexes que ce titre le suggère. De l'autre part, il faut sortir de l'attitude qui cherche la "faute" ou la "défaillance" chez la femme et, au contraire, placer la conception et la naissance de ces enfants dans un contexte qui socialement – et comme on le verra aussi juridiquement – déresponsabilise les hommes.

Il est très intéressant de noter que la maternité célibataire est regardée avec suspicion dans beaucoup de sociétés, très éloignées géographiquement de celle tunisienne. Que ce soit au Japon, aux Pays Bas ou aux Etats Unis l'absence du mariage lorsqu'il y a une naissance pose problème. Les femmes sont caractérisées comme des irresponsables (Ypeij 2009) ou déviantes et porteuses d'une sexualité débridée (Sidel 2006) ; l'époque dans laquelle elles étaient regardées comme mentalement limitées n'est pas révolue (Gordon 1988). De plus, des

Pays si éloignés que la Tunisie et le Japon, partagent la même attitude vis-à-vis du mariage, considéré le seul cadre légitime pour la naissance d'un enfant. Au Japon *les mères célibataires et leur entourage estiment souvent que peu de sorts - y compris celui de grandir avec des parents malheureux ou, lorsque le mariage n'est pas possible, l'avortement - sont pires pour un enfant que l'illégitimité* (Hertog 2009 : 9). Aux Etats Unis, jusqu'aux années 70, les jeunes femmes célibataires étaient enfermées dans des cliniques pour qu'elles accouchent dans le secret et donnent l'enfant en adoption au plus vite (Rains Mors 1970).

Bien que rapides, ces comparaisons nous aident à adopter un regard nouveau sur le phénomène de la maternité célibataire en Tunisie. D'abord, il faut sortir de l'image de la femme victime – de l'homme qui l'a séduite, d'une famille particulièrement dysfonctionnelle, ... – pour lui rendre ses sentiments, sa sexualité et sa parole et l'inscrire dans une expérience ordinaire. En deuxième lieu, ces maternités ne peuvent pas être traitées comme problématiques *a priori*. Elles le sont parce que les rapports de genre dans la plupart des sociétés rendent la naissance d'un enfant hors du mariage un interdit ou, du moins, une condition difficile à vivre pour la mère.

## 1. Background

Explorer le *background* des femmes qui ont eu un enfant sans être mariées conduit à décrire la variété des situations dans lesquelles elles se trouvaient, parfois depuis plusieurs années, avant d'avoir l'enfant. Cela a deux effets. En premier lieu, il est possible de "normaliser" les parcours des mères célibataires, qui s'affichent comme des femmes tout à fait comme les autres. Cela – et c'est la deuxième conséquence – va à l'encontre d'un discours qui les a transformées en femmes déviantes. Ce discours est parfois porté par les représentants des institutions tunisiennes. Toutefois, l'idée d'une maternité "pathologique", résultant d'un vécu hors-norme, de familles extrêmement dysfonctionnelles et ayant des conditions d'existence exceptionnelles par rapport à l'ensemble de la population est une conception particulièrement encouragée par les ONGs internationales et la plupart des associations locales<sup>41</sup>.

Dans les paragraphes qui suivent, je tâche de présenter le profil de certaines femmes pour donner un aperçu plus global de leurs conditions de vie avant la grossesse. Ces femmes ont une origine géographique différenciée et leur *background* renvoie aux conditions économiques et sociales de la localité d'où elles proviennent. La plupart des jeunes femmes originaires du Rif<sup>42</sup> ont été attirées dans la capitale, Tunis, par les opportunités de travail, bien avant la naissance de l'enfant.

S'il est vrai que beaucoup d'entre elles – surtout au Rif – quittent l'école à un très jeune âge, alors que leurs frères peuvent étudier plus longtemps, cela n'est pas toujours vrai. Dans certaines familles c'est l'âge des enfants plutôt que le genre qui détermine le fait de rester ou de quitter l'école: parfois ce sont les enfants les plus âgés qui travaillent pour maintenir les plus jeunes à l'école, parfois c'est l'inverse. Contrairement aux statistiques de l'époque de Ben Ali, l'accès à l'école apparaît très difficile dans les villages du Rif et dans les familles les plus pauvres des quartiers de Tunis. Quelques exceptions mises à part<sup>43</sup>, le facteur économique est déterminant pour expliquer l'abandon scolaire ou l'illettrisme.

De plus, en dépit des statistiques du régime, les familles de ces femmes sont, dans la grande majorité des cas, des familles nombreuses. La souffrance économique des populations vivant dans la région du Rif, à l'Ouest et au Nord-Ouest du pays apparaît dans les récits de ces femmes comme une situation ancienne, qui frappait déjà les parents de celles qui aujourd'hui ont 30 ou 40 ans. Le mot *dhurwf* suffit aux interlocutrices pour évoquer un ensemble de facteurs socio-économiques, familiaux et politiques qui expliquent leurs parcours d'abandon scolaire et d'abandon des zones rurales.

---

<sup>41</sup> Voir le documentaire de l'ONG SantéSud: « Solo » [https://www.youtube.com/watch?v=FJk7Q\\_GgcQ0](https://www.youtube.com/watch?v=FJk7Q_GgcQ0). Le discours porté par une partie des ONGs et des associations en Tunisie réplique les catégories et les stéréotypes sur la femme arabo-musulmane dénoncés par Lila Abu Lughod (Abu Lughod 2013). Voir Partie III.

<sup>42</sup> Par Rif on entend les zones rurales, et plus précisément le Nord-est et le centre du Pays.

<sup>43</sup> La position de Zaineb dans sa famille a été toujours ambiguë car ses proches – en particulier ses sœurs et son frère – lui reprochent de ne pas avoir le même père qu'eux. Ses linéaments sont différents, et sa peau est foncée (elle est *samra*) alors que ses sœurs et son frère sont clairs (*biud*). De peur que cette différence soit remarquée, elle est restée à la maison aider sa mère sans fréquenter l'école.

Certains aspects du marché de travail tunisien par rapport à l'emploi des femmes apparaissent également dans leurs récits. Le phénomène des "bonnes couchantes" a concerné jusqu'à une époque très récente beaucoup de jeunes femmes du Rif. Toutefois, bien au-delà de cette catégorie, le fait de travailler est vécu par les femmes comme une situation normale, spécialement à Tunis<sup>44</sup>. L'exercice d'un métier s'accompagne de la revendication d'une autonomie économique et du choix dans la gestion de leur argent. Cela marque, pour certaines, le passage de l'adolescence à l'âge adulte et implique la confrontation avec le vouloir du père.

En rapportant des extraits de leurs récits je voudrais restituer leur spontanéité et leur disponibilité à raconter par les détails de leurs vies quotidiennes qui, du fait de leur caractère ordinaire, sont les plus utiles pour restituer leur état émotionnel et leurs conditions concrètes.

### 1) Habiter en famille

Lors de la conception de l'enfant, beaucoup de femmes vivaient en famille. Dans la plupart des cas, elles travaillaient à l'extérieur et rentraient à la maison le soir ou elles étaient étudiantes au lycée ou à l'université. Leurs situations professionnelles sont variées et couvrent des niveaux de compétences et de spécialisation très divers.

Wissal a vingt-huit ans et vit dans la région du Cap Bon. Elle a un enfant de huit ans. Elle vit avec sa mère, son père et ses trois frères, dont un frère aîné. Son parcours professionnel n'a pas commencé à l'abandon de l'école, en 6ème primaire. En effet, comme beaucoup d'autres femmes, avant de rentrer sur le marché de travail, elle a traversé une période transitoire où elle est restée à la maison pour aider sa famille dans les tâches ménagères. C'est seulement à l'âge de seize ans qu'elle a quitté la maison pour travailler à l'usine. Ses deux frères – l'aîné et son cadet – ont suivi un parcours similaire. Seul le benjamin a eu la possibilité de poursuivre ses études car la situation économique de la famille s'est améliorée grâce à la contribution des salaires de sa sœur et de ses frères.

Parle-moi de ta vie. Comment c'était ? **Je travaillais dans une usine, une usine de couture.** Tu es allée à l'école ? **Jusqu'à la 6ème primaire** Et après ? **Et après la 6ème primaire, je suis allée travailler à l'usine** Tu étais très jeune, tu avais 11 ans ou...**Non 16 ans** 16 ans ? Mais entre 10 ans et 16 ans, qu'est-ce que tu as fait ? **à la maison** A la maison, à la maison...pourquoi tu n'as pas terminé les études ? **Par rapport aux études, c'est les circonstances (dhurwf)... elles ont fait que j'ai pas pu terminer, à la maison on manquait d'argent** Et ton frère ? **Mon frère aîné est allé jusqu'en 6ème primaire et après il a fait un an au lycée et après il a arrêté** Mmm **Mon autre frère aussi, il a été au lycée deux ans** Il a arrêté, il n'a pas terminé ? **Il n'a pas terminé** Et le petit va terminer ? **hey** Pourquoi seulement lui ? **Parce qu'il est petit et les circonstances (dhurwf) sont plus faciles et tout, on lui a permis d'étudier**

Quand elle est tombée enceinte, Rania était lycéenne proche du bac. L'aînée d'une fratrie de neuf frères et sœurs, elle vivait dans une ville du Sud du Pays, dans une famille relativement

---

<sup>44</sup> Le taux de chômage pour les femmes est trois fois plus important que pour les hommes.

aisée. Son père est fonctionnaire et sa mère est à la maison. Rania a une maîtrise en droit, passée après la naissance de son enfant. Elle a trente ans et son enfant a onze ans. Comme Rania, Nessrine a aussi fait des études en droit. Elle vient de Tunis et elle a terminé ses études universitaires. Elle a travaillé comme juriste mais depuis la Révolution elle travaille dans des centres d'appel car il est devenu plus difficile de trouver des postes dans les cabinets d'avocats ou dans les entreprises privées. Au moment de notre rencontre, elle a trente-huit ans et sa fille a six mois.

Jihane a complété les années de lycée mais elle n'a pas eu son bac. Elle a donc suivi un BTP de tourisme qui lui a permis de travailler dans ce secteur. Elle garde de très bons souvenirs de cette période de sa vie

**J'ai vécu gâtée dans la maison de papa, j'avais tout ce que je voulais dans la vie. J'étais bien (la bas aalya), j'étais heureuse (mitfarhada), épanouie (shaikha), je voyageais tout le temps au Maghreb, la Tunisie je la connaissais presque par cœur. Je me promenais, je profitais du temps, tout le temps**

Elle a travaillé dans la gestion du personnel pour les hôtels de différentes localités touristiques de la côte Est du Pays. Par la suite, comme son père n'aimait pas qu'elle habite loin de la maison, elle a trouvé un poste dans un des hôtels les plus connus à Tunis. En 2010 elle est tombée enceinte, elle a quitté le travail au 5ème mois de grossesse et depuis elle n'a plus eu d'emploi stable. En effet, suite à la maternité, elle a essayé de retourner travailler dans le secteur du tourisme mais sa situation professionnelle s'est rapidement dégradée, ce qui a eu des répercussions sur sa santé.

Dans leurs récits, ces femmes ne se sont pas attardées sur la période qui a précédé leur grossesse. En effet, on peut en général considérer qu'elles ne trouvaient rien de remarquable dans leurs vies et que la conception de l'enfant a cassé l'équilibre d'une vie "normale".

## **2) Travail hors de la famille**

Il est assez courant en Tunisie que les jeunes femmes aient un emploi et, de ce fait, elles n'habitent souvent plus avec leurs parents. Si on peut remarquer une constante, il s'agit de la fragilité du marché du travail, qui est due à de nombreux facteurs. La délocalisation des entreprises dans un marché presque complètement dérèglé, la faiblesse de la représentation syndicale dans le secteur informel – spécialement pour les femmes – et le manque de soutien de la part de l'Etat pour les projets d'activités artisanales contribuent à créer les conditions d'une mobilité fréquente dans un marché de l'emploi fragile. Il existe cependant un champ de possibilités concrètes et diversifiées, tout particulièrement à Tunis en ce qui concerne l'emploi des femmes. Le fait d'"aller avec les hommes" pour gagner de l'argent fait aussi partie de l'expérience ordinaire de beaucoup d'entre elles.

Quand je la rencontre, Firdaws a trente ans et son enfant cinq ans. Elle vient de Tunis. Suite à la naissance de son enfant, elle s'est installée dans une ville côtière du nord de la Tunisie. Elle a quitté l'école à treize ans bien qu'elle fréquentait à l'époque un cours de modéliste qui correspondait à sa passion pour les *ibtikārāt* (créations de mode). Le conflit et les

malentendus avec la directrice de l'établissement, dont elle ne supportait pas le caractère autoritaire et agressif, l'avaient finalement poussée à quitter l'école. Par la suite, elle avait trouvé un poste comme ouvrière dans une usine qui au bout de deux ans avait fermé ses portes pour rouvrir à l'étranger. A ce moment, elle avait commencé à travailler dans le *suq* de Tunis dans une échoppe pour la production artisanale de paniers de mariage. Ayant appris le métier, elle avait décidé de monter sa propre activité.

**J'ai commencé à fabriquer (wallit nasnaa) des paniers de mariage, et je les vendais au suq. Ca me plaisait. Au début il y avait de l'argent et après de plus en plus de gens ont travaillé là-dedans et les prix ont baissé. Je ne gagnais plus, j'ai arrêté** Et après qu'est-ce que tu as fait ? **Après je n'ai plus travaillé, je suis restée beaucoup sans travailler. Après j'ai eu mon enfant, quand j'ai eu mon enfant j'ai recommencé à travailler ....** Quel âge avais-tu quand tu as quitté le travail ? **23 ans...** Qu'est-ce que tu as fait de 23 ans jusqu'à 25 ans ? **Je sortais et je faisais la fête.** Tu habitais avec ta famille à Tunis ? **Un peu avec ma famille. Après à 22 ans j'ai quitté la maison, je n'ai plus habité chez eux.** Comment tu as pu vivre sans travailler ? **Mahu, il y a eu une période où je sortais, je faisais la fête, je pouvais me procurer de l'argent et tout (nnajem ndabr l-flus).** Parce que tu allais avec les hommes ? **Hey parfois, pas toujours, une fois de temps en temps, je sais pas tous les combien, pas tout le temps**

Dans le récit de Firdaws différentes étapes s'enchaînent : l'abandon de l'école avant le diplôme, l'impossibilité de garder un emploi ou une activité stable pour des raisons structurales du marché du travail et l'option de la prostitution. Ces éléments, qui dans le cas de Firdaws sont ordonnés en séquences chronologiques, sont souvent présents dans la vie d'autres interviewées. Pour certaines d'entre elles, le travail à l'usine ou comme femme de ménage alternent avec le fait d' "aller avec les hommes" : cette deuxième option est utilisée comme source alternative de revenus dans les périodes de chômage.

### **3) Le travail en ville des jeunes filles du Rif : les "bonnes couchantes"**

Un phénomène qui revient dans les récits est celui des fillettes du Rif envoyées en ville à un très jeune âge pour y travailler comme "bonnes couchantes". Cette expression indique le travail comme domestiques de jeunes femmes qui demeurent dans la maison de l'employeur, où elles sont nourries, logées et reçoivent un petit salaire. Leurs tâches sont variées ; elles s'occupent des enfants – bébés et en bas âge – font le ménage et la lessive, repassent les vêtements, préparent les repas pour la famille et toutes autres activités demandées par l'employeur. Parfois elles sont intégrées à la famille de l'employeur, mangent à table avec tout le monde pendant les repas et participent à des excursions et des sorties, par exemple à la mer. D'autres fois, malgré leur très jeune âge, elles sont traitées comme des employées, dont la vie est séparée de celle des membres de la famille.

Toutes les femmes qui ont vécu cette situation insistent sur l'obligation qu'a l'employeur de leur fournir des vêtements en bon état, en particulier des vêtements nouveaux à l'occasion de la fête de l'Aïd El Fitr. Lorsque l'employeur manque à cette obligation, cela est cause de grande déception.

En effet, le rapport entre l'employeur et la jeune fille ne concerne pas seulement le travail. Il s'agit d'un rapport qui peut être qualifié de patronage ou d'affiliation ; il implique la protection par l'individu de statut social plus élevé envers celui de statut inférieur (Vom Bruck 1996, 2005; Chelhod 1955, 1965 ; Conte 1987, 2003). Ainsi l'employeur est, dans une certaine mesure, considéré comme responsable de la fille, même en dehors de la sphère du travail domestique. Il est supposé veiller sur son bien-être en lui fournissant ce dont elle a besoin, par exemple des vêtements ou des activités de loisir. La fille qui est "bonne couchante" est de cette manière affiliée aux gens de la maison.

Ces jeunes femmes généralement versent leur salaire à leur père à la fin du mois, sans rien retenir pour elles. Elles lui donnent l'argent directement ou, plus souvent, le remettent à un intermédiaire ou elles le transfèrent par virement. Souvent la tractation se fait directement entre le père et l'employeur. Cela signifie qu'elles sont coupées de leurs familles pendant de longs mois car elles ne retournent à la maison que durant une courte période en été. A l'heure actuelle, les téléphones portables permettent de garder une certaine proximité avec la famille au Rif mais, à l'époque où les femmes que j'ai rencontrées étaient "bonnes couchantes", les appels étaient possibles uniquement par le téléphone fixe de la maison de l'employeur ou dans les "publinets"<sup>45</sup>.

Une femme, Miriam, a raconté longuement la période où elle était bonne couchante. Elle vient d'un village du Nord-Ouest. Elle a commencé à travailler comme "bonne couchante" à l'âge de dix ans. Elle tombe enceinte à peu près à l'âge de vingt-huit ans. Ses deux enfants sont jumeaux et ils sont maintenant adolescents.

**Comment je vivais à la maison [au Rif] ? Oui Les conditions (dhurwf) étaient très difficiles, moi j'étais avec ma sœur qui n'est pas allée à l'école du tout et moi je suis allée travailler, à l'âge de 10 ans A 10 ans moi et ma sœur, mon père nous a amenées Où ? nous a amenées à ... [ville du Nord Ouest], à ..., qu'est-ce que tu as fait à ... ? J'ai travaillé, on m'a prise. Il y avait une femme avec des enfants, deux jumeaux (twema), elle était prof., enseignante, je m'occupais des enfants quand elle allait travailler. Mais moi je couchais (nurqud) là-bas, dans cette maison-là, je ne rentrais pas [chez ma famille]. C'était vraiment difficile (kent saaib bil-haqq) Combien de temps tu es restée là-bas ? Je suis restée un an, jusqu'à douze ans et puis je suis rentrée à la maison et j'ai dit « C'est terminé (ma aadsh) » parce que je me sentais piégée, beaucoup (bi ruhy mahsura barsha) parce que je n'aimais pas les enfants, je n'avais rien (mahruma) Tu n'aimais pas les enfants ? J'aimais pas travailler, je ne voulais pas travailler même si à l'époque mon père était dans le besoin. Il n'avait pas d'argent, il n'avait pas de quoi nous entretenir (masrwf), moi j'y suis allée mais je ne voulais pas, j'y suis allée mais je ne voulais pas (bi-sifa), j'ai pleuré, j'ai pleuré, j'ai pleuré, j'ai pleuré, uhh vraiment ! Je n'aimais pas...**

Quand Miriam et sa sœur ont commencé à travailler, Miriam avait dix ans et sa sœur seize ans. Deux (une sœur et un frère) de ses huit frères et sœurs étaient mariés et ils ne vivaient plus à

---

<sup>45</sup> Echoppes où étaient installés des téléphones qui fonctionnaient avec les pièces de monnaie ("millimes" de dinar).

la maison. Les autres quatre frères fréquentaient l'école. Le salaire gagné était très modeste et les tâches quotidiennes très lourdes puisqu'elle s'occupait des enfants et du ménage à la maison.

**Pour avoir à manger (besh yemshi yekluh), el masrwf parce que...je travaillais 1 mois entier, 30 jours 30 dinars, moi 1 dinar... 1 dinar par jour du matin au soir, 1 dinar. Je travaillais toute la journée, du matin, je ne rentrais pas à la maison [...]. Je faisais la vaisselle, je la séchais, je faisais la lessive à la main, les petits avaient des couches, [pour] les couches, il n'y avait pas le Peau Douce<sup>46</sup>, non, non, non y avait que ... comme des chiffons, c'est ça que j'utilisais pour les bébés. Y avait pas le Peau Douce à jeter à la poubelle, pour ça je devais les laver, tu comprends ? Je sais eh tu sais ! Avec deux jumeaux, j'étais petite, je me fatiguais beaucoup [...] J'étais très très fatiguée (taaba).**

Suite à cette première expérience, le père de Miriam décide de s'appuyer sur une médiatrice de son village<sup>47</sup> pour envoyer Miriam travailler dans la capitale, Tunis. Cette femme lui procure un travail chez une famille de Zahra<sup>48</sup>. Miriam s'entend très bien avec ce couple et ses enfants car elle trouve qu'ils la traitent comme quelqu'un de la famille<sup>49</sup>. Toutefois le salaire est trop bas. La médiatrice lui trouve alors un autre travail, chez sa sœur. Miriam partage son temps entre la crèche pour enfants gérée dans le quartier du Kram par son employeur, et la maison de la fille de celle-ci à Sidi Bou Said. Elle restera comme employée de ces femmes pendant presque six ans. Les conditions de travail sont très dures. Alors qu'à Zahra elle avait vécu dans une atmosphère familiale, sa nouvelle patronne est violente, physiquement et verbalement<sup>50</sup>. Cette nouvelle solution a la faveur de son père car son salaire s'élève à 60 dinars par mois. De plus, la femme-médiatrice propose de lui verser sur un compte à la poste, 10 dinars chaque mois, pour son trousseau en vue de son mariage à l'avenir. Comme Miriam à l'époque était mineure, le livret d'épargne est ouvert au nom de la patronne. Celle-ci de temps à autre envoie au père une somme supplémentaire de 60 dinars pour s'assurer qu'il n'écoute pas les plaintes de Miriam sur ses conditions de travail.

Lorsque finalement Miriam décide de quitter cet employeur, elle est frappée. Une bague sur la main qui la frappe lui fend la lèvre. Elle est aussi accusée d'être une voleuse et d'être enceinte, ce qui déclenche la réaction de sa famille contre l'employeuse. Elle ne récupérera pas l'argent destiné à son trousseau.

Après quelques mois, elle retourne travailler à Tunis, dans le quartier résidentiel de Menza 5. Son employeur est une femme âgée, que Miriam appelle affectueusement Ummy Zaghra. En effet, le rapport avec cette femme et son mari est très positif. Dans cette maison, Miriam « trouve sa liberté » car elle peut finalement sortir avec une copine et aller aux fripes

---

<sup>46</sup> Marque de couches jetables.

<sup>47</sup> Cette femme est mise en relation avec le père de Miriam par le père de la femme du frère aîné de Miriam.

<sup>48</sup> Localité proche de Tunis sur le Golfe de Tunis

<sup>49</sup> «à Zahra, la femme étais gentille avec moi, le papa son mari, les filles gentilles comme des sœurs, je mangeais avec eux à table, je sortais avec elles à la mer, tu comprends ?»

<sup>50</sup> « méchante, méchante, méchante ! »



**On a commencé à se promener, on allait aux fripes à l'Ariana<sup>51</sup>, on allait acheter des vêtements, tu comprends comment ? Moi j'aimais m'habiller (nhabb nelbes), j'en avais eu assez, parce que je m'étais jamais habillée moi. Je travaillais, je travaillais, pas de vêtements, pas de nourriture, pas de sorties, rien, *jamais* (fr.)**

A ce moment, elle décide d'arrêter les virements d'argent vers son père. Son projet est d'économiser assez d'argent pour acheter une parcelle de terrain et se construire une petite maison

**Je gagnais 90 dinars et je donnais tout à papa, j'ai tout donné dès le premier mois, tu comprends ? Toujours, mais un jour je lui ai dit « c'est fini ». Il m'a appelée et il m'a dit « donne-moi l'argent », je lui ai dit « je te l'envoie plus », je lui ai dit « non » Non pour tout ? Je lui ai dit « Pour tout » (elle rit).**

Miriam et son père communiquaient par les téléphones des publinets. Aussi le père de Miriam était préoccupé par sa position vis-à-vis des autres hommes étant donné que sa fille refusait de lui obéir par téléphone et que les gens dans l'échoppe pouvaient entendre leur conversation

**Papa (baba) il était fâché, quand je suis retournée à l'Aïd. Il était fâché contre moi, parce que moi j'allais à la poste, à l'époque je n'avais pas de téléphone, c'était un téléphone fixe. A cette époque, j'allais téléphoner à la poste. Il m'a dit « devant les hommes, les hommes, je t'ai dit "envoie-moi l'argent" et tu m'as dit "non", eh ? » Il m'a engueulée. A ce moment-là très clairement, je lui ai dit « non, c'est fini, ça suffit »**

Le refus de continuer à remettre l'argent au père, à un certain moment, est une expérience partagée par plusieurs femmes qui ont travaillé comme "bonnes couchantes".

Au moment de la réconciliation avec les parents – huit ans après la naissance de ses jumeaux et plus que quinze ans après ces faits – la mère de Miriam, en pleurant, dira « ma fille n'a jamais eu d'enfance ».

#### **4) Difficultés familiales**

Dans les narrations de certaines femmes, ce sont les mauvaises relations avec des membres de la famille qui sont mentionnées. Elles ont motivé leur décision de s'éloigner des proches et de leur lieu de naissance.

Quand je la rencontre, Marwa a trente-quatre ans et son enfant dix ans. L'enfant vit avec son père.

**Peut-être ce qui m'est arrivé, peut-être ça, peut-être les choses qui se sont passées [la maternité] ... [c'est parce que] j'ai commencé à avoir des sentiments durs, enfin pas comme il faut (nqamt aala ruhy by tariqa ghalta). Moi je sentais ça comme ça, avant dans ... c'est-à-dire dans la famille**

---

<sup>51</sup> Ville en banlieue de Tunis

Marwa raconte longuement la violence incompréhensible d'un oncle paternel<sup>52</sup> perturbé, que personne ne prend la peine d'arrêter. Il la frappe lourdement sous prétexte qu'elle est mal habillée, qu'elle a parlé avec une copine pas convenable ou avec des garçons. Il la frappe à la maison, il lui donne des coups dans la rue, il lui frappe la tête contre le mur, il la fait tomber par terre et puis la tire par les cheveux. Le récit des agissements de l'homme occupe une grande partie de notre première rencontre. Elle raconte aussi ses tentatives maladroites pour faire face à cette situation qui la dépassait.

Marwa habitait une grande ville du Nord-Ouest du Pays. Son quartier était composé de la maison de la famille de son père et de celles de ses oncles et tantes paternelles. Tous partageaient le travail dans les champs appartenant à la famille (paternelle). Elle raconte qu'à cette époque, elle était *mutmerrida*, c'est-à-dire rebelle. Elle n'aimait pas l'école et elle ne voulait pas travailler dans les champs ; elle envisageait autre chose pour sa vie.

**J'aurais voulu apprendre un métier, j'aurais voulu faire des études de coiffeuse. J'étais passionnée (maghruma) par le maquillage, passionnée par les vêtements, passionnée par... Là-bas même quand tu vas aux mariages, ils ne te laissent pas le maquillage, ils ne te laissent pas les vêtements ... J'étais, j'étais un peu rebelle (metmerda), j'étais rebelle metmarrida hey, tu comprends qu'est-ce que ça veut dire? J'aimais me montrer (nufrudh ruhy), j'aimais leur montrer que j'aimais les choses que moi j'aimais, pas les choses qu'eux ils voulaient pour moi**

Au début, les plaintes de Marwa contre la violence de son oncle ne sont pas prises au sérieux. Sa mère la rassure en lui disant que son oncle agit dans son intérêt à elle. Lorsque l'homme devient violent avec ses proches, et même avec ses propres parents, la famille cherche à prendre des mesures. La police, chez qui on porte plainte, ne se mobilise pas car il s'agirait de "questions de famille". Quand l'homme est arrêté après avoir frappé sa mère (la grand-mère de Marwa), celle-ci le fait sortir de prison.

Le malheur de Marwa se manifeste une première fois par une paralysie de la jambe gauche. A la suite de plusieurs évanouissements – qui sont diagnostiqués par le médecin comme "crises" psychologiques – elle quitte définitivement l'école. Son sentiment d'impuissance devant cette violence semble totale. Elle commence à travailler comme secrétaire dans le cabinet d'un médecin.

A un certain moment, elle décide de falsifier un certificat médical pour fabriquer une preuve susceptible de convaincre la police de garder l'homme en prison.

**Un jour j'étais seule, j'ai pris le tampon du médecin, j'ai mis le tampon sur un papier et toute seule j'ai écrit que cette personne, [avec] son prénom et son nom, qu'il m'avait frappée, qu'il avait fait de la violence contre moi et il m'avait provoqué des fractures (kuswr), j'ai écrit dans...pas comme...je ne sais pas comment... le médecin bien sûr il est professionnel, il a des mots spécifiques spécifiques, moi j'ai écrit par exemple *il est cassé***

---

<sup>52</sup> Un des frères cadets de son père.

**mon bras et lui n'aurait pas écrit comme ça. Le médecin, c'est un spécialiste, il n'écrit pas comme ça**

La police reconnaît immédiatement que le certificat est faux. Le médecin est convoqué ainsi que la famille de Marwa. Grâce à l'assistance d'une avocate, qui la persuade de présenter ses excuses devant le juge, Marwa n'est pas condamnée à la prison. Elle rentre à la maison où elle est grondée et frappée par sa famille. Toutefois, une tante arrive à persuader ses parents de la laisser partir à Tunis, où celle-ci vit avec son mari et ses enfants. Les deux ont toujours été très proches à cause de leur petite différence d'âge. Malheureusement, les parents de Marwa continuent à lui interdire de devenir coiffeuse. A Tunis, elle travaille dans une usine pendant la semaine et le week-end elle fréquente un cours de couture, qu'elle ne tarde pas à abandonner. C'est à l'école qu'elle rencontre le père de son enfant. Plusieurs années après ces événements, elle regrette toujours qu'on ne lui ait pas permis de devenir coiffeuse, à cause des préjugés liés à ce métier considéré *aayb* (une honte). Le vice moral de la coiffeuse est représenté par le fait de fumer des cigarettes, habitude commune chez les hommes mais qui est considérée comme inconvenante pour les femmes.

**« Non, comment [être coiffeuse] !! » Même maintenant en Tunisie, une coiffeuse, c'est juste une chose !! Aujourd'hui encore pour eux être coiffeuse, c'est quelque chose d'honteux. Pour eux, une coiffeuse, ça fume (aaindhum l-hajema haja aayb, dima aaindhum l-hajema tetkhaif). Ils ont encore ces idées ... Moi je suis allée chez beaucoup de coiffeuses qui ne fument pas.**

## 2. Découverte de la grossesse

Avec ce deuxième chapitre je bouleverse l'ordre temporel des événements et je plonge la description immédiatement *in medias res*. En fait, la découverte de la grossesse, avec son caractère de rupture, est souvent fortement chargée d'angoisse et aussi de désarroi. Une femme peut comprendre par elle-même qu'elle est enceinte ou cela peut lui être révélé par une tierce personne. Dans les deux cas, l'impératif est de garder la nouvelle secrète.

Les circonstances de la découverte affichent immédiatement jusqu'à quel point une grossesse hors mariage soit problématique dans la société tunisienne. La stupeur, et même le choc, des femmes qui découvrent d'être enceintes est normalement expliqué par la baisse scolarisation, et l'ignorance tant du fonctionnement de leur corps que des méthodes contraceptives.

A ce propos, il me semble intéressant de mentionner une comparaison avec le Japon où E. Hertog décrit cette même stupeur. Dans un contexte géographique et culturel complètement différent, où la maternité célibataire est aussi fortement stigmatisée, la plupart des femmes réagissent avec une grande surprise à la découverte de leur grossesse, et cela quel que soit leur niveau d'études. Dans le cas japonais, l'idéal normatif d'une famille à deux parents est tellement enraciné que la grossesse demeure *impensable* chez ces mêmes femmes bien qu'elles soient parfaitement conscientes d'avoir pratiqué une contraception très approximative (Hertog 2009).

Ce chapitre encourage à chercher les raisons qui rendent cette grossesse difficile à assumer non seulement, dans des facteurs psychologiques et subjectifs des femmes<sup>53</sup>, mais dans l'impossibilité d'agir et s'afficher en tant que mères célibataires dans l'espace public. Ce parcours qui commence dans cette Partie I aboutira dans la Partie III.

### 2.1. Autorévélation

Après avoir remarqué des signes qui font penser à une grossesse, une femme peut chercher à vérifier son intuition de deux façons : à travers un test de grossesse ou par une consultation médicale. Très souvent c'est le corps lui-même qui les force à se rendre à l'évidence, plusieurs mois après la conception de l'enfant. En effet, même lorsque l'interruption des règles n'a pas lieu ou n'est pas perçue, c'est le corps qui met en garde par son comportement inhabituel : il rejette ou convoite la nourriture, elles ont des "envies", de pertes de connaissance, d'une fatigue excessive, et elles prennent de l'embonpoint. A ce moment, si elles pensent être enceintes, cette éventualité leur apparaît comme une possibilité incroyable. « shbiny ? » Qu'est-ce que j'ai ? s'est demandé Rihana avant de voir le médecin. Jihane ne pouvait pas y croire car c'était au-delà de son entendement (*fuq al-mukh*, litt. au-delà de son cerveau).

---

<sup>53</sup> On pourrait ajouter le facteur de la classe sociale car les femmes qui appartiennent aux quartiers populaires de Tunis ou qui sont originaires des zones rurales sont censées être ignorantes et donc incapable de faire face à la découverte de la grossesse.

Le test de grossesse a été utilisé par deux des femmes interviewées. Leur âge était différent au moment de la grossesse et elles n'ont pas le même niveau d'instruction, ni la même provenance géographique. Emel, qui vit dans une ville côtière du Nord, est originaire du centre de la Tunisie et elle a quitté l'école à neuf ans. Nessrine est née à Tunis où elle vit ; elle est juriste.

Lorsqu'elle s'est aperçue qu'elle était enceinte, Emel avait trente ans. Elle était déjà mère d'un enfant qu'elle avait eu à dix-sept ans. Après une semaine de retard dans ses règles, elle achète un test de grossesse ... en fait deux

**Pourquoi je t'ai dit que si j'allais l'enlever [l'avorter] je l'aurais enlevé dès le début ? [J'ai su] dès le premier mois, parce que je connaissais la date de mes règles. Après une semaine, dix jours, j'ai compris ... Comment tu as su que tu étais enceinte, tu as acheté J'ai acheté un test. A la pharmacie J'en ai acheté deux fois Deux fois ? Hey Pourquoi ? J'en ai acheté deux fois pour être plus sûre (nzid nthbthu)**

Etant donné le résultat du test, elle s'adresse à l'hôpital pour une consultation. A l'hôpital on ne lui propose pas une consultation médicale mais on lui demande simplement de montrer les tests de grossesse qu'elle avait effectués à la maison. Vexée par cette attitude, Emel s'en va tout de suite. Pour cela et du fait de son déménagement dans une autre région de la Tunisie, sa grossesse n'a eu aucun suivi médical.

Nessrine, quand elle a constaté un retard dans ses règles, a demandé à sa sœur et à la femme de son frère d'aller lui acheter un test de grossesse. Ce n'est pas elle-même qui est allée à la pharmacie par manque d'argent, non pas par honte. Après le test, les deux l'ont accompagnée voir un gynécologue en consultation privée.

En effet, la première visite médicale pour vérifier la grossesse a souvent lieu chez un médecin privé. La raison est d'abord pratique, car il s'agit de la solution la plus rapide. En deuxième lieu, les femmes préfèrent ne pas s'afficher dans un lieu public comme étant enceintes et non mariées. Elles se comportent avec le maximum de discrétion non seulement par crainte des rumeurs mais aussi de peur que quelqu'un alerte la police quand elles ont cohabité avec le géniteur de l'enfant sans être mariées, ou que la police les accuse de prostitution. De plus, le gynécologue privé peut offrir la possibilité d'obtenir un avortement même au-delà des délais fixés par la loi, alors que cette possibilité normalement n'est pas ouverte dans les hôpitaux publics<sup>54</sup>.

Ainsi, au 6ème mois Widad est allée voir un médecin, car désormais elle avait un gros ventre. Elle pensait qu'elle était enceinte mais n'avait pas encore cherché à le vérifier. Lors d'une visite dans sa famille, sa mère et sa sœur aînée avaient remarqué son ventre. A son retour, sa

---

<sup>54</sup> Partie I, Ch. 5.2.1. Une amie gynécologue m'a raconté que la dirigeante du service de gynécologie de son hôpital, partie récemment à la retraite, n'hésitait pas à réaliser des avortements, ou à les permettre, sur des femmes non mariées au 4ème mois de grossesse et plus, surtout lorsqu'il s'agissait de jeunes filles. Elle voulait leur épargner la stigmatisation découlant d'une maternité hors-mariage. Logiquement, je n'ai pas trouvé chez mes interlocutrices de témoignages sur les pratiques réussies d'avortement dans les hôpitaux publics au-delà des délais établis par la loi. Dans ces cas, la raison médicale pour l'avortement est normalement le risque pour la santé mentale de la femme.

sœur avait voulu l'obliger à voir un docteur sous menace de porter plainte à la police. Finalement, elle avait accepté de voir un médecin qui lui avait confirmé son état.

**Oui, je suis allée chez le docteur, uff ! J'ai ... il m'a dit qu'il y avait un bébé là-dedans. J'ai [pensé]... « Qu'est-ce que je fais ? ». J'ai eu peur, je ne l'ai dit à personne, si je [le] dis à la dame, elle va ... elle va peut-être me dire que je dois quitter la maison<sup>55</sup>**

La peur suite à la découverte de porter un enfant est évoquée par beaucoup de femmes. Elle est motivée non seulement par la préoccupation des réactions de la famille, mais aussi par la peur de perdre leur travail et d'être chassées de la maison où elles habitent. La "dame" à laquelle Widad fait référence est son employeur, chez qui Widad travaillait comme domestique.

D'autres femmes – une minorité – sont allées consulter dans une structure publique. Khadija est pourtant la seule qui s'est adressée au planning familial du Bardo à Tunis.

**Quand je suis allée consulter au Bardo, ils m'ont fait l'écho, ils ont regardé, ils m'ont dit que j'étais enceinte de quatre mois. Je leur ai demandé « je peux l'enlever ? » Ils m'ont dit « c'est très compliqué, rany, il est gros ». Le bébé s'est développé, il s'est développé comme un être humain (tkauen aabed), ils m'ont donnée une lettre, ils m'ont dit « va voir au Wassila<sup>56</sup> », je suis allée au Wassila et au Wassila ils m'ont dit « non ». Le grand professeur, il m'a dit « non, c'est interdit pour nous. Laisse-le et puis tu le donnes » j'ai dit « non »**

Les structures publiques ne sont pas considérées comme fiables de crainte que les consignes de confidentialité sur la condition de la patiente soient enfreintes. Elyssa, par exemple, a demandé une consultation à l'hôpital de la ville du Nord-Ouest d'où elle est originaire, mais elle a vite rebroussé chemin vers un médecin privé.

**Ils m'ont donné des analyses à faire à l'hôpital. Moi j'avais peur des analyses (khuft min analyses) car quelqu'un de ma famille travaillait à l'hôpital. De toute façon j'étais sûre d'être enceinte car il y avait quelque chose qui bougeait.**

Sarrah, étudiante universitaire, était retournée à la maison dans le Nord-Ouest pour les vacances d'été. Elle était au deuxième mois de grossesse et elle se savait enceinte. Elle était très angoissée. Bien que l'avortement fût possible, elle ne s'était pas adressée au médecin de son village de crainte que des rumeurs sur sa grossesse ne se répandent. Finalement, à son retour à Tunis, un médecin lui avait confirmé qu'elle était enceinte au 5ème mois, mais à ce moment il était trop tard pour un avortement.

---

<sup>55</sup> Texte modifié pour le rendre plus compréhensible "oui, j'allais chez le docteur, uf, j'ai ... il m'a dit qu'il y a un bébé dedans j'ai...qu'est-ce que je fais ah il t'a dit le docteur ! oui mais moi j'ai peur, j'ai dit à personne, quand je dis à la dame elle va ...peut-être elle dit que je vais quitter la maison ». La dame dont elle parle est son employeur.

<sup>56</sup> L'hôpital Wassila Bourguiba à Tunis.

La condition de mère célibataire est tellement stigmatisée que certains médecins n'informent même pas leurs patientes de leur grossesse. Cela peut arriver dans les cabinets privés autant que dans les structures publiques.

Fatina n'avait pas de règles et elle avait senti l'enfant bouger. Quand elle va consulter le docteur, celui-ci se tait sur la grossesse

**Il y avait un docteur, le docteur Z., maintenant j'ai compris, il m'a fait l'écho mais il ne m'a pas dit « tu es enceinte » à la Clinique ah ! Il ne m'a pas dit « tu es enceinte ». Il m'a fait l'écho mais il ne n'a pas voulu me le dire. Après je suis allée [voir] le docteur A., là-bas au cabinet, là-bas à Manar, là-bas à Manar<sup>57</sup> ... Elle [le docteur] m'a vue, elle m'a dit « Madame vous êtes enceinte, rahu et votre bébé maintenant arrive (ysakker) à cinq mois, il est à cinq mois », *quatre mois et demi*, quatre mois et demi. Je lui ai dit « je ne peux pas l'enlever ? ». Elle m'a dit « Non, manaya. C'est un enfant, il est grand maintenant »**

Medina a eu la même expérience, mais dans le dispensaire d'un centre d'hébergement public

**Je suis allée voir un médecin, il m'a dit « je peux toucher ou non ? », je lui ai dit « non », je n'imaginai pas une histoire pareille ! Je lui ai dit « non, docteur » mmm il m'a dit « alors vous avez de la chair (lahma) » ah il m'a pas dit que j'avais un *bébé*, parce que il ne m'a pas fait d'écho ah ! il ne m'a pas fait d'écho à Tunis à Tunis il ne m'a pas fait d'écho à l'hôpital ou dans le privé ? Hé bien, dans le dispensaire à Dawar Hicher. Il m'a dit...*juste* la visite et c'est tout mmm Je lui ai dit « ça me fait mal ici, je me sens comme ça et comme ça », je ne lui ai pas dit « moi, c'est-à-dire, je suis enceinte » parce que je ne savais pas que j'étais enceinte (ma fy belish fy ruhy), tu me comprends ? Je lui ai dit « comme ça et comme ça » il m'a dit « tu es sb... *vierge* ou non ? », je lui ai dit « *vierge* » je ne savais pas que, c'est-à-dire, j'étais allée (ana mshit)**

Medina était sûre d'avoir pris les bonnes précautions. Pour cela elle se considérait vierge.

Il n'y a pas de fête ou de félicitations qui attendent ces femmes une fois que leur état est confirmé. Elles ne sont pas non plus accompagnées chez les médecins. Leurs parcours se font dans la solitude. Dans leurs récits, la grossesse ne débute pas non plus avec des sentiments de joie ; au contraire, elles sont angoissées, stressées, elles ont peur. Leur accès au marché de l'avortement illégal est relativement simple. Cependant, cette possibilité devient vite impossible à cause du coût de l'opération.

### **2.1.1. Savoir sur la conception de l'enfant et de la grossesse**

Chez les femmes que j'ai rencontrées, le savoir sur les faits de la conception de l'enfant et du déroulement de la grossesse semble *flou*. Cette connaissance – quand elle existe – dépend de l'expérience d'une précédente grossesse ou du niveau des études. Ainsi, Emel savait comment "faire ses calculs" concernant ses menstruations car elle avait déjà eu un premier enfant il y a longtemps ; Rania, qui était à sa dernière année de lycée, et Sarrah, étudiante en première

---

<sup>57</sup> Manar est un quartier résidentiel de Tunis.

année à l'université ont très vite compris qu'elles étaient enceintes quand elles ont constaté un retard dans leurs règles.

Par contre, les femmes qui arrivent en ville à un très jeune âge pour y travailler comme "bonnes couchantes" n'ont presque pas été à l'école. Personne ne leur a expliqué comment fonctionne leur corps<sup>58</sup>. Cela est vrai aussi pour les femmes qui n'ont pas fréquenté l'école au-delà de la 6ème primaire, car les cours sur la sexualité et la reproduction ont lieu au lycée.

Le *flou* enveloppe aussi le *contact* sexuel. La nature de ce *contact* – dont elles savent qu'il détermine la naissance d'un enfant – demeure mal comprise.

**Je ne savais pas, Marta... Pourquoi pas... Je ne savais pas, à cet âge-là, même avant, je ne les [pilules contraceptives] connaissais pas. C'est vrai (bil-haqq), j'étais un âne (bhima), je ne savais pas, par exemple, qu'un garçon et une fille qui ont un *contact* (fr.), peuvent concevoir ou...je n'avais pas eu d'autres relations<sup>59</sup> (ma suhubtsh) avant, je ne savais pas, même toucher (massa) la main ou donner un bisou, je ne voulais pas. Au contraire, je ne sais pas comment je pouvais savoir, que je puisse tomber enceinte et avoir un bébé, je ne l'aurais jamais fait, moi j'étais contre avant (Zaineb)**

Tu savais comment les enfants naissent ? **Sûr** qu'il y a un rapport sexuel **Hey hey je ne savais pas comment ça se passait exactement** mmm toi par exemple, excuse-moi, tu savais, que l'homme a ...que l'homme rentre dans la femme **mmmm** cette chose tu la savais ? **C'est-à-dire j'en ai appris davantage quand je l'ai senti (aaraft akthar waqtelly hassitha), c'est-à-dire, tu comprends ? C'est comme ça l'être humain** (Marwa)

La naissance des enfants est tellement imbriquée – dans l'expérience et dans l'imaginaire – au mariage que toute conception hors-mariage n'est même pas *pensée* ou envisagée (Hertog 2009). A l'époque où elle est tombée enceinte, Fatina travaillait dans une clinique de Tunis comme aide au bloc opératoire. Elle savait *comment* naissent les enfants car elle aidait aussi pour les accouchements. Toutefois, l'idée d'avoir un enfant sans être mariée était tellement difficile à "penser" qu'elle n'a pas compris qu'elle était enceinte

**A l'époque je savais qu'une femme et un homme, quand ils se marient, après ils ont des enfants. Mais je m'y serais jamais attendue (ma tuaqqathesh jumla min ruhy), je ne sais pas pourquoi, je ne sais pas pourquoi, maintenant quand j'y pense, comment à l'époque, comment cette histoire m'est arrivée ? Comment j'ai pu ne pas penser que j'étais tombée enceinte, moi comme ça, tu comprends ?**

Elle attribue le manque d'éducation et de connaissance de son corps à l'incommunicabilité avec sa mère. Les temps ont changé et le rapport qu'elle-même a avec sa fille (qui a huit ans) est différent de celui qu'elle avait avec sa mère

---

<sup>58</sup> Communication personnelle d'une bénévole de l'association AAINPE. Au cours d'une conversation on m'a raconté – sans que cela soit sollicité de ma part – que Miriam ne savait pas trop vérifier son cycle. Widad aussi admet au cours d'un entretien qu'elle ne connaissait pas grande chose de son cycle menstruel.

<sup>59</sup> *shuhub* : "être copain avec quelqu'un, sortir avec quelqu'un"



**Je ne sais pas comment...moi [tu sais] pourquoi ? Ma mère, avant elle ne vivait pas comme on vit nous maintenant, maneya, moi maintenant avec ma fille, [c'est] une bonne relation, comme je parle avec elle ... tu comprends ? Ma mère avant n'était pas comme ça, ma mère c'est-à-dire est âgée, ma mère est de l'année 44, de l'année 44, elle ne parle pas avec nous comme ça**

Quand elle a eu ses règles pour la première fois à douze ans, elle n'en a pas parlé avec sa mère mais avec sa grande sœur. Vis-à-vis de sa mère, elle éprouvait un sentiment de honte ou de modestie (h.sh.m) qui a subsisté par la suite

**Je ne lui ai pas dit, j'avais honte (nahsham) elle ne savait rien. Et tes sœurs la même chose ? Ma sœur plus âgée que moi non, l'autre, je lui ai dit, je lui en ai parlé, je lui ai dit « je suis tombée malade (= j'ai eu mes règles) ... comme ci et comme ça » *normal* même mes chiffons parfois c'était ma sœur qui les lavait, mais ma mère non. J'avais vraiment honte par rapport à ma mère (nahsham minha ummy yeser) pour ces choses-là. Pour beaucoup, on ne pouvait pas, ce n'était pas comme maintenant, nous maintenant nos filles ...**

Elle a obtenu certaines informations sur le cycle menstruel par sa sœur et en classe à l'école. De plus, pendant le Ramadan, les filles se parlaient : celles qui ne jeunaient pas expliquaient que c'était à cause de leurs règles. Ainsi, elle a compris le fonctionnement de son cycle menstruel.

Elyssa aussi reconnaît que, quand elle est tombée enceinte, elle ne connaissait pas grande chose. Toutefois, elle n'attribue pas cela à une défaillance dans l'éducation familiale, mais plutôt à ses conditions de travail. En effet, pendant la période où elle fréquentait le père de son fils, elle suivait une formation d'artisanat pendant la journée et travaillait le soir dans une pizzeria. Par conséquent, elle n'avait pas de femmes autour d'elle, ce qu'elle aurait eu si elle avait travaillé pendant la journée dans une usine ou un atelier. Ce qui lui a manqué est donc de pouvoir parler avec d'autres femmes car elle pense que les femmes entre elles font attention l'une à l'autre ; il y en avait aucune pour lui poser les questions qui l'auraient mise en alerte

**« Pourquoi ce ventre aussi bombé ? [Est-ce que tu as] tes règles ? ». [...] Si tu avais connu des femmes, elles se seraient rendu compte ? Toujours les femmes demandent : tu as tes règles ou non ? Les femmes posent toujours la question des règles « Qu'est-ce qu'il y a ? L'hôpital ! Va voir un médecin (shbik ?, l'hôpital, barra shuf tabib)! »**

Une jeune femme qui a passé la plupart de sa vie à travailler comme "bonne couchante" vit dans une solitude telle qu'elle a perdu le contact avec sa mère et qu'elle n'a pas eu la possibilité de se faire des amies, surtout avec des jeunes femmes de son âge : qu'est-ce qu'elle peut savoir ou comprendre de la sexualité ?

**Personne ne parlait avec moi, je n'avais pas d'amies, ma mère ne parlait pas avec moi, je ne savais pas que j'étais enceinte (Zaineb)**

### 2.1.2. Les facteurs pris en considération pour comprendre d'être enceinte

Il existe un verbe pour désigner les premiers mois de la grossesse: *waham*. Il comprend un ensemble de manifestations des sens déclenchées par la grossesse ; il engage le goût, l'odorat, la fatigue et les envies de nourriture. Pendant cette période le corps se transforme et, surtout, la femme peut sentir (*hass*) l'enfant, car il bouge dans son ventre.

Quels sont les éléments par lesquels la grossesse est décelée et les femmes comprennent qu'elles sont enceintes ? Dans très peu de cas, il s'agit de l'interruption du cycle menstruel. Pour certaines femmes, les règles continuent pendant les premiers mois de la grossesse<sup>60</sup>. Lorsqu'on s'aperçoit de l'interruption, l'hypothèse d'être enceinte n'est pas la première à être envisagée. D'autres causes sont recherchées : Wissal et Marwa ont pensé à la fatigue, Fatina à une infection. D'autres étaient habituées à avoir un cycle irrégulier et elles n'ont donc pas prêté trop d'attention à l'interruption de leurs règles pendant les premiers mois. Nessrine a remarqué l'interruption de son cycle mais elle n'y a pas prêté attention pendant les trois premiers mois car le gynécologue lui avait dit qu'elle était stérile à cause d'un problème à un ovaire.

La plupart des femmes comprennent qu'elles sont enceintes au 4ème/5ème mois, donc forcément par la taille de leur ventre qui est le facteur déterminant pour reconnaître leur grossesse. Cependant très peu d'entre elles soulignent cet élément. Elles insistent au contraire sur le "ventre petit", qui très souvent dissimulerait la grossesse même aux yeux des plus proches à la maison<sup>61</sup>. L'enfant – on explique – descend et il est porté sur les flancs

**Quand mon ventre a grossi, je suis allée chez ma tante maternelle. Il n'a pas grossi beaucoup, je l'ai porté sur les flancs (hazzitha aala jneb), tu comprends ? Il n'était pas visible (ma dhahartush), c'est-à-dire on ne le voyait pas trop** (Rihana)

D'ailleurs, les femmes peuvent cacher leur ventre sous de vêtements amples. Ainsi, Rihab a habité dans sa famille jusqu'à l'accouchement sans que personne ne s'aperçoive qu'elle était enceinte. Le ventre de Rania était tellement petit – car son enfant était sur les flancs – qu'elle a passé l'épreuve de sport pour son Bac au 7ème mois sans que la commission examinatrice remarque sa grossesse avancée. Même les camarades de sa classe n'ont rien vu.

Faute d'une prise de conscience personnelle, c'est l'enfant lui-même qui se charge de révéler la grossesse en se faisant "sentir". C'est à ce moment que la grossesse entre dans le champ du possible et que la femme se rend compte qu'elle est enceinte<sup>62</sup>.

**Je t'ai dit, je me suis aperçue que j'étais enceinte, quand j'ai senti le petit (hassit asghir) quand j'étais en prison. Parce que [avant] je buvais beaucoup... je ne m'étais rendu compte de rien ah mais après j'ai commencé à sentir que j'étais enceinte (wallit hassit bi-ruhy hebla)** (Firdaws)

---

<sup>60</sup> Le terme médical est endométrite gravidique.

<sup>61</sup> Partie I, Ch. 5.1.1. et 5.1.2. sur le "déli de grossesse".

<sup>62</sup> Du point de vue médical, la femme pourrait sentir l'enfant bouger dans le ventre à partir du 4ème/5ème mois de grossesse.

**Non, je n'ai pas eu de retard car mes règles ne sont pas régulières. Je ne suis pas partie voir le docteur ... je l'ai senti (hassit bi-ruhy) (Kamar)**

**Lui il a[vait] un mois et demi, il a bougé, il a bougé comme une petite quelque chose, il a bougé, je le sais, il a bougé, moi j'ai senti qu'il a bougé, j'ai su que j'étais enceinte (Ferial)**

Le corps manifeste également l'état de grossesse par d'autres signes bien que ceux-ci ne soient pas déterminants pour faire comprendre à la femme qu'elle est enceinte. Seins et membres gonflés, corps qui s'épaissit, taches sur le visage et envie de pommes (Hajer) sont des éléments sensoriels de la grossesse. « J'ai senti que j'étais en train de changer (*nhess fy ruhy qaada natabaddal*) » dit Sabrine. Durant cette période, le rapport à la nourriture change également : parfois celle-ci est rejetée, alors que chez d'autres femmes elle est convoitée.

Il y a un sens qui est particulièrement alerté lors du *waham* : il s'agit de l'odorat. Deux femmes racontent d'avoir éloigné d'elles le père/géniteur de l'enfant car son odeur leur était devenue insupportable. Cela a été une réaction "automatique" à la conception, qui s'est manifestée bien avant de réaliser qu'elles portaient l'enfant

Nour utilise l'expression "*netwaham w krahthu*" qui pourrait être traduit de façon approximative comme "j'avais des nausées et [tout d'un coup] je l'ai détesté". Cette traduction n'est pas précise car en français "avoir des nausées" signifie un état physique, normalement lié aux vomissements des premiers mois. Par contre, le verbe *twaham* se réfère plutôt à un espace temporel pendant lequel les signes de la grossesse sont variés, même s'il indique plus précisément le fait d'avoir des envies.

**Je *netwaham* à ce moment-là, *netwaham* et je l'ai détesté (*netwaham w krahthu*). Je lui ai dit « tu sens mauvais » (*qutlu andik rihtik*), « vat-en ! », *netwaham*, *netwaham* je vomissais à cause de ma fille [...] Je le détestais (*krahthu*), j'étais dégoutée (*aafthu*) [...] il m'est venu de la haine contre lui (*jeny kurh l-hi*), je lui ai dit « t'es pas beau comme ça, va te raser, va couper tes cheveux, va prendre une douche (*qulthu makhiybek hakka, barra hajem, barra koss shaarek, barra daush*) ! », je l'ai détesté**

Pour Firdaws, la période de *waham* a déterminé la rupture avec le géniteur de l'enfant<sup>63</sup>

**Tu connais la signification de *netwaham* ? *netwaham*, vomir Hey mais moi pas comme ça, moi *el-waham*, ce qui s'est passé, c'est que j'ai détesté le père de mon enfant. Ça dépend de chacun le *waham* tu as commencé détester le père de ton enfant et tu ne l'as plus et je ne l'ai plus aimé [...] je pensais qu'on allait se marier, après moi *netwaham*, encore je ne savais pas de la grossesse et tout ça. Quand j'ai commencé à le détester, je suis partie.**

### 2.1.3. La virginité pendant la grossesse

Parmi les femmes que j'ai rencontrées, certaines ont précisé qu'elles étaient vierges au moment de l'accouchement. Cela laisse entendre que les rapports avec le géniteur de l'enfant

---

<sup>63</sup> Une bénévole d'une association proche de Firdaws m'a dit – non sollicitée – que probablement Firdaws ne connaît pas le père de son enfant. Quelle que soit la réalité, d'après son récit, le dégoût pour l'homme suscité par la grossesse peut déterminer une rupture définitive.

n'ont pas été complets ou qu'ils ont été superficiels, bien qu'ils aient amené à la conception de l'enfant.

L'attestation de virginité est parfois attribuée par le personnel médical lui-même. Par exemple, au moment du travail, ce sont les médecins qui informent Miriam qu'elle accouchera par césarienne<sup>64</sup>

**Ils m'ont dit que j'avais besoin de la césarienne et tout, tu comprends ? « Parce que tu es vierge/jeune fille/pas mariée (*sbya*)», ils m'ont dit**

Le mot employé – *sbya* – est un peu ambigu dans ce contexte. *Sbya* est la jeune femme non mariée ; n'étant pas mariée, on suppose qu'elle est vierge. Le terme *sbya* signifie littéralement « celle qui garde son *sba* », c'est-à-dire son hymen (Ben Dridi 2010). D'un point de vue sémantique, une femme peut être appelée *sbya*, même si elle n'est pas vierge, à condition qu'elle ne soit pas mariée et que la perte de la virginité ne soit pas connue. Dans le cas de Miriam, l'utilisation de ce terme signifie qu'elle n'est pas mariée et qu'elle a conçu ses jumeaux dans un rapport qui n'a pas impliqué la perte de la virginité.

La même situation est arrivée à Zaineb et Elyssa qui, elles aussi, font appel à l'autorité savante du médecin. Dans leur récit, elles utilisent le mot français "vierge"

**Moi j'ai accouché et j'étais vierge, je ne suis pas tombée enceinte ... c'est-à-dire, je suis tombée enceinte ... même le médecin [a dit que], je suis tombée enceinte et j'étais vierge (Zaineb)**

**Je suis allée dans un cabinet privé, il y avait une dame française, le docteur Latifa. Elle m'a fait la consultation, 40 Dt. Elle m'a dit « attention tu es enceinte et tu es vierge », ça m'a fait un choc (Elyssa)**

Badia précise qu'elle a perdu la virginité au moment de l'accouchement par le matériel médical

**Quand je suis tombée enceinte de lui, moi j'étais vierge mmm je ne suis plus vierge à cause du matériel à l'hôpital. Quand j'ai accouché je n'étais plus vierge mais quand je suis tombée enceinte, j'étais vierge. Quand je portais le bébé, j'étais vierge**

Medina admet que d'un point de vue physique, elle n'était plus vierge du fait de la conception de l'enfant. Cependant, elle raconte qu'à ce moment-là, d'une certaine façon, elle l'était, c'est du moins ce que son système cognitif lui suggérait, étant donné le contexte et son manque d'expérience<sup>65</sup>

**Je n'étais pas vierge tu pensais d'être vierge ... moi dans ma tête, dans mon cerveau moi j'étais vierge mais je n'étais pas vierge**

---

<sup>64</sup> Du point de vue médical, l'accouchement par césarienne n'est pas obligatoire en cas d'intégrité de l'hymen.

<sup>65</sup> Partie I. Ch. 4.

Probablement, du fait de son niveau d'études universitaire, Sarrah est la seule qui élabore davantage sur sa situation. Elle maintient qu'elle était vierge au moment de l'accouchement, tout en expliquant cela par le fait que le rapport a été superficiel, pas complet, bien qu'elle soit tombée enceinte.

Son explication est pourtant proche de celle de Miriam, Zaineb et Elyssa en ce qu'elle recherche une explication médicale à ce qui lui est arrivé et qui – comme le précise Elyssa – demeure un "choc". Medina, par contre, cherche une explication "cognitive" et rationnelle, basée sur la différence entre son expérience et les faits qui lui sont arrivés.

## 2.2. Révélation par un tiers

Puisque les femmes ne se doutent pas de leur grossesse, il arrive que celle-ci soit révélée par un tiers, plus ou moins proche, tandis que la femme, enceinte, ne se doutait pas de son état. Ceci est ce qui est arrivé à Miriam quand elle était au hammam

**Un jour où je suis allée au hammam, la masseuse m'a dit « tu es enceinte, à mon avis tu es enceinte », tu comprends comment ? Cette femme [...] elle fait le massage, elle fait le massage aux femmes [...], elle a touché mon ventre et [elle a dit] « tu es enceinte (habla) ... *enceinte* (fr.) ! »**

L'inconvénient de cette situation est que la grossesse échappe immédiatement à la sphère intime pour devenir publique. Elle se charge d'implications et de significations. Notamment, la grossesse de Miriam fait apparaître les tensions qui existaient dans le couple de son employeur, Fahmia, et son mari.

Le rapport de patronage entre l'employeur et sa "domestique"<sup>66</sup> est démontré par le fait que la masseuse considère de son devoir d'informer Fahmia de la grossesse de Miriam. Celle-ci craint immédiatement que ce soit son mari qui ait mis Miriam enceinte. Son mari était qatari et – d'après elles (Fahmia et Miriam) – les hommes de ce Pays ont la réputation de fréquenter de nombreuses femmes. D'ailleurs, au Qatar il avait déjà eu un enfant avec une femme allemande. C'est pour cette raison que Fahmia accompagne immédiatement Miriam chez un médecin décidée à porter plainte si cette dernière était enceinte de l'œuvre de son mari

**Elle m'a amenée chez le docteur, un docteur ou une docteure, j'ai oublié, un docteur je crois, enfin un docteur des femmes à Menza 6<sup>67</sup>, il m'a fait l'écho. Il lui a dit « elle a des jumeaux » [elle a dit] « Oh ! » jumeaux, moi j'avais les bébés ah ! Elle a dit « Oh ! », elle lui a demandé « quel âge ont-ils ? »**

Quand elle apprend que Miriam était déjà enceinte de cinq mois et demi, alors qu'elle travaillait chez sa maîtresse depuis à peine trois mois, Fahmia est soulagée car l'auteur de la grossesse ne pouvait pas être son mari. Elle permet donc à Miriam de retourner à la maison.

---

<sup>66</sup> Voir Partie I. Ch. 1

<sup>67</sup> Quartier de Tunis

**Elle a fait ses comptes : je suis restée chez elle trois mois et après je suis allée voir le docteur et il lui a dit que les bébés avaient cinq mois alors que j'étais chez elle depuis trois mois... « le compte n'est pas juste (ma jish), il n'est pas de mon mari » tu comprends comment ? [...] elle a dit « Hamdullah, elle est venue déjà enceinte, il n'est pas de mon mari ».**

Firdaws n'avait pas compris qu'elle était enceinte. C'est lorsqu'elle est arrêtée, suite à une bagarre, et qu'elle est ramenée par la police à l'hôpital à cause d'une forte douleur au ventre, que le médecin l'informe qu'elle est au 6ème mois de grossesse. A partir de ce moment et pendant la première année de l'enfant, elle a été en prison. Personne de sa famille a vu son ventre et donc a compris qu'elle était enceinte car pendant les visites, ils pouvaient voir seulement sa tête, le reste de son corps étant caché derrière un mur.

**La chose qui m'a fait rendre compte, on s'est bagarré à ..., ils m'ont arrêtée, tu comprends ? Quand on m'a arrêtée, une douleur pas normale m'a prise au ventre, ils m'ont amenée à l'hôpital de ... et ils m'ont dit « vous êtes enceinte »**

D'autres fois, c'est une amie qui a alerté la femme. Rihab, par exemple, a découvert qu'elle était enceinte lorsqu'une amie infirmière lui a posé la question. Quand sa copine l'a accompagnée voir un gynécologue, elle a découvert qu'elle était à la 18ème semaine de grossesse.

Plus rares sont les cas dans lesquels c'est un membre de la famille qui s'aperçoit de la grossesse avant de la femme qui est enceinte. Marwa vivait chez sa tante quand elle s'est évanouie. Jusqu'à ce moment – un mois et demi de grossesse – elle n'avait eu aucun signe révélant qu'elle était enceinte ; il vaut mieux dire que Marwa n'avait pas interprété correctement certains signes que lui donnait son corps. Sa tante avait bien remarqué que Marwa n'allait pas bien, n'avait pas de règles et avait des douleurs au dos. Cependant, comme Marwa elle-même, dans un premier temps la tante avait expliqué tous ces signes du fait de la fatigue.

**C'est pour ça que moi j'ai été choquée (tasdamt), j'avais jamais pensé à ça. Ma tante m'a amenée voir un docteur [...]. Moi, [je lui disais] toujours « j'ai le dos (dhhary) qui me fait mal », je lui avais dit « mes règles ne sont pas venues ». Elle m'avait répondu « peut-être parce que tu es fatiguée, ou quelque chose » c'est-à-dire normal (hady), normal [...], quand nous sommes allées voir le médecin, il m'a dit « ça fait déjà un mois et demi » l'âge [de l'enfant], presque deux mois, presque deux mois...Qu'est-ce qui s'est passé après ? Moi, j'étais choquée et elle aussi, nous sommes retournées à la maison, elle m'a frappée**

Le terme par lequel Marwa manifeste son état de choc à la découverte de sa grossesse est le verbe *tašdam*. Ce verbe est utilisé souvent par les femmes pour décrire leur réaction lorsqu'elles découvrent qu'elles sont enceintes.

### 2.3. Rania

Quand Rania a compris qu'elle était enceinte, elle a informé le géniteur de l'enfant. Les deux étaient fiancés (*makhtubin*) et le mariage était prévu après le bac de Rania. A ce moment il n'y avait qu'elle et lui qui étaient au courant de la grossesse. Il l'a donc amenée voir un gynécologue, qui leur a dit qu'elle était au 4ème mois de grossesse et qu'elle ne pouvait plus avorter. Suite à cette annonce son copain lui avait demandé de se marier tout de suite. Elle avait refusé car, dans l'hypothèse d'un mariage avancé et organisé à la hâte, les gens auraient compris qu'elle était enceinte.

**Bon, enfin il me demande de me marier mais moi je refuse parce que le mariage à Tunis il y a ... c'est une fête. A un moment, tu ne peux pas arriver ... tu es une jeune fille, tu travaille pour le bac, tout d'un coup tu dis « je veux me marier » ? Non, c'est pas comme ça, il y a... quand tu fais ça, tout le monde connaît que tu es enceinte**

Rania appartient à une famille aisée d'une ville du Sud de la Tunisie. Elle est la première de huit enfants. Son père est fonctionnaire et sa mère est à la maison. Sa famille possède des terrains. Elle était tombée enceinte la dernière année de lycée, l'année du bac. Elle avait rejeté l'hypothèse d'un mariage rapide et elle avait pensé aller à Tunis pour chercher à obtenir un avortement illégal, ce qui lui aurait permis de terminer son année scolaire, de passer son bac et de se marier dans les temps et les modalités qu'elle et son fiancé avaient prévus.

Le problème était de trouver un bon prétexte pour voyager seule avec son fiancé à Tunis.

**Quand j'essayais de trouver une solution, je [la] cherchais toujours sans que ma famille ne s'aperçoive [de rien]. Je cherchais une solution avec mon fiancé seulement [...]. La grossesse était un gros problème pour moi, je voulais avorter pour terminer mes études, pour obtenir un bon bac, entrer la fac et terminer ma vie, très normal. Bon, enfin, mon fiancé il a demandé à beaucoup de gynécologues etcetera, ils lui ont dit qu'il y a un docteur ici dans le Grand Tunis, et [que] dans la clinique tu peux faire cette opération ... alors, il reste le problème comment je sors de ma maison sans que tout le monde le sache**

La grande sœur de son fiancé offre son aide. Elle demande à la mère de Rania la permission d'accompagner celle-ci à Tunis pour acheter les vêtements du mariage. Elle justifie ce voyage par la présence de soldes intéressantes. La mère de Rania devient suspicieuse car il n'est pas dans les usages qu'une jeune femme fiancée se rende à Tunis pour acheter ses vêtements de mariage

**D'après nos traditions (aadet) on va acheter ces vêtements mais la fille ne va pas [les] acheter, c'est-à-dire l'homme ou le fiancé va et achète et les lui ramène ... surtout dans l'état où j'étais, c'est-à-dire j'étais en train de préparer le bac et la période d'examens etcetera et on serait allés... « il y a quelque chose qui cloche » [sa mère a pensé]**

Pour cette raison et ayant remarqué que dans les derniers temps Rania était silencieuse, s'isolait et pleurait dans sa chambre, sa mère l'accompagne voir un autre gynécologue. A ce

moment, elle apprend que Rania est enceinte. A son tour, pour arriver à une solution, elle cherche l'intermédiation d'un ami de son mari, sans informer ce dernier. L'ami – appelé à la maison “grand oncle” puisqu'il est très proche de la famille – propose non seulement d'accompagner Rania à Tunis pour l'avortement, mais aussi de veiller à que Rania et son fiancé signent quand même un contrat de mariage, quoique secret. De cette façon, il veut empêcher que le fiancé de Rania la quitte sous prétexte qu'elle n'est plus vierge, en la laissant *de facto* dans l'impossibilité de se marier avec quelqu'un d'autre.

**Cette personne était une personne très âgée, il connaissait les mentalités de mon pays, il savait ... certaines choses [il fallait les faire] pour me protéger (besh yahmyny), parce qu'il craignait qu'après mon fiancé pourrait me laisser tomber (ybattalny)**

Le jour avant le départ pour Tunis, la mère de Rania change d'avis et informe le père de Rania de la grossesse de sa fille. Par la suite, elle le dit aux voisins. Rania me dit explicitement qu'elle ne veut pas me révéler les détails qui sont trop douloureux<sup>68</sup> pour elle à propos de ce qui s'est passé. Le comportement de sa mère demeure pour elle inexplicable. Elle est frappée et insultée plusieurs fois, devant ses frères et sœurs et devant les voisines qui arrivent à la maison

**Enfin, je lui ai dit « pourquoi tu dis, pourquoi ? On devait y aller, en fin de compte, il n'y avait pas de *fdhyha* (scandale) ». Elle m'a répondu « tout simplement, tu veux y aller, faire l'avortement et revenir, et vivre avec moi tranquille ? » Elle a refusé cette idée, elle a refusé que je continue ma vie tranquille, « tu auras cette chose [grossesse], alors tu prends toute la responsabilité, tout le monde doit connaître » alors ...**

Dans le récit de Rania, il y a des éléments qui demeurent ambigus. Elle insiste à plusieurs reprises sur le fait que personne ne pouvait rien pour elle car elle avait dix-huit ans, et donc elle était « adulte et vacciné ». Cependant, à l'époque des faits (2004), la loi tunisienne considérait les femmes de moins de vingt-un ans comme mineures vis-à-vis de la responsabilité pénale. Cela signifie que son fiancé risquait la prison, à moins qu'il n'épouse Rania.

Rania n'explique pas l'état des relations entre les deux familles quand la nouvelle de la grossesse est rendue publique. Son fiancé est en colère car tout avait été prévu pour ne pas éveiller les soupçons. Sa famille à lui la rejette également « **si sa mère ne l'a pas protégée (ma staretsh aaleha), comment on peut le faire nous ? Pourquoi on devrait la prendre nous, alors que tout le monde va parler de ce qui lui est arrivé, qu'il lui est arrivé cela, c'est-à-dire le plus grand scandale de tous (fdhyha) ?** » Ce qui suit est le chaos.

Comme leurs familles considèrent qu'ils doivent assumer leur responsabilité, elle part finalement avec son fiancé pour Tunis. Elle n'a rien dans son sac à part ses cours pour le bac (les résumés de philo, d'arabe, de géographie et d'histoire), son document d'identité et le carnet de soins. Elle est sans vêtements ni argent. Aussitôt qu'ils arrivent avec le louage à la station de Tunis, il descend du louage et commence à courir. Elle ne sait pas quoi faire et lui

---

<sup>68</sup> Elle dit « Ces détails portent le malheur pour moi ».



court derrière. Des policiers, en voyant la scène, le prennent pour un voleur et l'arrêtent. Il avoue qu'il avait l'intention d'abandonner Rania au beau milieu de la foule en profitant de la confusion et du fait qu'elle ne connaissait pas Tunis. Il refuse de l'épouser.

Après cet évènement, Rania n'est plus retournée dans sa famille pendant douze ans. A Tunis elle a réussi à passer son bac. Elle s'est mariée et elle a obtenu une maîtrise en droit. Avec orgueil elle raconte qu'elle est en train de construire une maison dans un quartier du Grand-Tunis. Toutefois, son niveau de vie est modeste. Elle vit dans un petit appartement et elle n'a pas un travail stable. Au cours des années elle s'est adaptée à une pluralité de métiers, sous qualifiés par rapport à son niveau d'études. Sa position sociale est très inférieure à celle de sa famille, particulièrement de ses sœurs. Celles-ci ont fait des études jusqu'au Master et, tant par leur profession que par leur mariage, elles ont atteint un niveau de vie supérieur à celui de Rania. Rania n'a pas vu grandir ses frères et sœurs ; elle ne peut même pas reconnaître certains d'entre eux qui étaient très jeunes quand elle a quitté la maison. Concernant ce qui s'est passé, elle dit « tant pis ». Elle ne regrette pas d'avoir eu son fils. Par contre, elle regrette de ne pas avoir parlé à son père de sa grossesse. A l'époque, elle avait eu peur car il est un homme « solide et stricte ». Pourtant, elle est sûre que, s'il avait su, il l'aurait aidée.

### **3. Circonstances de la rencontre du géniteur et de la conception de l'enfant**

Les chercheurs européens, les opérateurs des ONGs ainsi que les fonctionnaires des organisations internationales, éprouvent depuis toujours une grande curiosité concernant les circonstances de la grossesse hors-mariage, et tout particulièrement les hommes qui sont les géniteurs des enfants. Comme l'ont souligné les auteurs qui ont traité des célibataires mères dans les sociétés les plus variées, la plupart des enfants ont été conçus dans le cadre de relations consensuelles (Hertog 2009, Hertz 2006, Klett-Davies 2007, Naamane Guessous 2011, Rains 1971, Utrata 2015, Ypeij 2009). La Tunisie ne fait pas exception à la règle. Seule une minorité des naissances hors-mariage a été conçue au cours d'un viol, alors que dans les media<sup>69</sup> celle-ci est la première modalité à être présentée.

L'objectif de ce paragraphe est donc de restituer la conception de ces enfants à la normalité des affects et désirs des femmes envers les hommes. La violence existe certes mais – dans la plupart des cas – elle n'est pas dans le rapport sexuel qui a donné naissance à l'enfant ; la violence a pour origine les relations de pouvoir entre femmes et hommes. D'abord, les femmes ont moins de possibilités que les hommes de s'émanciper de leurs familles. Souvent le désir de se marier des jeunes filles est retardé parce que ce sont elles qui sont les pourvoyeuses de revenus pour leur famille. Les hommes émigrent à l'étranger, les femmes ne partent pas. Les hommes sont l'objet d'un énorme investissement affectif de la part des femmes qui leur font confiance et se sentent brusquement trahies au moment où elles se révèlent être enceintes. Ils peuvent refuser l'enfant refusant ainsi de prendre leurs responsabilités. La grossesse demeure alors une "affaire" que doit être gérée par la femme toute seule. La conscience de cette faille dans le comportement masculin, qui met à jour l'inégalité entre femmes et hommes, s'exprime dans la phrase maintes fois répétée : « il n'était pas à la hauteur ».

Dans le cas de viols, le stigma rattaché à la maternité hors mariage pousse certaines victimes à chercher tout de même à épouser le géniteur de l'enfant après la découverte de la grossesse. Cette solution était en partie suggérée (pour les femmes mineures) par le Code pénal avant la réforme de l'article 227 bis en juillet 2017<sup>70</sup>.

A travers les récits, il est aussi possible de reconnaître dans la société tunisienne des types de rapport entre femmes et hommes qui ont un caractère de normalité bien qu'ils soient niés ou cachés dans le discours officiel. Ils peuvent prendre la forme de cohabitations ou de relations de nature purement sexuelle. Les femmes peuvent avoir plusieurs partenaires sexuels, en même temps ou successivement. La prostitution ou l'échange de sexe contre de l'argent sont également des modalités pratiquées.

Il faut insister sur l'ensemble de ces facteurs qui "normalisent" la maternité célibataire pour déconstruire la représentation de ces femmes non seulement comme déviantes mais aussi

---

<sup>69</sup> Voir le documentaire de l'ONG Santé Sud: « Parcours de violence et maltraitance » <https://www.youtube.com/watch?v=V97hgcGJjw0>. Ce genre de documentaires renforce l'image de la femme comme "être pur" sans désir sexuel ni passion amoureuse, dont la rencontre avec un homme avant le mariage ne peut que se faire dans la violence.

<sup>70</sup> Voir partie III, Ch. 4.2.4.

comme personnes ayant des problèmes de santé mentale. En effet, le discours sur la déviance par rapport à la coutume est parfois remplacé par un discours psychologique/psychiatrique. Les femmes sont alors décrites comme des personnalités abandonniques, qui trouvent leur plaisir à vivre leur sexualité dans la souffrance, provenant de familles dysfonctionnelles, fragiles sur le plan narcissique,... Les variantes de ces interprétations peuvent être multiples. Les mêmes adjectifs et qualifications ne sont jamais rapportés aux géniteurs mâles des enfants. La question de l'inégalité de genre ne semble pas percer les certitudes des experts de ce secteur.

Un élément de faiblesse considérable chez la femme est l'accès limité à la contraception. Cette situation a pour cause un manque d'information sur les moyens contraceptifs, dont les campagnes de sensibilisation sont de toute évidence insuffisantes. De plus, comme les filles arrêtent souvent leur scolarité avant le lycée, elles ne reçoivent aucune information concernant la sexualité. Toutefois, l'empêchement le plus important concerne le statut du célibat car si une femme non mariée s'adresse à un médecin généraliste, à un pharmacien ou même à un service de planning familial pour demander des contraceptifs, cela démontre qu'elle est sexuellement active. La peur des rumeurs et du discrédit amène une grande partie des jeunes femmes à refuser la contraception même quand elles sont dans une relation stable. D'ailleurs, les campagnes sur la contraception ciblent uniquement les femmes mariées alors que l'activité sexuelle chez les jeunes et les célibataires reste tabou. Il y a aussi un élément psychologique découlant du fait que pratiquer une contraception signifierait assumer pleinement la relation sexuelle hors mariage, ce qui représente une difficulté majeure.

La contraception ne semble pas être un souci chez les hommes, même quand ils ont plusieurs partenaires.

Enfin, les récits de Marwa et Miriam montrent bien comment la conception de l'enfant et la grossesse, du moment qu'elles deviennent publiques, placent presque immédiatement la femme dans une position de faiblesse, vis-à-vis du géniteur de l'enfant mais aussi de leurs familles respectives ou de tout un village.

### **3.1. Les relations affectives et sexuelles consensuelles**

La plupart des enfants qui naissent hors mariage ont été conçus soit pendant la période des fiançailles, soit dans un contexte de relations affectives ou de rencontres sexuelles consensuelles, occasionnelles ou pas. Comme le dit Medina « **il n'y avait pas d'amour, il n'y avait pas de tout d'amour, non, non, quand l'histoire est arrivée j'étais juste ennuyée (fedda)** ».

Les relations entre jeunes, qui commencent au lycée, à un jeune âge, se mêlent parfois à la perspective du mariage. Dans ce cas, les partenaires, bien qu'ils ne soient pas liés par des fiançailles officielles (définies comme "fiançailles par la bague"), se considèrent tout de même comme fiancés par la parole (*bi-l-kalima*) qu'ils ont échangée. La relation sexuelle se

consomme donc comme une évolution naturelle de la relation affective, comme l'explique Louna

**Ay, wallahi, je me suis aperçue que j'étais enceinte quand j'étais déjà au quatrième mois. C'était mon voisin, nous nous sommes aimés, histoire d'amour *binat*<sup>71</sup>. On était engagés *bi-l-kalima*, mais c'était un jeu pour lui. Lui il ne voulait pas faire des choses officielles (*rasmya*)...parce que j'étais jeune, pour me faire plaisir (*sabbarny*, litt. patienter) et *akkahaw*, j'ai couché avec lui avec consentement, juste parce que je l'aimais beaucoup et c'était la période de l'adolescence (*murahqa*)...je lui ai dit (que j'étais enceinte) et quand je lui ai dit, il a changé complètement. Il m'a demandé de le faire passer et de le jeter dans la poubelle.**

Maha aussi avait un projet de mariage, qui ne s'est pas réalisé

**Quand j'ai commencé à lui parler, je cherchais un homme sérieux, je voulais une vie tranquille, pas comme ma mère et mon père qui se disputent toujours. Je voulais une maison bien, tranquille, sans problèmes. Je voulais mener une vie tranquille. Il a profité de l'occasion.**

Alors que son copain tergiversait concernant le mariage, elle avait accepté la relation sexuelle pour lui démontrer qu'elle était effectivement vierge et donc une "fille bien". Quand elle lui avait annoncé la grossesse, il avait répondu « dégage ».

La promesse de mariage n'est pas forcément un piège pour pousser une femme au rapport sexuel. Parfois, elle s'avère une illusion partagée par les deux jeunes mais ce rêve s'écroule devant les implications du projet matrimonial, lequel – entre autres – garde des fortes implications économiques et statutaires (Vincent-Grosso 2014). Ainsi, il arrive qu'une union avec une jeune fille soit considérée comme peu désirable par la famille du jeune homme parce que celle-ci est de condition modeste, qu'elle a un frère ou une sœur avec des problèmes de santé, ou un enfant d'un premier mariage ... Cette situation d'incertitude est particulièrement défavorable à la femme qui parfois ne cherche pas à avorter, bien qu'elle soit encore dans les délais, pour découvrir seulement après plusieurs mois que le géniteur de l'enfant a changé d'avis et refuse le mariage<sup>72</sup>.

Ainsi, quand Badia a dit à son partenaire qu'elle était enceinte, il lui a répondu « laisse-le ». Ils voulaient se marier. Toutefois, puisque la mère du jeune homme continuait à s'opposer à ce mariage, en menaçant son fils de le jeter hors de la maison, celui-ci a fini par s'incliner alors que Badia était au 6ème mois de grossesse. Les deux s'étaient connus au lycée mais avaient commencé leur relation seulement des années plus tard. Badia est tombée enceinte à vingt-cinq ans après trois années de relation. Les conditions économiques ne permettent souvent pas au jeune couple de louer une petite maison, ou une chambre, pour leur foyer. L'opposition au mariage par les parents du jeune homme devient alors l'obstacle principal car si le couple

---

<sup>71</sup> Litt. "de jeunes filles" ou un amour de jeunesse. Son copain lui a fait croire le mariage pour lui faire plaisir et obtenir sa confiance.

<sup>72</sup> Voir Ch. 5.2.

n'a pas les moyens de louer un logement il doit nécessairement vivre chez les parents de celui-ci.

Depuis la Révolution, plusieurs auteurs ont souligné la manière dont les réseaux sociaux ont influencé la société tunisienne et l'utilisation massive qu'en font surtout les jeunes. FB notamment a été considéré comme un outil déterminant au déclenchement et au déroulement de la Révolution. Moins d'attention a, pour l'instant, été consacrée à la façon dont les réseaux sociaux changent en Tunisie les relations affectives entre les femmes et les hommes<sup>73</sup>. Pour Nessrine et Omar, FB a une grande importance dans la gestion de leur relation depuis la conception de leur enfant, il y a un an et demi. Il vit à l'étranger. Quand Nessrine lui a annoncé la grossesse – toujours par FB – il a pris immédiatement l'avion pour Tunis. Il était content. Il a rencontré les parents de Nessrine et a promis de signer le contrat de mariage. Cependant, une fois retourné à l'étranger, il a changé d'avis car les siens refusaient cette grossesse. Après avoir interrompu les contacts pendant des mois, sous la pression de la mère de Nessrine, il a écrit par FB : « je serais là pour l'accouchement, je bosse pour l'enfant ». Il a tenu sa parole. Bien que l'hypothèse du mariage ait été définitivement abandonnée, Nessrine et Omar sont restés en contact et il participe économiquement à l'éducation de l'enfant<sup>74</sup>.

A Tunis les cafés sont des lieux de rencontre habituels où les femmes et les hommes se connaissent, développent et stabilisent leurs relations. Comme avancé par une récente littérature anthropologique sur les pays arabes explorant la dimension spatiale des relations affectives, les cafés sont des lieux chargés d'une forte valeur sociale car la mixité y est tolérée (Assaf 2013, Wynn 2007). Avant la Révolution, dans les cafés du centre-ville, cette mixité était surtout limitée aux espaces les plus cachés de la pièce ou aux étages surélevés, tandis qu'elle était affichée dans les cafés des quartiers *middle-class*. Depuis la Révolution, un grand nombre de cafés ont ouvert leurs portes dans la capitale ; l'accès aux femmes et aux hommes y est devenu plus facile. En l'espace de quelques années, la mixité est devenue une chose courante dans les cafés de tous les quartiers tunisois<sup>75</sup>, et cela indépendamment des prix pratiqués par l'établissement (Tobin 2016). Par contre, à la différence de pays plus riches, la voiture est quasiment absente comme lieu d'autonomie et d'intimité pour les jeunes adultes que j'ai rencontrés (Assaf 2013) ; seule une femme, Elyssa, la mentionne comme lieu de rencontre avec son copain.

Firdaws a connu le géniteur de son enfant dans un café, Emel dans une boîte. Pour Elyssa, Fatina, Marwa et Rihana les cafés ont été pendant plusieurs mois le lieu de rencontre habituel avec le géniteur de l'enfant

**On s'est rencontrés lui et moi à l'époque...ya Rabby, au café. On a passé du temps ensemble et on a construit une relation. On restait à parler, on se rencontrait, on allait au café après le travail quand on travaillait et on restait à parler (Fatina)**

---

<sup>73</sup> La plupart des femmes que j'ai interviewées n'ont pas d'accès aux réseaux sociaux pour deux raisons: elles n'ont pas d'ordinateur en raison de leur situation économique et elles ont un niveau d'alphabétisation faible qui les empêche d'être à l'aise lorsqu'elles communiquent par écrit.

<sup>74</sup> En 2020 Nessrine me dit qu'Omar depuis longtemps ne donne signe de vie.

<sup>75</sup> Dans certains quartiers, certains cafés sont néanmoins fréquentés en majorité par les hommes.

Zaineb et le père de son enfant se sont rencontrés dans un café pendant une brève période, avant de partir ensemble pour le Nord-Est. Initialement, Anis avait l'intention d'épouser Zaineb. Il avait donc parlé avec sa mère mais la mère de Zaineb n'avait pas donné son accord au mariage

**Il est venu chez moi pour faire les fiançailles à la maison... chez ma mère, pour les fiançailles mais ma mère n'a pas voulu. Parce que ma mère, elle ne voulait pas que je me marie, elle voulait que je reste à la maison et je travaille pour eux**

Zaineb a travaillé comme "bonne couchante" depuis l'âge de dix ans. Elle n'est presque jamais allée à l'école. Son salaire, qui arrivait tous les mois chez sa mère, faisait vivre toute sa famille : sa mère, ses deux sœurs et son frère. Quand je rencontre Zaineb pour la première fois en 2008 elle a vingt-trois ans et sa fille trois ans. Je la rencontre à nouveau en 2015. Pendant toutes ces années elle a vécu avec sa mère et elle a maintenant un travail stable comme aide-soignante. Si en 2008 le mariage avec Anis semblait encore possible, en 2015 les deux sont définitivement séparés ; il s'est marié avec une autre femme et a deux enfants. Il voit sa fille pendant les vacances. Zaineb était très amoureuse d'Anis. Elle me l'avait dit en 2008 et elle le rappelle en 2015. A propos de lui, elle dit

**C'est la seule personne qui parlait avec moi, qui me comprenait. Il était mieux que ma mère [...] Tout ce que je voulais, c'était partir de la maison, être hébergée, être soutenue car j'aimais ce garçon**

A l'époque de leur relation elle avait vingt ans et lui vingt-six. Quand Zaineb l'avait informé qu'elle était enceinte, Anis avait dit que l'enfant n'était pas à lui et il avait fait une fugue. Il l'avait accusée de l'avoir trahi avec son meilleur ami, et avait soutenu que l'enfant était de celui-ci.

**Quand je lui ai dit que j'étais enceinte, il ne l'a pas cru (ma saddaqsh). Il m'a dit « il n'est pas à moi » [...] Il m'a dit « Moi, je te protège (stahfadht aalik), je ne t'ai pas mise enceinte ». Il n'a pas voulu l'accepter**

Finalement les analyses génétiques ont confirmé la paternité d'Anis, mais il a gardé ses distances vis à vis de Zaineb et ses relations avec sa fille, qui maintenant est une adolescente, sont difficiles.

L'impossibilité du mariage avec le géniteur de l'enfant – comme on l'a vu – peut être déterminée par des facteurs économiques ainsi que par l'opposition de la famille, de l'homme ou de la femme. Fatina comme Miriam n'ont pas pu se marier car elles devaient d'abord attendre leurs grandes sœurs qui étaient déjà fiancées et dont les mariages étaient déjà fixés. Rihana a refusé d'épouser le père de son enfant. Quand je lui demande « pourquoi ? », elle écarte le voile de sa joue et me montre une longue cicatrice, provoquée par une lame : « Il était violent à cause de la jalousie ».

Pendant mes recherches, je n'ai rencontré qu'une seule femme qui avait eu un enfant hors mariage par choix. Wassila avait quarante ans et son enfant cinq et demi. Elle fréquentait le

père de son enfant depuis plusieurs années mais sa famille continuait à s'opposer à leur mariage. Comme dans le cas de Zaineb, elle aussi faisait vivre ses parents grâce à son travail. Ses trois frères et une sœur étaient mariés et indépendants. Elle ne pouvait pas abandonner ses parents car ils se seraient retrouvés sans ressources; ses frères considéraient comme normal que leurs parents soient à la charge de Wassila.

**Un jour on a décidé de faire un enfant pour avoir quelque chose dans notre relation, pour avoir une vie privée [...]. J'ai senti qu'on m'avait volé ma vie, toute ma jeunesse est partie dans le travail, j'ai voulu me construire une vie à moi. J'ai eu peur [d'avoir l'enfant] mais j'ai décidé.**

### 3.2. Les cohabitations

Parmi les enfants qui naissent en dehors du mariage, beaucoup sont issus de couples qui cohabitent sans être mariés, c'est-à-dire sans avoir signé un contrat de mariage (*šdāq* ou *šdeq*) ou avoir fait une fête. Quoiqu'elle soit toujours interdite par la loi, la cohabitation est de plus en plus répandue à Tunis entre les jeunes et très jeunes adultes. Parmi les jeunes mères qui visitent le bureau de l'AAINPE, le nombre de celles qui vivent en couple avec le père de leur enfant sans être mariées est important. Ce phénomène n'est pas récent, comme en témoignent les récits des femmes que je présente dans ce chapitre. Cette situation résulte de facteurs culturels, économiques et démographiques: les jeunes couples commencent à cohabiter en attendant d'avoir économisé l'argent nécessaire pour se marier. Ils profitent d'une certaine liberté car, à Tunis, ils sont éloignés des membres des familles maternelle et paternelle vivant souvent loin de la capitale, où ces jeunes se sont installés ou sont nés. Depuis la Révolution, ce phénomène s'est probablement amplifié grâce à une plus grande liberté des mœurs<sup>76</sup>.

La cohabitation avec le père de son enfant est présentée par Nour comme la solution la meilleure dans une période très difficile pour elle. Aujourd'hui sa fille Jasmine a quatorze ans et Nour vit désormais séparée du père de Jasmine depuis plusieurs années. Comme beaucoup d'autres femmes qui descendent à Tunis pour y devenir "bonnes couchantes", elle y était arrivée, poussée par son père, et physiquement amenée par son frère aîné qui vivait à Tunis avec sa famille. Elle avait quitté l'école à dix ans et jusqu'à ses seize ans elle était restée dans sa famille, travaillant dans les champs et les vergers à la campagne ou menant les moutons au pâturage.

S'adapter à la vie de femme de ménage à Tunis n'avait pas été facile pour elle. Les conditions de travail dépendaient du hasard car **la famille que tu rencontrais parfois était bien, parfois avec moi elle n'était pas bien... [...]** **beaucoup de choses se sont passées, j'ai haï la situation**

Elle avait travaillé comme femme de ménage pendant deux ans, puis elle avait quitté. Elle était très fatiguée et, en outre, comme d'autres, elle ne gagnait pas d'argent car son père passait

---

<sup>76</sup> Du moment qu'en Tunisie ils n'existent pas de statistiques ou d'études sur cette question particulière, je base mon jugement sur les opinions que j'ai recueillies auprès de mes interlocutrices et de mon observation et écoute de cas dans le bureau de l'AAINPE.

chaque fin de mois pour prendre son salaire. Elle avait rencontré Hafiz un jour qu'elle était en visite chez sa sœur Assia. Hafiz était peintre et travaillait à ce moment chez un oncle, voisin d'Assia. Nour n'aime pas parler de la situation dans laquelle elle se trouvait quand elle a rencontré Hafiz. Ses mots font bien comprendre qu'elle était dans une impasse et elle parle de Hafiz – qu'elle appelle *wuïld familia* pour en souligner la bonne nature – comme de son bienfaiteur.

**Il m'a sauvée de beaucoup de choses, il m'a tirée du vide (tawa hezzny min l-khle'), s'il n'avait pas été là, je me serais perdue (ken mus aala khater hua rany dhaaat), je serais au cimetière (rany fy jabbena), c'est-à-dire je serais morte [...] il s'est comporté bien avec moi, personne ne m'a acceptée, sauf lui**

C'est ainsi qu'elle avait décidé de partir avec lui dans une localité du Cap Bon. Hafiz avait du travail comme peintre et Nour faisait des ménages ou travaillait dans les champs. Ils avaient cohabité ainsi deux années avant que Nour ne tombe enceinte de Jasmine. Par la suite, il n'est pas facile de déterminer exactement ce qui s'est passé car les récits collectés en 2015 présentent des contradictions avec le récit de 2013.

Au début, Nour explique qu'ils sont restés ensemble au Cap Bon jusqu'à l'accouchement mais plus tard elle avoue que Hafiz l'avait abandonnée au 4ème mois de grossesse. Elle était alors retournée à Tunis où elle avait vécu un temps chez Assia. Comme elle ne pouvait pas rester chez Assia à cause de l'opposition de son mari (qui a des graves problèmes de santé mentale), elle était partie habiter seule jusqu'à son accouchement, en travaillant comme femme de ménage. Lors de l'accouchement Hafiz, avec qui elle était restée en contact, lui avait rendu visite pendant son hospitalisation.

Alors qu'en 2013 Nour me raconte qu'il ne l'avait jamais épousée et qu'elle-même avait refusé le mariage avec lui à cause de la façon dont il s'était comporté pendant sa grossesse, en 2015, elle insiste au contraire sur le fait qu'ils avaient signé le contrat de mariage tout de suite après la naissance de Jasmine. Devant mes doutes et ma demande de précisions par rapport à son récit de 2013, elle maintient qu'elle a été mariée pendant deux ans avec Hafiz mais que par la suite ils ont divorcé.

La fréquence des cohabitations entre couples, spécialement dans les localités touristiques du Cap Bon, est confirmée par Emel. Elle-même a cohabité avec le père de sa fille, avant de tomber enceinte et de se séparer de celui-ci.

**Normal (hady), à... tout le monde vit ensemble sans se marier c'est vrai ? (on rit) tout le monde, c'est une chose normale (hadya).**

Je demande à Emel pour quelle raison la cohabitation est particulièrement répandue dans la ville touristique (LC) où elle a vécu

**Pas seulement à LC, non, non, pas que à LC, partout, dans beaucoup de lieux. A LC, même si tu regardes la télé, il se passe beaucoup de choses mmm [les cohabitations ne sont**



**pas seulement à LC] mais peut-être LC est plus connu *fy* domaine des fêtes, et les boîtes, les bars et les restaurants, il est plus connu, peut-être [pour cette raison]...**

Emel est tombée enceinte après sept ans de cohabitation, à trente-trois ans. Elle n'avait pas suivi de contraception car après toutes ces années, elle pensait qu'elle ne pourrait plus avoir d'enfants. Le père de sa fille, après lui avoir proposé le mariage, était revenu sur sa promesse à cause de l'opposition de sa mère. En effet, celle-ci rejetait Emel car elle est une femme divorcée avec un enfant déjà grand (qu'elle a eu à dix-sept ans). Le couple se sépare pour cette raison et aussi car, entretemps, l'homme a quitté son travail dans une usine de chaussures, pour devenir un voleur. Il a déjà fait plusieurs séjours en prison et Emel, qui est en contact avec lui pour achever les procédures de reconnaissance de paternité, veut garder ses distances. Sa fille, qu'elle a désirée très fort, a deux ans et sept mois ; elle vient de retrouver sa santé après une grave maladie qu'Emel a gérée seule.

Sa mère, bien qu'elle fût au courant de la cohabitation, avait réagi de façon très violente quand elle avait découvert la grossesse d'Emel. Elle continue à avoir une attitude froide envers elle.

En effet, très souvent, alors que les parents ou les familles n'expriment pas d'opposition notoire à une cohabitation, leur hostilité à la situation se manifeste lors de la naissance d'un enfant. Cette attitude est curieuse car, surtout dans le cadre de relations de concubinage de longue durée, on imaginerait que la naissance d'un enfant soit plus ou moins prise en compte. Ce fait est explicitement remarqué par Feriel à propos de la réaction de la famille du père de son enfant, et notamment de la sœur de celui-ci. En fait, tous étaient au courant que l'homme, séparé de sa femme, habitait seul dans un studio et avait des compagnes. Ils n'avaient jamais affiché d'opposition à ce comportement. Et pourtant, quand Feriel tombe enceinte et s'adresse à la sœur de son amant pour solliciter leur aide, elle reçoit un net refus

**J'ai cherché sa famille à lui, et j'ai trouvé sa sœur mmm je suis passée chez sa sœur, je lui ai dit « voilà c'est le fils de ton frère ». D'accord, ils sont tous bizarres. Eux, ils savent qu'il a des relations comme ça, et c'est pas bizarre. Ce qui est bizarre pour eux c'est l'enfant, c'est pas la relation avec moi**

Comme déjà remarqué par Georges Devereux en 1955, la naissance de l'enfant bouleverse la structure familiale et sociale plus que la relation sexuelle *immorale* en tant que telle. Le problème n'est pas « Il y a eu un rapport sexuel illégitime » mais plutôt « Où situer l'enfant dans le schéma social ? » (Devereux 1955 : 570)<sup>77</sup>. La naissance de l'enfant est la véritable pierre d'achoppement. Cela implique que les termes de l'analyse utilisés normalement doivent changer car le comportement qui se détache de la régularité sociale – et qui est perçu comme une transgression – n'est pas tellement la relation sexuelle hors mariage (*zinā*) mais plutôt la naissance de l'enfant sans *nasab* paternel.

---

<sup>77</sup> Dans l'article, ces observations sont attribuées à K. Davis.

### 3.3. Pas d'identité pour le géniteur de l'enfant

Etant donné les circonstances de la conception, plusieurs femmes ne connaissent pas l'identité du géniteur de leur enfant. Cela se produit dans des situations différentes. Pendant les entretiens, cet élément ressortait d'habitude lorsque nous parlions de la question de l'attribution du nom patronymique à l'enfant d'après la loi. C'est à ce moment que les femmes me précisaient que l'enfant avait eu un *laqab* fictif ou que les analyses ADN avaient eu un résultat négatif<sup>78</sup>. C'est à travers la question du nom patronymique que j'ai pu remonter à la conception de l'enfant. Ce détour par une question juridique m'a permis d'aborder le thème de pratiques sexuelles qui sont en général condamnées dans la société et dont on ne parle pas. La discussion sur des aspects techniques de l'application de la loi 75/98 a créé un espace de communication neutre où la parole s'est libérée de façon probablement plus facile.

Wissal, qui habite un petit village du Cap Bon, avait fréquenté, pendant plusieurs années, un copain qu'elle avait connu quand il travaillait dans la même usine qu'elle dans une ville de la région. Un jour elle l'a rencontré, il l'a ramenée à la maison où il avait invité un autre jeune homme. Wissal a eu un rapport sexuel avec les deux. Quand, plus tard, elle s'est adressée à la police pour le test ADN, elle a découvert que le géniteur de son enfant était l'inconnu. Ni elle ni son copain ne connaissaient l'identité de l'autre, qui probablement était un touriste. Wissal ne ressent pas que la relation qu'elle a eue avec les deux a été consensuelle (*bi-radhy*) : elle a été induite par la séduction, ce qu'elle exprime par le verbe *ghaddar*.

**Je l'ai rencontré, il m'a ramenée à la maison, il m'a séduite (ghddarny). Ce n'est pas que j'étais d'accord (mush berdhaya) et tout, ou ... et il a invité un copain, et toute l'histoire est arrivée comme ça, et tout et j'ai eu l'enfant. D'après les analyses l'enfant n'était pas à lui [...] parce qu'il y a eu quelqu'un d'autre qu'il a amené et il m'a touchée, tu comprends ? C'est peut-être son enfant mais je ne sais pas qui c'est.**

Wissal, qui habite à la maison avec sa famille, n'a pas de difficulté à me raconter son histoire. D'autres femmes, par contre, trouvent plus difficile de dire qu'elles ne connaissent pas l'identité du géniteur de leur enfant. Au debout, Sabrina, dont les frères et sœurs (ses parents sont décédés) continuent depuis quatre ans à ne pas accepter son fils, m'explique que celui-ci est né de la relation avec son copain, avec qui elle était engagée *bi-l-kalima*. Aux cours de nos entretiens Sabrina insiste sur le fait que le juge n'a pas encore produit le jugement d'attribution du nom patronymique pour Amr, son enfant, bien qu'elle ait porté plainte contre son copain et que le résultat du test ADN ait été positif. Je continue à lui poser des questions sur ce point car il me semble que le comportement du juge, dans son cas, est très inhabituel. Au terme de plusieurs rencontres, elle me précise ce qui s'est passé

**Faut regarder l'histoire comme elle est : dans la période où on s'est disputé, moi et le père de Amr, j'ai eu une autre relation, tu comprends ? Donc quand je suis allée pour porter plainte, j'ai porté plainte contre lui, tu comprends ? Je ne pouvais pas dire ça et aussi ça. J'ai dit une personne seulement, tu comprends ? Mais les analyses sont sorties**

---

<sup>78</sup> Cela est d'autant plus vrai pour mes interviews de 2008 et 2013 où la problématique de ma recherche se concentrait sur l'application de la loi 75/98 et sur l'attribution du nom patronymique à l'enfant sans *nasab*.

**négligentes. Je n'ai pas voulu mêler l'autre dans l'histoire. Je ne pouvais pas tout raconter, parce que j'avais peur du Gorjeni [la police], c'est difficile, j'avais peur de tout**

Sabrina dit qu'elle a eu peur de révéler à la police plus d'un nom, pour effectuer les analyses ADN sur plusieurs hommes. Probablement elle ne voulait pas courir le risque d'être arrêtée pour prostitution<sup>79</sup>. Elle a donc donné à la police le nom de son copain, qu'elle appelle encore « le père de Amr », bien que les tests ADN aient révélé que celui-ci n'était pas le géniteur biologique de l'enfant et cela d'autant plus qu'ils se sont perdus de vue depuis longtemps.

Au cours de nos entretiens, Sabrina me dit qu'à présent elle se prostitue pour gagner sa vie. Elle est la seule femme à définir en ces termes ce qu'elle fait<sup>80</sup>. A l'époque de la conception de Amr, elle a eu une deuxième relation pour des raisons économiques

**J'ai été avec deux comme ça, wallah je ne sais pas, je sentais ... je ne sais pas, j'étais dans le besoin, j'avais besoin d'argent dans cette période et ma famille (darna) ne m'en donnait pas, ils ne voulaient pas. Je me suis mise dans cette histoire**

Les problèmes économiques sont aussi à la base de la situation de Khadija. Elle ne connaît pas l'identité du géniteur de son enfant car elle "allait avec les hommes" pour avoir l'argent nécessaire au paiement du loyer et de la nourriture pour elle et pour sa mère

**En raison des circonstances (dhurwf) ... ma mère pensait que je travaillais, que j'allais travailler au café, moi je n'allais pas travailler (ma nish nekhdem), tu me comprends? On vivait dans des conditions très serrées (dhaqat biha dennia), on ne pouvait plus, et les gens nous oublient... même les gens qui habitent près de nous, ils oublient... on n'a rien à manger, et on ne mange pas, on n'a pas d'argent, on n'en a pas, on ne sais pas où trouver de quoi payer le loyer, on n'a pas d'[autre] solution**

Khadija n'attend pas mes questions sur le *laqab* paternel; elle me met au courant des circonstances qui ont amené à la conception de son enfant dès que je m'assois sur le canapé de sa petite maison. Elle vit avec sa mère Aisha, son enfant et l'enfant de sa sœur. Quand par la suite je mentionne le terme "prostitution", elle et sa mère disent qu'elles ne comprennent pas. Aisha, qui parle un peu de français, doit connaître ce mot. Pourtant, elles insistent très clairement sur le fait qu'il ne s'agit pas de "prostitution" ou "de se vendre" – autre expression qui est souvent utilisée; ce dont il est question concerne les *dhurwf* et l'argent pour vivre.

### **3.4. "Ça ne vient pas de moi"**

D'après les sources de droit musulman classique, pour les Malikites et les Hanbalites, la naissance d'un enfant hors mariage est preuve de *zinā*. Les Hanafites et Shaféites sont

---

<sup>79</sup> D'autres femmes que j'ai rencontrées avaient donné à la police plus qu'un nom lorsqu'elles avaient eu des relations multiples à l'époque de la conception de leur enfant, sans crainte d'être arrêtées. Toutefois, il faut considérer que Amr est né en 2012, c'est-à-dire l'année la plus "chaude" du point de vue des pressions des salafistes et d'autres extrémistes religieux sur la société tunisienne.

<sup>80</sup> Voir Partie II, Ch. 5.3.2.

d'opinion contraire. Toutefois, même les premiers ne considèrent pas comme un acte de fornication quand la femme est tombée enceinte "pendant le sommeil ou que la grossesse a été induite par une intense intimité, sans que cela implique une pénétration"<sup>81</sup> (Hallaq 2009 : 314).

Pour beaucoup de femmes, la relation sexuelle, même lorsqu'elle est répétée dans le temps, est une sorte de "blackout", qui demeure inexplicable et qu'elles n'arrivent pas à articuler. Pendant longtemps – en fait, jusqu'à ce que j'ai lu cet extrait de W.B. Hallaq – je n'arrivais pas à comprendre la fréquence avec laquelle je collectais des expériences de femmes qui me racontaient être tombées enceintes vierges ou qui répétaient qu'elles ne savaient pas comment cela leur était arrivé. Aucune femme n'a jamais fait une référence directe à la normativité islamique ou à l'Islam sur ce point. Cependant, je crois que ces positions dans les interprétations des juristes musulmans peuvent expliquer une telle variété d'attitudes. Celles-ci ont toutes en commun un manque de conscience claire ou de maîtrise concernant la relation sexuelle.

**Il y a eu une relation sexuelle mais je ne me suis pas rendu compte (ma kuntsh ndhunn ruhy) que ça peut m'arriver ça...tu comprends, de tomber enceinte (Sabrine)**

Médina, répète plusieurs fois le verbe *twaqqaa* pour décrire l'état d'inconscience dans lequel elle s'est trouvée

**Le problème est arrivé, un peu à cause de lui, un peu de moi (shuwahia ma aaindhu hua, shuwahia ma aaindy ana), j'ai plongé (termit, sans conscience) je n'ai pas compris comment l'histoire est arrivée, tu me comprends ? Jusqu'à la relation sexuelle, je ne m'attendais pas à tomber enceinte, à avoir une fille [...] la première fois, quand on s'est rencontrés et, c'est-à-dire qu'on a couché ensemble, moi je me suis évanouie, tu me comprends ? Je ne m'y attendais pas (ma kuntsh netwaqqaa)**

Parfois c'est la force de la séduction de l'homme qui est invoquée pour expliquer le comportement de la femme. Le verbe utilisé est *ghaddar* : « *ghaddarny* (il m'a séduit) » dit Wissal.

De même, Elyssa dit qu'elle n'a pas voulu le rapport sexuel bien que cela ne se soit pas produit par la force. Elle indique une situation intermédiaire dans laquelle elle a été induite par un homme qui en avait l'habitude, au contraire d'elle qui était très jeune et sans expérience. Pour cette raison le rapport a été incomplet et elle est tombée enceinte tout en étant restée vierge

**Ce n'est pas que j'ai voulu. Il m'a eu à la ruse, par la séduction (mush ana nhebb. Bil-tahil, bil 'aghrā)**

**Par la violence ? Pas par la violence (uunf) ou par la force (qwa). Par le mensonge (bil-kadib). Il n'est pas rentré, c'est pour ça que je te dis qu'il était un *professionnel* (fr.). Moi je n'avais pas d'expérience, je ne savais pas, je n'étais pas comme maintenant, j'étais belle, jeune, mince.**

---

<sup>81</sup> "during her sleep or that pregnancy was induced due to heavy fondling, without this involving penetration"

Rania raconte que lors de son premier rapport sexuel avec son fiancé, elle y a été forcée. Après cela, elle ne pouvait plus raconter à sa famille qu'elle avait été violée car « après ça y est ». Suite à la première fois, elle ne pouvait plus refuser le rapport sexuel de peur que son fiancé dise à tout le monde qu'ils avaient eu des rapports et qu'il la quitte pour une autre fille. En effet, « ne pas être vierge, c'est un grand problème ». Cependant, tout de suite, Rania fait un lapsus qui me fait penser que la nature de la relation avec son copain est plus ambiguë.

**Je n'ai pas accepté toutes les fois qu'il y a eu une relation sexuelle. La relation sexuelle c'est un porte-bonheur – lapsus, elle se corrige – porte-malheur<sup>82</sup>.**

De même, une autre femme, militante syndicale, explique sa relation avec le père de son enfant par un moment de faiblesse suite à un braquage. Elle décrit son comportement précédant la grossesse en disant qu'elle était "arabo-musulmane", c'est-à-dire "stricte". Etre "stricte" signifiait pour elle ne pas boire d'alcool dans les bars et cafés et ne pas faire l'amour. Son comportement irréprochable avait d'autant plus de sens que, avant la Révolution, une bonne conduite était une condition de la lutte politique afin d'éviter tout problème avec la police : « pour que Ben Ali ne nous attaque pas alors qu'on sort d'un bar... »

La magie est un autre moyen d'expliquer la naissance de l'enfant. Alors qu'autrefois elle était *aaqla* (sage, judicieuse) et il n'y avait pas de *fsid*<sup>83</sup> dans sa vie, quelqu'un a fait « quelque chose » à Firdaws. Il s'agit d'un membre de la famille.

**Il m'a fait quelque chose, qui m'a fait sortir de la maison (khalletny khrajat min al-dar) sans m'en rendre vraiment compte (min ghyr ma nushur). C'est pour ça que ma famille a accepté l'histoire de l'enfant et tout ça, tu comprends ? Parce qu'ils savent que tout ça, c'est pas sorti de mon cerveau (mush min mukhy).**

Les voisins de Ferial, dans son village, étonnés qu'une femme si stricte puisse avoir eu un enfant hors mariage, utilisent le thème de la magie pour la reconforter

**Ils avaient tellement confiance en moi, qu'ils ont dit que quelque chose de bizarre s'est passé, un magicien a fait une magie...sinon ça ne peut pas arriver ...moi-même si je regarde en arrière ....**

Et un soi-disant magicien est effectivement à l'origine de la grossesse de Hiba. Elle s'était adressée à lui en état de détresse après son divorce. Son mari avait divorcé d'elle car elle n'avait pas eu d'enfants. Le magicien lui avait expliqué qu'elle avait des fantômes dans son âme, qu'il fallait les enlever et qu'un rapport sexuel avec lui était le seul moyen pour arriver à ce résultat. C'est ainsi qu'elle a conçu son enfant<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Je considère cela comme un *lapsus* et je traite les mots de Rania comme ambigus car au cours de nos entretiens elle a montré qu'elle était très attachée au géniteur de son enfant et amoureuse de lui à l'époque. Naturellement cela n'empêche qu'elle ait été forcée lors des premiers rapports ou à certains rapports sexuels. Sur la violence contre les femmes au cours des premiers rapports sexuels et son acceptation sociale voir Porter 2017.

<sup>83</sup> La racine du verbe *f.s.d.* indique ce qui est gâché, qui s'est perdu, qui n'est pas valide. De façon approximative, *fsid* pourrait être traduit par "gâchis". *fesda* (gâchée, déchu, perdue) est un insulte courant contre les célibataires mères.

<sup>84</sup> Je rencontre Hiba en 2008. Elle a trente-trois ans et son enfant six ans.

S'avouer à soi-même qu'on a eu une relation sexuelle hors-mariage et accepter d'en parler est problématique. Le rapport sexuel n'était pas envisagé et quand il arrive, il est une telle surprise qu'il est attribué à des forces extérieures : la séduction, le mensonge, un piège et la magie. Parfois, la femme perd tout simplement conscience. La normativité islamique fournit des éléments pour enlever au rapport sexuel son caractère de *ḥadd* (dépassement de la limite) ; ainsi concevoir tout en restant vierge ou être entraînée dans le rapport comme une somnambule ou sans comprendre exactement ce qui se passe, diminuent le stigma du *zinā*, au moins vis-à-vis de soi-même. Par cela, je ne veux pas indiquer que les femmes mentent ou utilisent des prétextes : je n'enquête pas sur la psychologie de chacune. J'entends remarquer que des détails dans leurs récits trouvent une correspondance au niveau de la tradition juridique.

En deuxième lieu, il y a un questionnement qui naît du stigma rattaché à la maternité hors-mariage : « comment puis-je être considéré comme responsable de la faute (*ghalta*) alors que je ne connaissais pas bien mon corps et que je n'étais pas – ou pas complètement – consciente de ce en quoi consistait l'acte sexuel et de ses lourdes conséquences<sup>85</sup> ? ». En d'autres termes, les facteurs de connaissance des mécanismes physiologiques de la reproduction et de la biologie du corps de la femme conditionnent seulement en partie l'attitude envers la relation sexuelle<sup>86</sup>. Ce que les femmes relatent est une interrogation d'un autre type. Elles n'assument pas complètement la relation sexuelle parce qu'elle n'a pas été entièrement "voulue" et qu'elles ont conscience de ne pas l'avoir vraiment choisie.

### 3.5. Viols

Une partie des enfants qui naissent hors mariage sont issus de viols. Dans ce paragraphe, sont décrits les cas dans lesquels les femmes ont été forcées à avoir un rapport sexuel *bi-l-uunf*, c'est-à-dire avec violence physique. Ces récits sont présentés, tout en sachant que la catégorie du "viol" dépasse les épisodes de violence physique directe et explicite.

Dawiya a été violée à dix-huit ans par celui qui était le fiancé de sa grande-sœur. Pour ce crime, il a passé six mois en prison. Depuis, il attend Dawiya dans la rue pour voir l'enfant. Dawiya, soutenue par son père, ne veut pas avoir à faire à cet homme. Si elle le voit dans la rue, elle change de direction.

Malheureusement elle est l'une des rares femmes qui aient dénoncé ce viol. La plupart des femmes ne s'adressent pas à la police et le viol demeure impuni. D'ailleurs, comme son cas le démontre, souvent les juges sont assez bienveillants avec les violeurs, et pour ceux-ci les peines sont légères.

---

<sup>85</sup> « J'en ai connu davantage quand je l'ai senti, c'est-à-dire tu comprends? C'est comme ça l'être humain » (Marwa). "L'objet juridique du consentement exclut l'humilité de l'inconnu sans laquelle on ne peut pas vraiment comprendre la sexualité". "The juridical subject of consent rules out the humility of unknowingness without which we cannot really understand sexuality" (Butler 2011: 25).

<sup>86</sup> Voir Ch. 2.1.1. et 2.1.2.

Le violeur dans de nombreux cas est un homme que la femme connaissait et avec lequel elle avait commencé une relation sentimentale. Widad avait connu cet homme à la plage, dans le quartier où elle travaillait comme domestique. L'après-midi elle sortait avec des amies. Il était policier au service d'une ambassade. Ils avaient échangé leurs numéros de portable et ils avaient commencé à se parler par téléphone, puis à se voir. Ils s'étaient fréquentés pendant deux ans, sans avoir de relations sexuelles. Pendant ce temps, il lui parlait de mariage. Elle avait vingt ans et lui vingt-neuf ans. Il est difficile pour Widad de m'expliquer ce qui s'est passé : un jour il l'avait invitée à participer à sa fête d'anniversaire. Lorsque Widad s'était présentée au rendez-vous, elle s'était aperçue qu'il n'y avait pas de fête et qu'ils étaient seuls. A ce moment, il l'avait violée. Son enfant, Amin, est né en 2004.

**On était en train de parler entre nous comme d'habitude, et il a dit « après il y a un anniversaire » à sa maison, que ses amis viendraient, qu'il les avait invités. [...] Quand je suis allée à son anniversaire, il s'est avéré qu'il avait menti, il n'y avait pas d'anniversaire, il n'y avait pas de gens. Il n'y avait rien ? Il n'y avait rien, il a menti pourquoi ? Il a fait comme ça pour que j'aïlle avec lui, tu comprends ? [Il a dit] qu'il y avait un anniversaire, il y avait ses amis et tout mais il n'y avait rien. Il t'a pris avec la force ? Hey et après j'ai eu Amin dans mon ventre. Il avait dit qu'on se marierait et tout, qu'on écrirait le contrat, toujours il parlait toujours comme ça et comme ça et après il a fermé son téléphone et après il a changé de téléphone et après ... tu comprends ? Il a menti**

Widad n'a pas porté plainte à la police contre le viol. Elle a toutefois porté plainte pour obtenir l'attribution du *laqab* paternel. Après le viol, elle a continué pendant des mois à chercher l'homme, d'abord dans l'espoir qu'il l'épouserait et, par la suite, pour donner ses coordonnées à la police dans le cadre de la procédure d'application de la loi 75/98. En effet, du fait de la stigmatisation sociale des mères célibataires, le mariage avec le violeur demeure une option pour les femmes. Pour les mineurs, cette solution était préconisée par l'art. 227 bis de code pénal avant sa réforme en 2017<sup>87</sup>.

Zohra, elle, a été agressée par une connaissance de son village du Nord-Ouest. Depuis des mois, elle faisait la navette entre Tunis et son village pour voir sa mère malade. Zohra avait commencé à travailler en ville comme "bonne-couchante" à neuf ans. Lorsqu'elle tombe enceinte elle a vingt-cinq ans<sup>88</sup>. Depuis longtemps elle connaissait cet homme de vue mais elle n'avait échangé avec lui que quelques mots tels « *aslama, bislama* ». Un soir, après être arrivée de Tunis, elle ne trouve pas à la maison son oncle, chez qui d'habitude elle passait la nuit avant de repartir pour son village le matin suivant. Elle se retrouve donc seule dans la rue ; il y a une bande (*firqa*) de jeunes ivres et elle prend peur. A ce moment, l'homme qu'elle connaissait la voit (pendant le récit elle le désigne comme le père de sa fille). Il lui dit qu'elle pourra passer la nuit dans l'hôtel de son frère. Il l'accompagne dans la chambre, il « l'attrape » (*shaddny*) et la viole. Le matin suivant elle repart pour voir sa mère. Elle non plus ne porte pas plainte contre l'homme : « Je vais porter plainte contre lui ? Je vais avoir seulement problème et scandales

---

<sup>87</sup> Voir Partie III, Ch. 4.2.4.

<sup>88</sup> Je rencontre Zohra en 2008. Elle a trente ans et sa fille cinq ans.

(*mushkila w fadhāiah*) ». Avec l'appui de l'association Mad.Ba, Zohra a, par la suite, porté plainte contre l'homme pour obtenir le *laqab* paternel pour sa fille.

Le viol n'est pas un sujet dont il est facile de parler. Bien qu'elle me connaisse depuis longtemps, Widad n'a pas envie de trop insister sur cet évènement. Lorsque je rencontre Rihab pour la première fois, elle me dit que son enfant est issu d'un viol mais elle non plus ne veut pas m'en parler.

Plus tard, au fil de nos rencontres, elle me raconte qu'elle a été violée par une bande (*firqa*) lorsqu'elle attendait un bus à la station de Bab Saadun à Tunis. Une camionnette s'est rapproché d'elle et des hommes sont sorti, l'ont jeté dans la voiture et l'ont agressée. Ils étaient armés. Elle a été violée par un homme mais le groupe s'est envolée lorsqu'un jeune homme dans la rue a commencé à crier.

**Bon, je ne sais pas, on dit heureusement ou pas...Heureusement que le contact s'était fait qu'avec une seule personne parce qu'à un certain moment il y avait un petit garçon, un adolescent de treize ans, quatorze ans qui est venu ... qui m'a... qui a entendu mes cris et tout ça. Il est venu, il a crié pour leur faire peur, il a dit « voilà les flics... la police arrive ! (el hakim ! el hakim !) ». Quand ils ont entendu « el hakim ! » ils ont cru que vraiment il y avait la police qui arrivait. Ensuite, il m'a tenu par la main, il m'a dit « écoute, tu prends cette route-là, et tu cours, tu cours, tu cours et tu regardes pas derrière toi » et c'est ce que j'ai fait. A un certain moment j'ai perdu conscience et quand je me suis réveillée c'était vraiment l'aube, c'était...il était 5 heures, 4 heures du matin parce que j'ai perdu connaissance**

Ainsi elle est tombée enceinte de son enfant. Elle considère que néanmoins elle a eu la chance de ne pas attraper une maladie sexuellement transmissible. Rihab aussi n'a pas porté plainte suite à son agression. Elle n'a pas confiance dans la police car, des années auparavant, les policiers n'avaient pas arrêté son oncle qui avait harcelées sexuellement elle et sa sœur.

Il y a des éléments dans le récit de Rihab qui peuvent amener à penser qu'il a été inventé pour cacher les modalités réelles du début de sa grossesse. Elle parle d'un braquage par une bande à l'arrêt du métro, dans des termes analogues à ceux d'une autre femme, Alima. Les deux, Alima et Rihab, appartiennent au milieu de jeunes politisés de Tunis, notamment au syndicat. Il faut imaginer que la peur de la *firqa*, bande d'hommes dans la rue, est inculquée aux femmes depuis l'enfance. Rihab mentionne également dans son récit un jeune sauveur, dont l'attitude protectrice est proche de celle de son jeune frère Habib, très aimé, dont elle parle beaucoup au cours de nos entretiens.

Il est possible que le récit de ce viol soit vrai. Il est possible que Rihab ait "spectacularisé" un viol pour le rendre plus crédible, alors que le viol réel s'est passé sans témoins et dans une maison. En effet, la peur de ne pas être crue est un caractère constant chez les femmes violées et/ou harcelées. Ce n'est pas un hasard si, parmi ces femmes, Dawiya est la seule à avoir porté plainte à la police. Et Dawiya avait agi avec le soutien de son père et de sa famille. Rihab a peut-être inventé le viol pour ne pas parler des circonstances réelles dans lesquelles elle est tombée enceinte : peut-être culpabilise-t-elle pour ne pas avoir suivi une contraception, pour



être tombée amoureuse d'un homme qui ne s'était pas montré digne de son affection, pour avoir eu des rapports avec un tel... Quoi qu'il en soit, ce qu'elle a raconté correspond à son expérience et il s'agit d'un récit de violence. Cette narration oblige à se confronter avec l'altérité d'une naissance et d'une maternité qui se créent et éclosent en relation intime avec la violence (Holbraad 2004).

### **3.6. Réaction du géniteur de l'enfant à l'annonce de la grossesse**

Le rejet de la femme lorsqu'elle annonce sa grossesse au géniteur de l'enfant se manifeste dans une variété de formes.

Il y a les hommes qui nient catégoriquement être les responsables de la grossesse. Cette attitude laisse les femmes désemparées et, comme le dit Jihane, « sans programme », c'est-à-dire sans repères. Cette attitude de rejet semble se retrouver indépendamment de toute classe sociale et de tout niveau d'éducation

**Le père de l'enfant a dit « je ne la connais pas ». Il est prof. de philo, mais malgré ça il a dit des choses fausses à propos de moi et de l'enfant, il m'a traitée de pute...il a dit même que j'étais comme ... une pute » (Ouda)**

**Je l'ai appelé au téléphone, je lui ai dit « moi je suis enceinte maintenant, qu'est-ce que je peux faire ? » il m'a dit « ça ne me regarde pas (ma aandy ma naamlik), va voir avec tes frères », il n'a jamais assumé sa responsabilité [...] l'histoire est arrivée comme ça, à l'époque je n'avais pas un programme, je n'avais rien, non, non je n'avais rien prévu, dans toute cette histoire (Jihane)**

Dans les mots de ces hommes, l'enfant est une question qui ne concerne que la femme qui le porte

**Il m'a dit « enlève-le ou garde le, *dabarrasik* (débrouille-toi) » (Hajer)**

La situation dans laquelle certaines femmes se sont trouvées a été compliquée par le fait que l'homme initialement s'était montré d'accord pour le mariage et, par la suite, lorsque la grossesse était bien avancée, il a changé d'avis. Dans ces cas, les femmes les entendent leur demander d'avorter – alors que les délais pour un avortement sont dépassés – ou d'abandonner l'enfant

**Quand nous sommes allés moi et lui à l'hôpital, [les médecins] m'ont dit « quatre mois madame, on fait pas d'avortement », cette fois-là lui il a dit « garde-le », lui il pensait à le garder parce qu'on allait se marier, [mais] sa mère lui a dit « non » elle n'a pas accepté. Après deux mois...Après deux mois, j'étais au 6ème mois [de grossesse], il m'a dit « fait l'avortement », je lui ai dit « moi, non au 6ème mois je ne fais pas d'avortement » (Badia)**

**J'étais enceinte et j'ai continué à le voir, jusqu'au moment de l'accouchement...il faisait des allers-retours...même à l'hôpital il est venu me voir, tu comprends ? Et après quand je lui ai dit « on va signer le contrat [de mariage] » il m'a dit « non » (Aida)**

**Il m'a dit « il faut le laisser » [...] et après il m'a dit « quand tu accouches, il faut que tu le laisse à l'hôpital » il m'a dit même de m'enfuir de l'hôpital (Ferial)**

Dans d'autres cas, simplement l'homme ferme le téléphone et il n'est plus joignable. D'autres "brulent les papiers" migrant illégalement en Europe ou en Lybie. Profiter d'une possibilité de migrer, qu'elle se présente par chance ou qu'elle soit mise en acte en raison de la grossesse, apparaît à l'homme comme une priorité avant tout autre éventualité. Parfois, les hommes s'échappent, en courant – ce qui a littéralement fait le géniteur de l'enfant de Rania.

### **3.7. Miriam et Marwa**

L'intime est liée aux choix de la politique sur le plan législatif et institutionnel, économique, sécuritaire et sociale. Chacune des deux histoires qui suivent n'existerait pas et ne pourrait être ni racontée ni comprise en dehors d'un précis contexte économique et migratoire (Miriam) aussi bien qu'économique, politico-institutionnel et sécuritaire (Marwa). Ces facteurs interviennent – bien que pas de façon exclusive – dans les histoires de ces femmes, avec les pères de leurs enfants, ainsi que de leurs couples. La relation de Miriam avec le père de ses enfants trouve une brusque rupture à cause du projet migratoire de l'homme ; le mariage (malheureux) de Marwa est très probablement rendu possible par l'appartenance de son ex-mari au service sécuritaire de Ben Ali.

La grossesse hors mariage se transforme en drame sociale de toute une famille ou de tout un village. Loin d'être un évènement personnel, elle fait émerger des tensions préexistantes d'une collectivité plus étendue. Qu'il s'agisse de l'*omda*<sup>89</sup> du village de Miriam ou des parents de l'ex-mari de Marwa, la condition de la femme devient le prétexte pour dévoiler et expliquer autrement que par leur origine réelle des tensions entre hommes ou un état de besoin économique causé par le chômage. Sur toile de fond il y a l'inégalité de genre qui rend les femmes fragiles car leur capacité d'action dans l'espace public est trop faible. Ce que Miriam et Marwa ont en commun est la solitude dans laquelle elles se trouvent en raison de leur grossesse. Elles demeurent citoyennes de deuxième classe. Dans la polyphonie de voix qui se lèvent autour d'elles, la voix du père de l'enfant a un caractère secondaire. Elle s'efface, l'homme s'esquive.

Miriam est tombée enceinte pendant les vacances d'été. Elle fréquentait depuis plusieurs années le père de ses enfants, même si leurs rencontres avaient lieu surtout pendant les étés quand elle rentrait de Tunis dans son village au Nord-Ouest. L'homme avait une boutique de coiffeur dans ce même village. A l'époque Miriam avait révélé à sa mère qu'il voulait l'épouser, et pour cela il avait l'intention de parler à son père. Sa mère lui avait répondu que pour l'instant cela était impossible car avant de se fiancer, Miriam devait attendre que son frère aîné – dont le mariage était programmé – se marie.

---

<sup>89</sup> L'*omda* est un chef administratif du village, avec aussi des pouvoirs liés à l'ordre public. Voir Partie III.

Lorsque Miriam découvre qu'elle est enceinte<sup>90</sup>, elle est à Tunis où elle travaille. Elle retourne à son village pour en informer l'homme. A ce moment, elle est sûre qu'ils pourront se marier rapidement, sans attendre davantage

**Je n'avais pas fait attention à ça, être enceinte parce que j'étais convaincue qu'on aurait trouvé une solution entre nous, je pensais qu'on se marierait, que désormais c'était bon, il m'avait dit qu'il allait demander ma main, tu me comprends comment ?**

Au retour dans son village la surprise est amère. Elle cherche de se mettre en contact avec l'homme mais il est parti. Sa famille dit qu'il a vendu sa boutique de coiffeur et qu'il travaille à présent à Tunis dans les *suq*. Sa sœur donne à Miriam son numéro de téléphone. Une fois de retour à Tunis, elle va le chercher ; elle le trouve et découvre qu'un mois auparavant il s'est marié avec une tunisienne qui vit en Italie. Pour cela, il est en train de préparer les documents pour obtenir le passeport et partir. Miriam est choquée. Elle lui dit de divorcer et de l'épouser. Il lui répond que les enfants (elle est enceinte de jumeaux) ne sont pas à lui ; il lui conseille de donner les enfants en adoption (les donner à l'*hakam*, c'est-à-dire au gouvernement)

**Je lui ai dit « maintenant tu divorces et tu te maries avec moi » et il m'a dit « Quoi ? Ce ne sont pas mes enfants » je lui ai dit « et les enfants, qu'est-ce que j'en fais ? » il m'a dit « va les donner à l'*hakam*, donne-les à l'INPE ou à l'*hakam*» [je lui ai répondu] « je vais les donner à l'*hakam* ? Je ne les donne pas à l'*hakam* ! » [...] je lui ai dit « et quand j'accouche, tu fais les tests » il m'a dit « non, ils ne sont pas mes enfants » il m'a dit « ils ne sont pas de moi, impossible ! », *wallah, wallah, wallah* – il l'a fait – « ce sont pas mes enfants, ils sont d'un autre homme et tu as parlé avec un autre ! » Je lui ai dit « les hommes avec qui j'ai parlé ce sont les hommes de ma famille ! »**

Entretemps, la nouvelle de la grossesse se répand dans le village de Miriam. Ses frères avec le fils et la fille de sa tante maternelle descendent à Tunis pour la voir. Elle s'échappe de la maison où elle travaille et ils ne la trouvent pas. Elle a peur d'eux, même si elle avoue qu'elle ne peut pas dire ce qu'ils voulaient exactement : la tuer (ce qu'elle ne croit pas), lui demander qui était le père des enfants ou plutôt – ce qui est le plus probable – mettre les mains sur celui-ci.

Au *bled*, sa sœur aînée Alia est montrée du doigt par toute la famille comme la responsable de la grossesse de Miriam car elle lui aurait laissé trop de liberté et l'aurait laissée sortir. Pour régler un vieux compte, l'*omda* du village porte plainte alléguant que le père et les frères de Miriam veulent la tuer. En fait, quelques années auparavant le père de Miriam s'était mis en colère contre l'*omda*, qui était le fils de sa tante maternelle, parce que celui-ci avait mis enceinte la sœur de sa femme. Les gens disaient que de cette relation était né un enfant qui avait été donné à une française. Quoi qu'il en soit, le père de Miriam réagit aux accusations de l'*omda* en niant explicitement toute volonté de meurtre contre sa fille. Cependant, il déclare avec fermeté que désormais Miriam est responsable pour elle-même et que « il n'a plus à penser à elle ». A partir de ce moment et pendant huit ans, son père refuse de voir elle et ses

---

<sup>90</sup> Voir Part I, Ch. 2.2.

enfants. La famille et le village sanctionnent durement la grossesse de Miriam alors qu'en comparaison ils s'étaient montrés plutôt indulgents avec l'*omda*.

Le père de l'enfant de Marwa travaillait dans l'école de couture qu'elle fréquentait à l'époque. Il n'est pas facile d'établir ce qu'était exactement le métier de cet homme dans la nébuleuse des modalités de surveillance du régime dictatorial de Ben Ali. Marwa dit qu'il n'était pas « un gardien, gardien », qu'il était « comme un surveillant, mais il n'était pas un surveillant ». Je lui demande alors s'il appartenait à la police de Ben Ali ; elle a soudainement besoin d'aller aux toilettes...

Marwa s'est échappée du *bled* à cause de la violence de son oncle et de ses conséquences<sup>91</sup>. Elle habite avec sa tante maternelle et son mari. Parfois sa mère vient à Tunis pour lui rendre visite. A ces occasions, elle va la chercher à l'école. Quand l'homme la questionne sur sa mère, Marwa pleure parce que – elle dit – « les choses qui me manquaient étaient toujours dans ma tête ». Cette petite intimité crée un lien entre les deux. Quand Marwa abandonne les cours, elle retourne néanmoins à l'établissement pour rendre visite à l'homme. Il est devenu pour elle un confident et il est content de la voir.

Comme il travaille à l'étage, proche du bureau du directeur, elle l'attend à l'extérieur pour lui parler.

**J'attendais comme ça, comme sur une terrasse (kima tirasa), je l'attendais pour commencer à lui parler, [...] il me croyait, lui, il m'écoutait et restait silencieux, tu sentais que c'était quelqu'un... quand je commençais à parler, on restait là [à parler], il me regardait (yukhzurly) et c'est tout**

Petit à petit la relation entre les deux devient très forte. Ils se rencontrent dans les cafés et dans les bars. Puis il l'amène dans le studio qu'il partage avec un copain et ils ont des relations sexuelles.

**Pourquoi j'ai fait ça ? Je ne sais pas parce que...comme je t'ai dit, avec lui par exemple je me sentais dans un autre monde (nhess ruhy fy aaâlem 'akher), quand je parlais avec lui ou quand j'étais avec lui ... je ne voulais pas être comme ça, moi, au fond, je ne voulais pas faire ça, mais je me suis sentie ... quand je parlais avec lui comme si je n'avais pas vécu tous les problèmes, toutes les circonstances (dhurwf) que j'avais vécues et tout, comme si je ne les avais pas vécus, surtout manaya, je ne savais pas, je ne savais pas, j'ai senti qu'il était tout pour moi (hassithu huwa kull shay) [...], je me sentais, c'est-à-dire j'ai ouvert mes yeux avec lui**

Suite à l'annonce de la grossesse, l'homme lui dit qu'ils se marieront, puis il disparaît. Marwa, qui entretemps a été chassée de la maison de sa tante et interdite de rentrer auprès de sa famille, vit chez une amie et puis dans un foyer pour jeunes travailleuses. Au début, elle pense l'oublier et gérer seule sa grossesse et sa maternité. Toutefois, le coût des contrôles médicaux de la grossesse la pousse à rechercher l'homme. Comme il demeure introuvable, elle s'adresse à la police. Dans ces démarches, elle est appuyée par sa tante et le mari de celle-ci.

---

<sup>91</sup> Part I, Ch. 1.4.

Quand elle tombe enceinte, Marwa a vingt-trois ans ; elle n'est pas mineure pour la loi tunisienne. Formellement, sa plainte à la police n'a pas de fondement légal. En effet, d'autres femmes que j'ai rencontrées s'étaient adressées à la police dans les mêmes circonstances sans résultat. Dans son cas, au contraire, la police réagit, repère l'homme et l'oblige à l'épouser, en le menaçant de la prison. Cet élément semble confirmer l'hypothèse que l'homme était lié aux services de surveillance du régime et que des multiples pressions ont été activées pour qu'il signe le contrat de mariage avec Marwa. Elle était à ce moment au 6ème mois de grossesse.

Suite à la signature du contrat, les deux déménagent chez la famille de l'homme, composé par sa mère, son père et sa sœur. Comme le précise Marwa, « on a pas fait de mariage », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas fait une fête de mariage.

Le couple reste marié pendant sept ans et quatre mois. Quand ils en ont les moyens, ils déménagent avec l'enfant dans une petite maison à eux. Très souvent ils n'ont pas d'argent et ils retournent habiter dans la famille. En effet, l'homme doit subvenir non seulement aux besoins de Marwa et de leur enfant mais également à ceux de ses parents et de sa sœur.

L'atmosphère domestique est très lourde : on reproche à Marwa sa grossesse hors-mariage aussi bien que les dépenses que l'homme fait pour elle et l'enfant. Quand Marwa et son mari sont au chômage, on reproche également à Marwa d'être à la charge de la famille de celui-ci

**Il me frappait, il me poussait, il disait « anti bik, anti aalik »<sup>92</sup> et ça et ça, sa famille (darhum) toujours la même chose, toujours le mépris [...]. Je suis restée là-bas, parfois sa mère lui disait « barra, prend-là et sort de chez moi (hezzha, ukhruj aaleya)! » ... parce que parfois il avait de quoi m'entretenir, d'autres fois non. [Sa mère] lui disait « je n'ai pas de quoi entretenir tous les deux et pour celui qui est dans son ventre (elly fi kersha), débrouille-toi (tsarraf) » et des fois elle se taisait. Son fils lui disait « je ne sais pas où trouver [de l'argent] », elle se retournait contre moi, tous se retournaient contre moi et c'est tout**

Après le divorce, Marwa a accepté que l'enfant vive avec son père, qui entretemps s'est remarié. Elle dit que c'est « dans son intérêt » car elle n'a pas une maison et pendant la journée elle travaille ; son enfant, qui a dix ans<sup>93</sup>, va chez elle en fin de semaine. Malgré la séparation et le divorce, le père de l'enfant, quand il est fâché ou nerveux, lui reproche encore sa maternité.

**Pour tout, que ce soit pour les dépenses, ou une autre chose, pour son éducation ou une autre chose encore (fy masrwf, fy haja, fy tarbithu), il me sort la même histoire (ijbed ly l-hakeya). Il me met tout sur le dos (hatt el-lwm aaleya ana), alors tu peux imaginer sa mère et son père [ce qu'ils disent à propos] des dépenses**

Le père de l'enfant et sa famille continuent à la considérer comme la seule responsable de la naissance de l'enfant.

---

<sup>92</sup> Cela signifie "tu es une pute". Voir Partie II, Ch. 1.2.

<sup>93</sup> Je rencontre Marwa en 2016. Elle a trente-quatre ans

#### 4. Contraception(s)

La contraception, dans toutes ses modalités, demeure largement méconnue. En dépit des programmes étatiques et de la propagande politique, les femmes que j'ai rencontrées n'ont pas eu accès à l'information et aux services de planning familial, à Tunis comme dans le *Rif*. Cela s'explique en partie par leur scolarisation limitée car la plupart de ces femmes ont quitté l'école en 6ème primaire ou avant, et ne sont pas arrivées au lycée, où les informations sur le contrôle des naissances sont données. Cependant, il semble qu'il y ait aussi d'autres causes. La politique de planning familial apparaît défaillante lorsqu'il s'agit d'attendre les jeunes qui sont déjà sur le marché de travail. Les services de planning familial fonctionnent pour garantir la contraception ou l'avortement pour les femmes mariées ; les célibataires, toutefois, continuent à ne pas oser s'adresser à ces structures, de peur d'être maltraitées ou méprisées par le personnel parce qu'elles ont une vie sexuelle en dehors du mariage (ceci dans le cas de demande de contraception aussi bien que d'interruption de grossesse).

En deuxième lieu, le rapport sexuel lui-même se produit dans une situation de semi-inconscience ou de déni (*l'histoire est arrivée, je ne me suis pas rendu compte (ma faqqitsh bely), je ne l'avais pas imaginé (mush fy bely)*), sans avoir été programmé, ce qui montre combien cet acte est difficile à assumer. Dans ces conditions la contraception est *impensable*.

Elyssa<sup>94</sup> met sa grossesse sur le compte de plusieurs facteurs. D'une part elle n'avait pas "imaginé" que le rapport sexuel pouvait se produire. D'autre part, elle était sans expérience, alors que son partenaire était un "professionnel"

**Avant je n'avais pas pris de contraception parce que je n'imaginai pas (ma ntsawarsh), que ça tournerait comme ça à la fin. Je te le dis, je n'avais pas un programme comme ça (ma aandish barnamaj hakeka).**

Elle considère que c'est l'homme qui est responsable par son attitude car il l'a séduite par la ruse (*tahil*) et le mensonge (*kadib*). D'après elle, les jeunes filles de la campagne qui arrivent à la ville sont des proies faciles car elles sont trop naïves et elles ont besoin de liberté

**Moi j'étais jeune (sghira), je n'avais pas d'expérience. A la maison on était pauvres (fuqarā'), on n'avait pas d'argent, tu avais peur dans la famille, il n'y avait pas de contact avec les hommes, même les amis, interdit...quand les filles sortent, elles trouvent leur liberté, elles vont trouver des hommes ... ça arrive**

Le manque d'expérience, le faible niveau d'études, le jeune âge sont les raisons par lesquelles les femmes expliquent leur ignorance concernant la contraception

**Je n'ai pas pris la pillule pour empêcher la grossesse, je n'ai pas pris de contraception (tasbir), je ne l'ai pas fait, je ne savais pas à l'époque, je n'ai pas fait d'études, je ne savais pas (mush qārya, ma naarafsh), maintenant je sais, tout (Nour)**

---

<sup>94</sup> Elyssa est tombée enceinte à vingt-un ans. Quand je la rencontre (2016) son enfant a douze ans.

**À l'époque j'étais jeune, j'avais dix-neuf ans, je ne savais pas, je ne savais pas comment, comme quoi je n'avais pas de fréquentation avec les gens (manish mkhalta l-aabed), je ne savais rien (Wissal)**

**Parce que je l'aimais beaucoup, je n'ai pas pensé, je n'ai pas pensé, c'est la première relation que je fais, je connais personne, je... c'est la première relation pour moi [...] moi j'étais très très très maigre, comme ça, j'ai même pas pensé que je peux tomber facilement [enceinte] (Ferial)**

Elyssa fait allusion à une condition familiale spécifique, où pauvreté et fermeture mentale – indiquée par le terme *saaiba* appliqué à la famille – favorisent l'ignorance concernant les relations avec les hommes

**Une famille pauvre, difficile (aaā'yla fqira, saaiba), ils ont un complexe, ça c'est la réelle raison (haqiqa sbab).**

Dans ces contextes toute discussion sur la sexualité est bannie. Cela est confirmé aussi par le récit de Zaineb, où relations familiales et politique s'entremêlent. Zaineb a vécu son adolescence bien avant la Révolution : sa mère n'a jamais parlé avec elle de sexualité ou de contraception et elle ne fréquentait pas de jeunes de son âge. D'après elle, il y avait, à cette époque, une grande liberté de mœurs dans les relations entre hommes et femmes : les femmes sortaient, l'accès à l'avortement et à la contraception était complètement libre et sans contrôle. Par contre, du fait du régime, personne ne parlait de cela et l'information – notamment celle sur la contraception – ne circulait pas. Après la Révolution, les choses ont changé. L'accès aux services du planning familial est devenu plus difficile car les femmes sont soumises à un contrôle plus strict – ce qu'elle approuve –, mais il y a une plus grande liberté de parole, notamment parmi les jeunes

**Avant les pilules, personne ne connaissait, les préservatifs, on ne connaissait pas. Maintenant quand les filles arrivent au lycée, elles parlent de tout. Les pilules, elles en parlent entre elles, par exemple « toi, fais attention à ça ou à ça »...maintenant tout le monde en parle, il n'y a plus la peur, tu as compris ? Maintenant les jeunes parlent de tout. Maintenant les mères parlent avec leurs filles, elles leur ouvrent les yeux, elles leur disent « même si tu perds ta virginité, tu ne vas pas tomber enceinte »...**

Zaineb elle-même veut avoir avec sa fille une relation différente de celle qu'elle a eue avec sa mère. Elle veut être amie pour elle, ce qui veut dire lui parler de tout, y compris de la sexualité. Ainsi, d'après ce qu'elle dit, sa fille doit savoir qu'en cas de rapport sexuel (perte de la virginité), elle peut avorter (« tu ne vas pas tomber enceinte... »). Pour Zaineb cela revêt une importance particulière du fait qu'à l'époque, elle n'avait pas pu avorter, sa mère s'y étant opposée. Toutefois, le discours de Zaineb est ambigu. Au-delà de l'hypothèse de la grossesse, ce qu'elle veut enseigner à sa fille est la peur des hommes, non pas à gérer son corps et sa sexualité. Les hommes demeurent un danger dont sa fille Imen doit apprendre à se méfier<sup>95</sup>. Le discours de Zaineb résume ce que Ibtissem ben Dridi nomme "un vécu complexe des

---

<sup>95</sup> voir Partie III, Ch. 2.4.

sexualités enchâssé dans un rapport tourmenté aux traditions et à la modernité” (ben Dridi 2010).

La contraception masculine est rarement évoquée. Cet aspect ne semble pas faire partie des pratiques et savoir-faire que les hommes, généralement considérés comme “ayant de l’expérience”, emploient. Ainsi Rihana

**Il disait qu’il voulait dormir avec moi comme ça, tu comprends ? Et c’est tout [...] la première fois je n’étais pas d’accord, après *hady* (normal), le *préservatif*, c’est vrai que je lui ai demandé, mais la pilule je ne connaissais pas**

Elle aussi admet qu’elle n’avait jamais parlé de cela avec ses copines car elle avait honte (*nethasham*) d’évoquer ce sujet.

Marwa raconte qu’elle a eu des relations sexuelles avec le père de son enfant pendant plusieurs mois. Le moyen de contraception qu’ils pratiquaient était le *coitus interruptus*. Elle savait néanmoins qu’il existait d’autres moyens de contraceptions car elle avait étudié le sujet au lycée. Marwa aussi reconnaît qu’une partie du problème c’est l’impossibilité de parler de cette question autour d’elle.

Pourquoi tu n’as pas utilisé la contraception ? **Parce que on s’était mis d’accord...je ne sais pas, comment dire...lui il essayait de ne pas...comment on dit...de tenir, tu me comprends ? La première chose moi je n’ai pas pris de contraception parce que moi ces choses-là, je ne les comprenais pas trop. D’abord je ne comprenais pas très bien tout ça, et je ne pouvais pas parler de ça, tu comprends ? Je ne pouvais pas en parler avec mes amis, ceux que je connaissais, avec la famille (familia), je ne pouvais pas parler de ça. C’est vrai j’ai fait des études, j’avais une idée Tu savais qu’il y avait la contraception ? Hey parce que j’avais étudié les *sciences* au lycée, j’avais étudié [...]. Je ne sais pas, toujours je lui disais « fait attention, je vais tomber enceinte », lui il disait « non, n’aie pas peur, ce n’est pas grave (miselj) qu’on le fasse ». Lui, il disait ça ? Hey, il me disait « n’aie pas peur », il pouvait se maîtriser, il se maîtrisait (ynajem ythkam fy ruhi, ythkam), à la fin, il ne s’est pas maîtrisé**

Dans certaines régions de la Tunisie, on pratique le *tašfiḥ*, un rituel dont le but est de “fermer” le vagin de la femme et de rendre l’homme impuissant pendant le rapport sexuel ; on admet également que la femme sur laquelle on a pratiqué le *tašfiḥ* ne peut pas concevoir (ben Dridi 2010). En d’autres termes, le *tašfiḥ* empêcherait tout contact sexuel ; néanmoins, si un contact sexuel avait lieu, la femme ne tomberait pas enceinte. La nature “polyfonctionnelle” du *tašfiḥ* s’adapte aux temps, mais son résultat final est d’assurer la virginité anatomique de la femme.

Dès le début de notre entretien, Medina insiste sur le fait qu’elle n’imaginait pas de tomber enceinte ; elle utilise à plusieurs reprises le verbe *twaqqaa*. Aucune des femmes que j’avais rencontrées jusqu’à ce moment n’avait utilisé ce verbe – surtout de façon aussi insistante – bien que beaucoup d’entre elles m’eussent raconté qu’elles n’avaient pas pensé à l’éventualité d’une grossesse. Je continue à lui poser des questions. Finalement, elle m’explique qu’elle était



convaincue d'être vierge – ce qu'elle avait répété en toute bonne fois au gynécologue – car on lui avait fait le *tašfiḥ*. Pour moi cela est une surprise : Medina vient du Nord-Ouest et non pas du Sud de la Tunisie, où cette pratique est documentée. De plus, moi-même j'imaginai que le *tašfiḥ* faisait partie des traditions devenues rares, dont on se méfie de plus en plus, parmi lesquelles le mariage avec le cousin parallèle patrilinéaire (mariage arabe) est l'exemple le plus évident.

**Parce que nous les Tunisiens on avait une tradition, *tašfiḥ elbneya* (le *tašfiḥ* des filles) mmm les filles, on les ferme (*elbneya šaffoḥha*), comment je peux t'expliquer ça ? Ce n'est pas comme [chez] vous, nous *tašfiḥ elbneya*, une petite, à treize ans, ils lui font la chose à la maison, pour qu'elle ne tombe pas enceinte, par exemple elle se marie, même si elle couche avec un homme, il ne lui arrive rien ok ! tu comprends ça ? Tu as fait ça ? Yany, c'est ma mère qui me l'a fait. Ah ! Ca n'a pas de sens cette histoire (*hikeya fergha*), Beaucoup de gens te disent « ça et ça et ça, ça c'est bien, ça te protège, te protège, te protège », mais... non**

Medina a eu un *tašfiḥ* par scarification par lequel on fait des petites incisions sur le genou de la fille. Par la suite, on roule des dattes dans le sang qui est sorti des blessures et on donne à manger ces dattes à la fille, avec répétition d'une formule rituelle.

**Il y avait du sang, on boit, on fait avec une *lame*, – son nom est *mus* (*ismhu mus*) – les incisions, sang et dattes (*damm tmar*), on les mange et on dit des mots (*klem nqulu*), tu me comprends ? Ils disent des mots, on dit « que le sang de mon genou (*ya damm rukbty*) », tu me comprends ou pas ? « Que le sang de mon genou, qu'il ferme mon trou » (*ya damm, rukbty, sakkarly nuqḇty*). Ah. En arabe, tu comprends ? *damm rubtuk*, comment je vais t'expliquer, tu l'as compris ou pas ? oui oui oui oui tu as compris ? *damm rukbty* mmm *sakkarly nuqḇty* mmm quand elle se marie, la fille, ils répètent l'opération, sept fois mmm elle mange sept pièces, de dattes ou bien de raisins, avec du sucre, il y a des autres choses, et il y a des autres façons (*w famma turuq ukhrin*), tu me comprends ? Il y a aussi des autres manières de faire mmm ils te disent que ça protège (*yehmy*) la fille mmm même si elle couche avec quelqu'un, yany il ne lui arrive rien et toi ? Je ne m'y attendais pas de tout (*ma kuntsh netwaqqaa*) tu étais sûre moi je m'attendais à ce que cette opération (*hadika aamla*)... j'avais entendu dire que si tu faisais bien tout ça, tout le truc, alors ça ne laissait pas l'histoire arriver, ça ne laisse pas la fille tomber enceinte, ça empêche la fille...tu comprends l'action (*faza*), comment ça marche ? Hey mais moi je n'imaginai pas qu'une chose comme ça arriverait, pour de vrai, je n'ai pas imaginé ça, maneya, tu comprends ?**

La procédure décrite par Medina est très proche de celle que documente Ibtissem ben Dridi (ben Dridi 2010). Le récit de Médina confirme aussi les résultats de la recherche de ben Dridi, en ce qu'en attribuant au *tašfiḥ* une fonction anticonceptionnelle, cette pratique permettrait aux jeunes femmes une certaine liberté sexuelle. En effet, l'enjeu est physiologique non pas moral ou religieux : il suffit que l'hymen de la femme demeure intact, non pas qu'elle n'ait pas de relations sexuelles avant le mariage. Pour cela, comme, le souligne ben Dridi, le *tašfiḥ* ne

concerne pas toutes les filles, mais seulement celles qui s'éloignent de leur maison, pour des raisons d'étude ou de travail.

Dans un contexte un peu différent, vient à l'esprit l'observation de Rania, originaire du Sud. En expliquant qu'après avoir été forcée à une première relation sexuelle par son fiancé, elle ne l'avait pas refusé par la suite, de peur qu'il la quitte.

**A l'époque je ne savais pas qu'on peut faire une opération pour rétablir la virginité. Ici à Tunis c'est possible, mais au Sud on ne sait rien. Le sujet est tabou**

Si elle avait été au courant de la procédure chirurgicale de reconstruction de l'hymen, elle aurait quitté son fiancé, sans crainte de ne plus pouvoir se marier avec quelqu'un d'autre, une fois sa virginité perdue.

Le *tašfih* comme la reconstruction de l'hymen visent tous deux à maintenir la norme virginale qui se décline en une version bien spécifique, "qui se cristallise sur la conservation matérielle d'une membrane et non sur l'absence de relations sexuelles" (ben Dridi 2010). Plutôt qu'un objectif moral ou religieux impliqué dans l'intégrité virginale, ce qui est confirmé est la centralité du mariage comme pratique sociale nécessaire et accomplissement de la vie adulte. Pour cela, tant qu'elle ne perturbe pas les perspectives matrimoniales, une certaine vie sexuelle des filles est admise, alors que la naissance d'un enfant est un obstacle majeur car il empêche le mariage futur.

## B. Secret et vulnérabilité

La découverte de la grossesse hors mariage impose un changement radical à la vie quotidienne de la femme. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une rupture totale avec tout ce qui était sa vie jusques là : relations de parenté, vie professionnelle et hébergement habituel. A la différence de l'adaptation (*adaptation*) qui est un processus lent et qui se déroule dans le temps, la femme doit "faire face" (*coping*) subitement et très rapidement à ce nouvel état; elle doit mobiliser des ressources, des contacts et des capacités personnelles sans préparation et surtout sans aucune planification pour l'avenir. C'est pourquoi la réaction initiale peut déclencher une spirale de circonstances qui empirent la situation et enfoncent une femme encore plus profondément dans la difficulté (Azong, Kelso et Naidoo 2018).

Un ensemble de facteurs caractérisent la vulnérabilité de la femme durant la période de la grossesse: le besoin d'argent, la perte de repères et les ruptures dans les relations avec les proches. Tout cela débouche sur l'aspect le plus visible de cette vulnérabilité : la mobilité spatiale, qui est une errance à la recherche d'un abri. En effet, le fait que la grossesse ne soit pas acceptée par les proches – donc dans le champ familial – a une conséquence immédiate concernant la vulnérabilité dans l'espace public, avec deux éléments caractéristiques : l'impossibilité d'obtenir un avortement et celle de trouver un logement stable.

Ce n'est pas un hasard si le non-dit ou le secret accompagnent cette phase. L'invisibilité de la femme est déterminée par l'interdit de parler de sa grossesse, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la maison. Cacher la grossesse, et la nier, est impératif pour réussir à trouver un logement et un emploi dans l'attente de l'accouchement. Et le silence est une condition qui semble s'imposer à tous ceux qui côtoient la femme enceinte, ce qu'on indique avec la catégorie du "déli contagieux".

L'extrême incertitude des conditions de vie futures influence l'imaginaire sur l'enfant et sur sa propre maternité, d'autant plus qu'il s'agit d'une grossesse qui, dans la plupart des cas, n'a pas été désirée. Le *néant* devient un état mental qui empêche d'imaginer l'enfant, et donc d'entrer en relation avec lui ou elle. Plusieurs années après, la mémoire de beaucoup de ces femmes porte encore le sentiment de la détresse et du trouble qu'elles avaient ressentis à l'époque.

La vulnérabilité se présente donc comme l'impossibilité de maîtriser le présent tant au niveau émotionnel, qu'en termes de positionnement physique dans l'espace public dans les relations intimes avec ses proches.

## 5. Contrôles médicaux et continuation de la grossesse

Les contrôles médicaux du suivi, comme ceux au début de la grossesse, peuvent se dérouler selon deux modalités : le public et le privé. Dans le premier cas, les consultations et les analyses sanguines nécessaires sont effectuées gratuitement à l'hôpital sur la base d'une autorisation délivrée par l'assistante sociale. Celle-ci<sup>96</sup> constitue un dossier sur la femme, qui est donc classée comme "cas social"<sup>97</sup> : elle a droit aux contrôles périodiques. Cependant si elle a besoin de médicaments, ceux-ci demeurent à sa charge. Firdaws, en prison pendant sa grossesse, était transportée périodiquement à l'hôpital pour les consultations<sup>98</sup>.

Il y a une différence notable entre les hôpitaux de Tunis et ceux du reste de la Tunisie. A Tunis les femmes craignent moins que la police se mêle de l'affaire, en les accusant de *zinā* ou de prostitution. C'est pour cela que certaines femmes n'ont commencé un suivi médical qu'une fois arrivées à Tunis. De plus, à Tunis, les assistant.e.s sociaux/socials sont davantage préparées d'un point de vue administratif à gérer leur dossier social et médical.

Les femmes, qui en ont les moyens, préfèrent un suivi chez un médecin privé. Cela permet une plus grande discrétion. Nessrine a également été suivie par un psychiatre car au début ni elle ni sa famille n'avaient accepté la grossesse. Elle s'était enfermée dans sa chambre. Son frère, qui l'avait frappée pour la punir, ne voulait pas qu'elle sorte ou qu'elle aille à la plage. L'idée de consulter un thérapeute était venue de ses parents.

Le suivi psychologique n'est pas offert par le service public et donc demeure une option – rare – pour celles qui en ont les moyens.

L'argent joue un rôle important, bien que de façon différente, tant pour le suivi médical public que pour le suivi privé. Ainsi, Nour n'a pas fait le vaccin qui lui avait été conseillé à l'hôpital pendant sa grossesse car elle n'avait pas d'argent. Rihana, de même, n'a pas continué le suivi médical privé par manque d'argent. Une consultation chez un gynécologue privé coûte en moyenne 40/50 Dt. D'ailleurs, Marwa, qui avait décidé de ne plus contacter le père de l'enfant, l'a finalement fait rechercher par la police précisément pour cette raison, lorsqu'elle s'est rendu compte que seule, elle n'avait pas les moyens de payer les consultations médicales pendant sa grossesse.

Le suivi médical inclut les échographies périodiques. L'échographie est considérée comme importante pour évaluer la santé du fœtus et éventuellement, pour celles qui le désirent, pour connaître le sexe de l'enfant. La vision du fœtus sur l'écran n'est pas un facteur déterminant dans la décision de ne pas abandonner l'enfant à la naissance. A la différence de ce qui a été avancé en anthropologie, l'échographie ne semble pas changer la perception de ces femmes concernant le fœtus, en le transformant en un véritable individu autonomisé et indépendant

---

<sup>96</sup> En mentionnant l'assistante sociale je me réfère au genre féminin car le plus souvent, surtout à l'hôpital Wassila Bourguiba à Tunis, il s'agit de femmes qui ont cette fonction. Il existe des assistants sociaux.

<sup>97</sup> Voir Partie III, Ch. 4.4.1.2.

<sup>98</sup> Aux US la prison devient une chance pour les femmes démunies d'obtenir les contrôles médicaux pour leur grossesse, "I didn't get arrested, I got rescued": jail is a lifeline for some pregnant women", *The Guardian* 31 août 2018.

de leur corps et de leurs relations sociales (Franklin 2003 ; Strathern 1992b). Certaines femmes ont eu une réaction à la vision de l'image de l'enfant : par exemple, Zaineb s'est évanouie à cause du choc de se découvrir enceinte. Toutefois, ces réactions ne constituent pas une "épiphanie" de maternité. L'enfant dans le ventre est perçu en relation avec les projets et les circonstances actuelles de la mère, plutôt qu'en rapport à sa projection sur l'image de l'échographe<sup>99</sup> (Finkler 2001 ; Giraud 2014). Sabrina le souligne lorsqu'elle explique qu'elle avait voulu l'échographie pour déterminer la santé de l'enfant mais elle avait maintenu son propos de l'abandonner à la naissance. C'est pour cela, qu'elle n'avait pas voulu connaître le sexe de l'enfant, bien qu'elle eût noté sur un cahier les prénoms féminins et masculins qu'elle aimait. Elle souligne très clairement que son sentiment à l'égard de l'enfant est arrivé quand celui est « sorti d'elle », et qu'il n'a pas été déterminé par l'image du fœtus à l'écran.

**Wallahi je ne sais pas... à ce moment moi...à ce moment-là ... quand j'ai terminé l'écho, je n'ai fait...ils ne m'ont pas dit ... je n'ai pas voulu demander si c'était une fille ou un garçon mais j'avais un cahier, j'ai noté dedans que s'il arrivait une fille, comment je l'appellerait (shnia nsammeha) ou si c'était un garçon comment le nommer (shnia nsammih), ça c'était mon programme et c'est tout. Je n'avais rien dans le cerveau. Mais dans l'écho tu as vu ton fils ? mmm Qu'est-ce que tu as pensé ? wallahi je me suis sentie contente (nhess ruhy farhana), je n'étais pas fâchée, parce que j'avais fait cette chose, c'était une faute...et c'est Dieu qui l'a écrit, mais moi j'étais contente pas fâchée. Et comment tu t'imaginais en tant que mère ? Je ne sais pas comment ce sentiment est venu, je ne sais pas, le sentiment (ahses) pour de vrai, pour de vrai (bil-haqq, bil-haqq) à ce moment j'étais tranquille (ana waqtha hady), j'ai écrit le prénom et j'étais tranquille, je n'avais aucun sentiment. Le sentiment, il est vraiment arrivé quand je l'ai eu, pas avant, quand il est sorti de mon ventre, le sentiment ...**

L'échographie a servi selon Wissal à « faire une consultation à l'enfant dans le ventre ». Grâce à l'échographie, Hajet a vérifié que son enfant n'avait pas de bosses sur le corps, ce qu'elle craignait car elle avait toujours envie de pommes pendant sa grossesse.

Rihana, qui n'a jamais pensé à l'abandon, a été confirmée dans sa décision par la vue du fœtus sur l'écran de l'échographe

Qu'est-ce que tu as senti quand tu as vu l'écho, l'enfant sur l'écran? (éclat de rire) **farhana, hady (heureuse, normal) ! J'ai senti hady hady comment hady ? farhana tu étais très jeune, parce que... c'est-à-dire si j'ai pleuré ou que j'ai regretté ? que j'ai dit « ah ! ah ! (besh nebqy w nqul ha ha) ? » Moi souvent je suis courageuse, rany, et j'assume (nethammel) ... tu comprends ? C'est tout, il était beau (mahleh), il m'a plu**

---

<sup>99</sup> La perception de l'enfant passe par ses mouvements dans le ventre, donc à son intérieur, et par la vision du ventre qui grandit. Partie I, Ch. 2.1.1. et 2.1.2.

Comme à l'accouchement, les femmes vont souvent seules aux rendez-vous à l'hôpital pour les consultations. La famille de Sabrina lui a fait prendre un taxi tôt le matin. Elle portait des vêtements larges pour cacher sa grossesse. Sa tante, qui l'avait accompagnée durant le trajet, l'a laissée à la porte de l'hôpital. Par la suite, elle a repris un taxi pour chercher Sabrina et la ramener à la maison.

Ce comportement est déterminé par le souci de garder la discrétion dans les lieux publics et d'éviter les rumeurs. En effet, à l'hôpital il est toujours possible de rencontrer un proche, un voisin ou un ami qui se douterait de la grossesse hors-mariage. En outre, étant donné le pouvoir arbitraire et très étendu de la police pendant la dictature, la crainte des interrogatoires demeure très forte, même après la Révolution. Puisque la maternité hors-mariage est associée dans l'imaginaire à la prostitution, à l'adultère ou à la cohabitation – lesquels sont considérés comme des délits selon la loi tunisienne – les membres de la famille craignent d'être impliqués dans une enquête policière. Pour cela, ils préfèrent ne pas côtoyer la femme enceinte ni pendant les consultations médicales ni à l'accouchement.

Certaines femmes n'ont jamais eu de suivi médical durant toute leur grossesse. Emel, par exemple, a quitté l'endroit où elle habitait pour aller vivre chez la femme du frère de la femme de son frère dans un village du Cap Bon. Pour des raisons logistiques de transport, elle n'a pas eu la possibilité ni même l'intention d'aller consulter à l'hôpital le plus proche. D'ailleurs, tout de suite après l'accouchement, elle a été transportée de cet hôpital à un autre, dans une ville côtière très peuplée, où l'assistante sociale s'est chargée de son dossier et l'a mise en contact avec des associations. Medina n'a pas cherché à consulter pour des raisons économiques. Rihab, une fois rentrée à la maison de ses parents, a gardé le secret sur sa grossesse jusqu'à l'accouchement ; elle n'a donc pas voulu éveiller des soupçons dans sa famille en se déplaçant en ville pour les suivis.

## **5.1. Le déni de grossesse**

Le déni de grossesse est "le fait pour une femme enceinte de n'avoir pas conscience de l'être" (Seibert 2013 : 11). Cette expérience m'a été racontée par presque toutes les femmes que j'ai rencontrées pendant mes terrains de recherches<sup>100</sup>. Ce sont en particulier les récits de 2008 qui relatent davantage ce fait car, à cette époque, j'interviewais des femmes avec de jeunes enfants, pour lesquelles l'expérience de la grossesse était encore récente.

### **5.1.1. Déni de grossesse chez les femmes**

Le déni peut être partiel ou total. Dans le premier cas, la femme prend conscience de la grossesse longtemps après la conception, normalement autour du 5ème mois. Ce terme est indiqué par les auteurs (Guernalec 2007 ; Seibert 2013) et confirmé par les données de mon terrain. Le déni total est plus rare et concerne les femmes qui découvrent leur grossesse à l'accouchement. Au cours de mes recherches, je n'ai pas recensé de cas de déni total, bien que

---

<sup>100</sup> Partie I, Ch. 2.1. et 2.2.

certaines femmes aient découvert leurs grossesse au 8ème mois ou que, lors des douleurs du travail, elles n'aient pas compris qu'elles étaient proches d'accoucher.

Le déni de grossesse est un phénomène très peu étudié. Il y a des situations dans lesquelles le corps ne "signale" pas la grossesse. Le manque d'aménorrhée concerne 10 à 15% des cas (Lundquist 2007 ; Seibert 2013). De plus, c'est souvent le ventre de la femme qui garde sa taille habituelle car l'enfant se placerait sur les hanches : « hazzithu/ha alaa jneb » (Rihana).

La petite dimension du ventre est souvent mise à l'avant dans les récits

**Ce n'est pas une chose anormale chez les mères célibataires. Généralement elles n'ont pas un ventre, généralement, 90 % de toutes les mères célibataires n'ont pas de ventre** (Rania)

D'autres signes de la grossesse, tels le gonflement des seins, les nausées ou même les douleurs du travail, peuvent ne pas se manifester (Kaplan 2014).

Parfois les changements corporels sont bien perçus mais la femme les interprète ou leur donne une signification qui n'est pas compatible avec une grossesse. La grossesse peut être confondue avec un kyste ovarien ou un fibrome<sup>101</sup> (Guernalec 2007). Chez les femmes fortes, la grossesse peut passer inaperçue.

Lundquist suggère de remplacer le regard objectif sur les changements physiologiques ou biologiques par une attention à l'expérience subjective, c'est-à-dire à la manière dont les femmes font l'expérience de leur grossesse

*Dans les cas de grossesse refusée, les femmes ont tendance à subir les processus physiologiques de base de la grossesse, bien qu'elles les vivent subjectivement d'une manière radicalement différente de celle des femmes avec des grossesses choisies<sup>102</sup> (Lundquist 2007 : 147).*

Les modalités de cette grossesse acquièrent du sens en relation avec le vécu de la femme<sup>103</sup>. C'est l'explication de Rihab

**Quand j'ai cherché un petit peu sur internet et tout ça j'ai trouvé une explication. Ils disent que je n'ai pas vraiment vécu ma grossesse dans ma tête, ce qui fait que moi à ce moment-là j'ai refusé la grossesse et ce qui fait que le corps aussi, il l'a refusée. Et en fait Yassine le pauvre il était trop pressé dans mon ventre, les pieds et tout ça, il avait une petite déformation dans les pieds tellement il était pressé dans le ventre, dans mon ventre**

---

<sup>101</sup> Dans les récits que j'ai recueillis, la mention du fibrome ou du kyste est parfois utilisée non pas par la femme mais par le médecin pour l'aider à "couvrir" sa grossesse, par exemple, auprès de l'employeur. Certaines femmes préfèrent dire qu'elles ont été opérées pour enlever un kyste plutôt que de dire qu'elles ont avorté suite à une première grossesse hors mariage.

<sup>102</sup> "In cases of rejected pregnancy, women tend to undergo the basic physiological processes of pregnancy, though they subjectively experience them in a radically different way from women with chosen pregnancies "

<sup>103</sup> La grossesse à risque de déni serait liée à un problème personnel, comme dans les cas suivants : grossesse causée par la violence ; désir de vivre une grossesse non médicalisée ; deux grossesses trop rapprochées ; "bébé de la honte" (grossesse fruit d'une liaison extraconjugale) ; poids de la famille qui s'oppose à la grossesse (Guernalec 2007). Voir aussi Partie I, Ch. 2.1.2.

D'autres prétendent que le déni est un moyen de surmonter "une période effroyable de doute et d'incertitude" (Seibert 2013 : 85) où la personne doit gérer seule le fait accompli de la grossesse. Toutefois, d'après les données de ma recherche cette explication est partielle : d'une part, la plupart des femmes n'auraient pas hésité à avorter si elles avaient découvert leur grossesse à temps ; d'autre part, se savoir enceinte au 5ème mois ou plus n'a pas atténué leurs angoisses et leurs soucis<sup>104</sup>.

Tous les auteurs conviennent que le déni de grossesse ne découle pas d'un problème psychiatrique. Il touche des femmes appartenant à tous les milieux sociaux quel que soit leur niveau d'éducation ou leur situation économique. Les campagnardes décrites par Schulte dans la Bavière du XIXème siècle ont agi dans des circonstances proches de celles de certaines femmes tunisiennes : elles déniaient une grossesse qui aurait été très problématique vis-à-vis de leurs employeurs et que, de toute façon, le géniteur de l'enfant aurait facilement nié (Schulte 1984).

Plusieurs éléments peuvent être mis à l'avant pour expliquer la découverte ou la perception tardive de la grossesse. Il existe des causes objectives car les signes qui accompagnent normalement la grossesse ne se manifestent pas (aménorrhée, sensibilité aux odeurs, envies, gonflement des seins, augmentation du ventre). Il y a des facteurs subjectifs tels que la méconnaissance chez les femmes de leurs corps et des procès physiologiques liés à la conception de l'enfant. Il y a le désir de retarder la prise en compte de la grossesse car on craint d'avoir à faire à la police ou parce qu'on espère épouser le père de l'enfant. Les facteurs psychologiques et émotifs liés à la situation spécifique de chaque femme doivent également être pris en compte. L'élément déterminant dans le cas tunisien est celui du contexte lequel rend la grossesse hors mariage difficile à assumer car ses conséquences sont destinées à bouleverser le quotidien de la femme enceinte de façon dramatique. Pour beaucoup de femmes cette grossesse relève de *l'impensable*. L'expérience subjective invoquée pour expliquer le déni serait alors non seulement individuelle mais aussi celle de chaque femme à l'intérieur d'un certain contexte social où l'enfant doit avoir un père, soit-il l'époux de la mère ou l'auteur d'une reconnaissance de paternité. Là où la maternité est envisagée exclusivement dans le mariage (Hertog 2009), les signes de la grossesse ne peuvent pas exister chez la femme qui n'est pas mariée. En effet, il semble que le déni de grossesse peut être aussi vu comme une pratique que l'on retrouve dans toutes les sociétés en présence de certains pré-supposés, notamment en ce qui concerne les relations de genre et la prérogative univoque appartenant à l'homme d'accepter ou de rejeter l'enfant. Le déni de grossesse serait donc cohérent avec ces dynamiques. Toutefois, il y a un deuxième aspect qui doit être exploré. En effet, le déni de grossesse laisserait la liberté aux femmes de "gérer" des grossesses socialement hors-norme de façon auto-nome, c'est-à-dire de fabriquer et d'imposer elles-mêmes leur règle du jeu. Cela semble ressortir des cas dits de "déni contagieux".

---

<sup>104</sup> Voir Ch. 9



### 5.1.2. Dénis de grossesse chez l'entourage

Le déni de la grossesse atteint aussi l'entourage de la femme. Il s'agit d'un phénomène bien documenté, qui est défini "dénis contagieux" pour désigner le fait que lorsqu'une femme dénie sa grossesse, souvent aussi sa famille, ses amis et son partenaire l'ignorent (Seibert 2013 : 85). Ce type de déni se prolonge souvent même lorsque la femme enceinte s'est rendu compte de son état.

Les premiers à être touchés par le déni sont les proches, c'est-à-dire ceux qui habitent avec la femme dans la même maison : sa mère, son père, ses frères et sœurs. Parfois ce déni est partiel et concerne les premiers mois de la grossesse. Toutefois, d'après les récits, le déni arrive couramment jusqu'au 8ème mois et même jusqu'à l'accouchement. De nombreuses femmes sont arrivées au terme de leur grossesse sans que personne dans leur famille n'ait rien remarqué. Elles expliquent cela par le fait de porter des vêtements larges et par la petite dimension de leur ventre.

**[Je suis restée dans] la maison de papa. Ah, à la maison jusqu'à...jusqu'à ce que j'accouche ils ne se sont pas aperçus [...] je n'avais pas de ventre, le jour que j'ai accouché ils ont su (Jihane)**

**Au 8ème mois de grossesse, je suis rentrée à la maison. Je suis maigre, on n'a pas remarqué que j'étais enceinte. Je leur ai dit que je ferais un stage dans un laboratoire pendant l'été, j'avais demandé à quelqu'un d'appeler pour dire « Oui, c'est bon pour le stage, le mois d'août ». Donc je suis retournée à Tunis (Alima)**

Alima vient d'une famille du Sud de la Tunisie. Son père et ses frères – comme elle – sont très proches du syndicat. Ses frères ont fait des études universitaires, dont deux au niveau Master. L'un d'eux a présenté un mémoire de fin d'études sur les mères célibataires. Ni eux ni sa mère ou sa sœur, qui travaille dans l'administration, ne se sont aperçus qu'elle était enceinte.

Hajer a quitté sa maison en Algérie au 8ème mois de grossesse, avec l'aide de sa mère et de sa sœur ; ni son père ni ses frères n'avaient remarqué qu'elle était enceinte.

La même situation se retrouve sur les lieux de travail. Dans les maisons où les femmes travaillent comme "bonnes couchantes" la grossesse n'est pas remarquée. Parfois, devant le doute de l'employeur sur la dimension du ventre, il suffit de nier, comme l'a fait Elyssa

**Elle [chez qui elle faisait le ménage] ne s'est pas rendu compte ; je portais toujours un tablier large, des vêtements larges. Les gens ne se rendaient pas compte. J'ai passé un mois à Nabeul, puis je suis revenue à Tunis. Je suis allée dans le même bureau [de l'emploi], pour chercher un autre travail. J'ai trouvé du travail chez une pharmacienne, à Soukra<sup>105</sup>. C'était une dame enceinte, j'ai travaillé comme femme de ménage, 150 Dt. Elle était une "belle femme". Chaque fois elle me regardait [et disait] « c'est quoi ça ? », moi « rien ». En fait, ce n'était pas elle, c'était sa mère. Je travaille, je dors dans le salon, je sors tôt le matin.**

---

<sup>105</sup> Quartier résidentiel à Tunis. Nabeul est une ville dans le Cap Bon.

Par ailleurs, Elyssa reconnaît que la période de la grossesse a été très difficile car elle devait la cacher continuellement.

**Pour ce qui me concerne, zéro souvenir Pourquoi ? Je me fatiguais, je me fatiguais beaucoup (taabt, taabt barsha). C'était très difficile, parce que je cachais la grossesse, ça c'est très difficile. J'ai passé neuf mois sans voir le médecin, pas de vaccin, pas de contrôle, pas d'écho. La mère de la dame me gênait (qallaqetny) parce qu'elle me disait « tu as quelque chose, *mush normal* » je disais « je n'ai rien ».**

Mais la situation la plus particulière est celle de Rania. Elle était arrivée à Tunis au 6ème mois de grossesse et grâce à l'aide de l'association Mad.Ba avait vite intégré un nouveau lycée à Tunis pour pouvoir terminer son année et obtenir son bac.

**Tout le monde me posait des questions « pourquoi tu as changé de lycée au dernier trimestre ? ». Je dis que j'ai changé de maison, une autre fois j'ai dit [que] j'étais malade, j'avais besoin [d'acheter] des médicaments à Tunis ici je trouve des ... mais généralement à cette période-là tous les élèves sont pris par le concours, on n'est pas vraiment proches entre nous alors ça passe, ça passe, ça va. Ils ne t'ont pas demandé beaucoup de choses. Oui, oui ils ne m'ont pas demandé, pas posé de questions ou...moi je suis parmi les meilleures élèves, une nouvelle élève mais une des meilleures...de toute façon c'est pas facile. Je me suis imposée (faradht ruhy) en fait, je me suis accrochée, je suis la première élève dans les deux classes de lettres, c'est pas facile**

Non seulement aucun de ses camarades ne se rend compte qu'elle est enceinte, mais elle passe les épreuves de sport du bac sans que le jury ne s'aperçoive de son état. Elle effectue les exercices demandés, habillée en tenue de gym (caleçons élastiques, body et jupe courte), sans que personne ne remarque son ventre au 8ème mois de grossesse.

La plupart des auteurs qui ont traité du déni de grossesse l'ont mis en relation avec un autre phénomène : l'infanticide après la naissance de l'enfant. Ce thème si délicat a été abordé, en particulier pour l'Europe, par les historiens. Les lois sur l'infanticide au cours des siècles XVII-XIXème, ont été définies "indulgentes" (*lenient*) (Lundquist 2007 : 143). Dans son étude sur la Bavière du XIXème siècle, Schulte affirme que : *selon les statistiques criminelles, l'infanticide était une expérience presque quotidienne dans les zones rurales*<sup>106</sup> (Schulte 1984 : 91). Dans l'Angleterre du XIXème siècle l'infanticide était plutôt commun (*fairly common*) (Hager 2008 : 177 ; Fink 2000). En Angleterre comme en France l'infanticide dans la première année de l'enfant était rarement poursuivi (Tinková 2005 ; van Poppel 2000 ; pour l'Irlande Brennan 2018). D'ailleurs en France "jusqu'en 1994 l'infanticide était reconnu comme un crime particulier (le meurtre d'un nouveau-né) et faisait l'objet d'une pénalisation spécifique, accompagnée de circonstances atténuantes pour la mère. Ce n'est que depuis 1994 qu'il est assimilé au meurtre sur mineur de quinze ans" (Seibert 2013 : 38).

Les historiens ont souligné que le manque de poursuite judiciaire envers les femmes était déterminé par une volonté spécifique des institutions judiciaires et médicales de ne pas trop

---

<sup>106</sup> "according to criminal statistics, infanticide was an almost everyday experience in county areas"

enquêter sur ces cas : on considérait qu'une femme – spécialement si elle était seule et démunie – pouvait être dans un état de détresse émotionnelle et psychologique tel qu'elle était poussée à l'infanticide. Et cela à l'accouchement et pendant toute la première année de l'enfant. D'ailleurs les cas d'infanticide concernaient rarement les milieux bourgeois (Schulte 1984). Des résultats analogues ont été trouvés par Nancy Scheper-Hugues dans une toute autre époque (les années 60 du XXème siècle) et dans une zone géographique très différente (le Nord du Brésil). En effet, bien qu'elle ne concerne pas des cas d'infanticide, l'étude de Scheper-Hugues démontre que le décès d'enfants en très bas âge et en grand nombre dans les villages les plus pauvres de la région était accepté sans questionnements par les représentants de l'Etat, de l'Eglise et de la médecine (Scheper-Hugues 1992).

A analyser la littérature dans ce domaine on s'aperçoit de deux éléments : 1) le déni de grossesse est lié dans son occurrence à l'infanticide ; 2) la société était en général indulgente envers les femmes dans les cas d'infanticide.

Si l'on se penche sur les récits des femmes, l'on s'aperçoit que le déni de la grossesse par la famille et l'entourage de la femme est très fréquent. Par exemple, Fatina m'explique que, à la clinique (!) où elle avait travaillé jusqu'au 8ème mois de grossesse, personne n'avait remarqué qu'elle était enceinte.

**Mes vêtements, la tenue, la casaque, comme ça, un peu large, ils ne se sont pas rendu compte et moi je travaillais tous les deux jours, manaya, comme journalière (nhar bi nhar), de 7 heures à 7 heures, et le lendemain à la maison. Ils ne s'en sont pas rendu compte, quand j'ai atteint le 8ème mois, là oui, je suis restée (qaadt) à la maison**

A cette époque – et encore pendant les années qui suivirent – Fatina habitait avec un couple plutôt âgé et leur fille. Même ceux avec qui elle vivait ne s'étaient pas rendu compte de sa grossesse

**Ils n'ont rien dit, Madame, la femme au début ne s'est pas rendu compte, puisque je payais le loyer. Je suis allée accoucher, je suis rentrée à la maison, et je lui ai dit, elle ne s'était pas rendu compte de rien**

« Puisqu'elle payait le loyer... » fait que le déni était compréhensible. Toutefois, cette affirmation ne porte pas un jugement de valeur négatif, qui serait basée sur le simple opportunisme : Fatina a continué à vivre avec ce couple et leur fille et elle est restée très liée à eux, huit ans après la naissance de son enfant. Ils vivent dans le même quartier de Tunis. Elle explique qu'elle a toujours été acceptée par ce couple car dans la famille du mari il y avait eu un cas semblable de maternité célibataire.

Il semble plutôt que ne pas s'apercevoir de la grossesse – en particulier pour les hommes de la famille : père et frère – est une manière de laisser aux femmes enceintes la liberté implicite de décider de l'abandon ou de la mort de l'enfant. En d'autres termes, l'enfant n'existe véritablement que si la femme, après la naissance, décide de le garder. Dans ce cas – et seulement dans ce cas – l'enfant est reconnu et constitue éventuellement un problème pour la famille.

La relation entre déni de grossesse et infanticide telle que décrit par les historiens amène à conclure que le “déni contagieux” est un moyen de permettre que les infanticides se produisent. Lorsque Rihab, qui a accouché seule à la maison, le raconte à des amis, ceux-ci lui demandent pour quelle raison elle « n’a pas mis l’enfant dans un sac noir ». En l’absence de statistiques ou de données sur la découverte de corps de nouveau-nés en Tunisie, cela reste une hypothèse. Toutefois, sur la base des éléments précédemment mentionnés, il faut imaginer que les infanticides à l’accouchement sont nombreux dans les cas de maternités célibataires<sup>107</sup>. De plus, d’après les membres des associations, les infanticides ont augmenté énormément après la Révolution. Les enfants de Miriam jouaient au ballon, le ballon a frappé un sac sur un arbre, le sac est tombé, il y avait un bébé mort à l’intérieur. Même une amie gynécologue confirme qu’il y a plusieurs cas d’enfants retrouvés dans les sacs de poubelle.

Le “déni contagieux” donnerait donc aux femmes un espace d’*auto-nomie*, qui pourrait être considéré comme un *semi-autonomous social field*, d’après la définition de S. Falk Moore (Falk-Moore 1983). Dans cet espace, la maternité est une question réservée seulement aux femmes. Il leur revient donc de décider si elles vont donner ou non naissance à l’enfant (à travers l’abandon ou l’infanticide), c’est-à-dire l’engendrer ou pas. Cette autonomie décisionnelle des femmes est une exception déterminée par le fait que leur maternité se situe à la marge du champ social et à la périphérie de la pratique majoritaire et “régulière” du mariage. Cette zone d’exception, qui fait pourtant partie de l’espace public et politique, est caractérisée par des relations de genre opposées à celles qu’on trouve dans le champ général. En effet, le pouvoir de décider est laissé aux femmes, sans interférences de leurs proches ou du géniteur de l’enfant. Cependant ce champ n’est que partiellement autonome car les femmes ont la liberté de gérer la question de l’enfant pourvu que le système de relations plus général ne soit pas perturbé. Si on les encourage implicitement à “se débarrasser de l’enfant”, c’est pour que l’apparition de celui-ci ne bouleverse pas les *patterns* réguliers d’enfantement dans le mariage admis dans le champ social. Dans cet espace *semi-autonomous* les sentiments pour l’enfant à la naissance jouent un grand rôle dans le choix de la mère.

## 5.2. Avortement

En général l’avortement en hôpital public n’est pas possible parce que la grossesse a été découverte trop tard. Plusieurs femmes cherchent alors à avorter dans une clinique ou chez un médecin privé. Si elles n’y parviennent pas, elles accouchent de l’enfant en décidant de l’abandonner à la naissance.

Une minorité de femmes choisissent de poursuivre leur grossesse dès la découverte de celle-ci, sans chercher à avorter ou après avoir été informées que l’avortement légal n’était plus possible. Ce choix est souvent déterminé par des raisons affectives, par lesquelles l’enfant

---

<sup>107</sup> “Rejetées parce qu’elles ont dérogé aux règles” *La Presse de Tunisie*, 31 mai 2017; “Tunisie-Tataouine. Découverte d’un nouveau-né, encore vivant, jeté dans une benne à ordures”, *TN-Tunisie Numérique*, 8 septembre 2018 ([www.tunisienumerique.com](http://www.tunisienumerique.com)).

dans le ventre est immédiatement investi et singularisé comme objet d'amour. La femme se projette alors comme mère dès le début de sa grossesse.

### **Je voulais mon enfant avant qu'il vienne (Wissal)**

Au début de leur relation, sept ans auparavant, Emel et son copain avaient parlé de la possibilité d'avoir un enfant. Puis, comme elle n'était pas tombée enceinte, ils n'y avaient plus pensé. Lorsque par la suite elle s'était rendu compte de sa grossesse, elle avait exclu immédiatement l'hypothèse de l'avortement car elle désirait cet enfant. Son premier enfant, né dans un mariage terminé en divorce, avait été élevé chez et par sa grand-mère. C'est pour cette raison qu'Emel avait l'impression de ne pas avoir vécu vraiment sa première maternité. Enceinte de sa fille, elle a voulu l'enfant et elle a voulu être mère

**Ma mère voulait que je l'enlève, je ne voulais pas l'enlever pourquoi pas ? (elle sourit, moi je souris) je ne sais pas, peut-être...parce que moi je voulais une fille, parce que moi le fils que j'ai eu, je l'ai eu quand j'étais jeune, c'est ma mère qui l'a élevé, je suis pas attachée à lui (ma hassitsh bihi), je voulais avoir un enfant**

En outre, Emel désirait avoir une fille. Le père de l'enfant lui avait demandé d'avorter, mais elle avait refusé car elle sentait que son enfant était une fille.

**Moi j'avais l'espoir de porter une fille, je ne voulais pas de garçons. Je ne savais pas si c'était une fille ou un garçon [car] je n'avais pas fait d'écho. On était d'accord, je lui ai dit que j'étais enceinte il m'a dit « va l'enlever » je lui ai dit « je veux le garder », il m'a dit « si c'est un garçon, je te l'arrache (ken je awled, rany besh nfukkhu) ». Je lui ai dit « s'il est un garçon, je te le donne, je le donne à ta mère pour qu'elle l'élève, si c'est une fille elle reste avec moi », il m'a dit « behi ok », on s'est mis d'accord comme ça [...] C'est une fille qui est arrivée, j'ai eu une fille ! Le sentiment, moi j'avais [mon] sentiment, je sentais que je portais une fille ...**

Une autre femme, Ghalia, raconte avoir voulu l'enfant « coûte ce qui coûte ». Elle avait perdu sa mère dans son enfance et depuis elle avait vécu avec son père, ses deux frères et sa grand-mère paternelle. A 27 ans, lorsqu'elle est tombée enceinte, elle n'a pas hésité à poursuivre sa grossesse

### **Ma fille est le substitut de ma mère ou de la sœur que je n'ai jamais eues**

Ghalia est analphabète. Depuis qu'elle était enfant elle a travaillé comme femme de ménage dans les maisons. Lorsqu'elle a découvert sa grossesse, elle pensait qu'elle était la seule femme à être enceinte sans être mariée dans tout le Pays. Elle s'est alors échappée du Nord-Ouest pour venir accoucher à Tunis. Elle était déterminée à donner à son enfant tout l'amour qu'elle n'avait pas reçu car sa fille ne devait pas vivre la même expérience qu'elle. Elle a donné à sa fille le prénom de sa mère.

Le rejet de l'avortement peut découler aussi de dynamiques internes à la relation entre la femme et le géniteur de l'enfant. Au début de leur relation, Feriel ne savait pas que l'homme était marié. Par la suite, elle avait accepté la situation car il vivait séparé de sa femme.

Toutefois, à la découverte de la grossesse, non seulement il lui avait demandé d'avorter mais elle avait découvert qu'en outre il avait des relations avec d'autres femmes. Ce brusque changement d'attitude chez le géniteur avait déclenché chez Feriel le refus de se voir imposer un avortement

**Mon problème a commencé comment ? J'ai insisté pour garder [l'enfant], pour ne pas avorter quand j'ai vu qu'il est avec quelqu'un d'autre [...]. Je suis passée pour le voir, j'ai trouvé cette fille, il m'a fait sortir de la maison, il m'a dit tu..., il a fait beaucoup d'histoires : « pourquoi tu viens ici ? » comme s'il n'y avait rien entre moi et lui, devant cette fille là. Et pourquoi tu as décidé de ne pas avorter à ce moment-là ? Pour moi [car] je ne suis pas un jouet dans ses mains, il a commencé [la relation] et après il a arrêté, il a quelqu'un d'autre, il a changé...c'est pas à lui le choix, moi j'avais décidé de rester dans sa vie, toute sa vie, c'est pas ... moi voilà ... ah tu veux me...c'est toi qui...tu m'as fait rentrer dans ta vie, tu es amoureux, tu es content et tout d'un coup, tu arrêtes tout ? mm mm C'est pas à lui de choisir. Et c'est tout (akkahaw), alors c'est à ce moment-là que j'ai décidé de garder l'enfant ...**

Dans la langue arabe, il n'y a pas un seul terme pour indiquer l'avortement. A vrai dire, il n'y a pas de terme spécifique dans le langage quotidien en arabe tunisien pour désigner l'interruption médicale ou provoquée de la grossesse. Les verbes utilisés appartiennent à trois champs sémantiques différents, dont le dernier est le plus fort. On utilise les verbes *faq* ou *nahy* pour signifier "enlever" ou le verbe *tāh*, qui signifie "faire tomber [l'enfant]". Ce dernier évoque le résultat physiologique de l'avortement. En troisième lieu, il y a les verbes *tāsh* (ou *tayyash*) ou *lwh* : jeter. Ces verbes ne portent pas de connotation morale par rapport à l'avortement. Il s'agit plutôt de décrire l'état d'âme de la personne qui les utilise. Ainsi, c'est le géniteur qui ne veut pas assumer la grossesse et qui demande alors de « jeter » l'enfant ou c'est une mère qui, plusieurs années après la naissance de son enfant, éloigne définitivement par son langage tout refus de la grossesse hors mariage en signalant qu'elle « n'a pas jeté » l'enfant.

Les femmes qui m'ont parlé en français – comme Feriel – utilisent les termes *avortement* et *avorter* mais aussi *enlever* [l'enfant].

### **5.2.1. L'avortement médical légal**

La découverte tardive de la grossesse est la raison pour laquelle l'avortement est impossible. « Si j'avais su [que j'étais enceinte], je l'aurais fait » est une affirmation qui revient dans la bouche de presque toutes les femmes.

Parfois, la décision de ne pas avorter est causée par des raisons médicales liées à l'état de santé de la femme mais celles-ci ne sont jamais les seuls facteurs qui ont déterminé le choix. Lorsque la femme est très jeune, est asthmatique, que le fœtus est particulièrement gros ou pour toutes autres raisons le médecin peut demander de signer une dispense de responsabilité contre tout risque médical lié à l'avortement. A ce moment la femme, craignant pour sa santé, peut décider de continuer la grossesse et d'abandonner l'enfant après l'accouchement.

Toutefois, le médecin intervient parfois avec des médicaments pour “faire revenir les règles”. A partir de ce point de vue, il ne s’agit pas d’interrompre la grossesse mais plutôt de rétablir la fonction biologique des menstruations. Cette approche permet à la femme qui craint *officieusement* d’être enceinte “d’agir « officiellement », par rapport à elle-même et sans jamais rendre publique cette tension, comme si l’arrêt de ses règles avait une cause pathologique contre laquelle il convenait de lutter en prenant les remèdes appropriés” (Boltanski 2000 : 103).

La religion ne semble pas intervenir dans le choix de l’avortement. Lorsqu’une femme affirme que l’avortement est *harām*, elle le fait en général *a posteriori*, c’est-à-dire après avoir eu l’enfant et tout en reconnaissant qu’à l’époque de la grossesse, elle avait quand-même essayé de mettre fin à sa grossesse par tous les moyens: avortement légal, avortement clandestin et autres méthodes abortives. Une exception est représentée par la prise de parole d’un frère qui “prie (*yšally*)”. Il s’agit typiquement de jeunes hommes affiliés ou proches des courants salafistes. Ceux-ci prêchent contre l’avortement, ce qui amène à un renversement complet de la perspective traditionnelle : la femme est encouragée à poursuivre sa grossesse et à ne pas abandonner l’enfant après l’accouchement.

L’avortement peut également être rendu impossible pour des raisons bureaucratiques, soit qu’on demande à la femme de produire certains documents soit qu’elle n’ait pas de pièce d’identité. Ainsi la sage-femme de l’hôpital Charles Nicolle à Tunis a dit à Maha que pour pouvoir avorter elle aurait dû signer une dispense de responsabilité et la faire légaliser auprès de la municipalité (*baladia*). Maha avait déchiré le formulaire que la sage-femme lui avait donné, parce que sa famille « est difficile » et qu’elle ne voulait pas qu’ils sachent qu’elle était enceinte. En effet, elle craignait qu’à partir de la *baladia* se répandent des rumeurs sur elle. Le comportement de la sage-femme a été complètement illégal car en Tunisie, l’avortement est gratuit et couvert par le secret médical. D’ailleurs, Maha n’a même pas pu parler avec un médecin et son seul interlocuteur a été cette sage-femme. Sa situation fait probablement partie des dérives qui ont eu lieu durant les années qui ont suivi la Révolution (Maha était enceinte en 2012) quand des membres du parti Nahdha avaient essayé de remettre en question certains droits des femmes, notamment le droit à l’avortement. Dans les services publics, des fonctionnaires avaient alors cru bon d’entraver certaines pratiques médicales, tel l’avortement, en demandant, par exemple, des formalités administratives qui ne sont pas prévues par la réglementation.

D’autre part, sans document d’identité, les services de santé ne peuvent pas procéder à un avortement. C’est la situation dans laquelle s’est trouvée Zaineb. N’ayant pas de carte d’identité, elle était sous la tutelle de sa mère. Le médecin s’était alors adressé à celle-ci pour avoir l’autorisation d’accomplir l’interruption de grossesse mais la mère de Zaineb avait refusé.

Les relations à l’intérieur de la famille sont en effet un autre obstacle à l’avortement. Alors que l’avortement pourrait être obtenu facilement et anonymement dans un centre de planning familial, certaines femmes font l’erreur d’impliquer des membres de la famille. Marwa, par exemple, habitait avec sa tante (maternelle) et le mari de celle-ci quand elle a découvert sa

grossesse. Au début, aucun problème ne semblait empêcher l'avortement. Toutefois, le médecin – encore une fois – avait demandé à Marwa de signer une dispense de responsabilité puisqu'elle était asthmatique. A ce moment, le mari de sa tante avait déclaré qu'il n'assumerait pas cette responsabilité sans que les parents de Marwa en soient informés

**C'est lui qui a informé les miens et ils sont venus et tous ils m'ont frappée (kullhum dharbuny) « qui c'est et qu'est ce qui s'est passé ?» Moi je voulais..., je ne pouvais même pas pleurer, j'étais silencieuse comme ça [...] dans ma tête l'histoire [concernait] moi et ma tante et son mari et c'est tout, donc, après wallah ils ne m'ont plus parlé, comme ça, ma tante m'a frappée, son mari il ne m'a plus parlé à sa maison, il a dit « je ne veux plus l'avoir à la maison »**

Non seulement Marwa n'a pas pu obtenir d'avorter, mais elle a été chassée de la maison de sa tante. Plus tard, sa tante et son mari l'ont tout de même soutenue dans ses démarches auprès de la police pour retrouver le père de l'enfant.

De tous ces récits il ressort très clairement que les obstacles à l'avortement sont de nature pratique, et non pas morale ou religieuse. La plupart des femmes ne peuvent pas avorter car elles se rendent compte de leur grossesse trop tard. Pour certaines, les empêchements sont de nature bureaucratique, d'autant plus que, après la Révolution, le personnel des hôpitaux et de l'administration a parfois agi de son propre chef en exigeant que les patientes satisfassent des conditions qui *de facto* rendaient l'avortement difficile à réaliser. La pratique médicale de l'interruption de grossesse est entrée dans les mœurs de la société tunisienne, à partir de l'époque de Bourguiba. Il faut rappeler le caractère laïc de la Tunisie avant la Révolution<sup>108</sup>. L'avortement semble faire partie de ces acquis que, même les pressions des extrémistes religieux dans la période 2011-2013, ne sont pas parvenus à remettre en question, du moins formellement.

### **5.2.2. L'avortement médical illégal**

Par avortement médical illégal j'entends celui qui est pratiqué par les médecins dans leur cabinet privé et dans les cliniques<sup>109</sup> au-delà des délais de grossesse prévus par la loi. Dans ces structures, il est payant. Les frais varient selon les années, le quartier de la ville et la qualité du service : 600 Dt en 2000 (Miriam), 1200 Dt en 2003 (Elyssa), 1700 Dt dans une clinique très huppée en 2007 (Sarrah)<sup>110</sup>, 400 Dt en 2007 (Maissa), 800/900 Dt en 2008 (Medina), 700/800 Dt en 2009 (Fatina), 1500 Dt en 2012 (Sabrine), 350 Dt en 2014 dans un quartier très populaire (Khadija), 800 Dt en 2014 (Rihab). A part Elyssa qui se réfère à une clinique dans une ville du Nord-Ouest, dans tous les autres cas il s'agit de prix pratiqués à Tunis. Rania, qui habitait dans le Sud, était montée à Tunis pour obtenir un avortement illégal car dans sa ville ce n'était pas possible. En effet, il semble que l'avortement au-delà des délais

---

<sup>108</sup> Voir Introduction. Il faut rappeler que beaucoup de Pays musulmans interdisent l'avortement alors que l'avortement n'est pas interdit d'après les juristes classiques musulmans dans les trois premiers mois de la grossesse (Giladi 1992 ; Musallam 1983).

<sup>109</sup> Les cliniques privées sont formellement tenues à respecter les délais de la loi mais dans la pratique certaines les dépassent.

<sup>110</sup> Dans ce cas, le coût couvrait aussi le suivi d'un psychologue.



permis par la loi (et jusqu'au 7ème mois de grossesse) est tacitement accepté à Tunis. Il constitue une alternative à l'avortement légal, pourvu que la femme puisse payer<sup>111</sup>. Cependant, le coût de la prestation est un obstacle. Pour beaucoup de femmes il est trop élevé et elles n'arrivent pas à trouver l'argent nécessaire.

Si la famille ou le géniteur de l'enfant ne peuvent pas couvrir le coût, trouver des alternatives est difficile. Une association tunisienne, bien connue au niveau national parce qu'elle concède des microcrédits aux femmes qui souhaitent entreprendre un projet, avait consenti à Médina un crédit de 400 Dt pour son avortement, c'est-à-dire la moitié de la somme dont elle avait besoin. Puisque ses sœurs n'avaient pas assez d'argent pour couvrir le reste, finalement elle n'avait pas pu avorter.

**Après j'ai senti (hassit) que mon ventre grossissait de plus en plus et tout ça. Je suis allée voir un médecin qui m'a dit « tu es enceinte (hbelt) ». Mmm. Je suis devenue folle. Mmm J'ai voulu emprunter (netde'yen flous), trouver de l'argent, je voulais l'enlever Mmm Jusqu'au 7ème mois, je voulais aller dans une clinique [c'est] normal, ils peuvent l'enlever mais j'ai pas pu réunir beaucoup d'argent, au moment où j'ai pris la décision, j'ai demandé à [ONG], des micro-crédits mmm 400 Dt, mais le médecin m'a demandé 800 ou 900, je crois 900 Dt pour enlever le bébé mmm Pour que, c'est-à-dire, ils le prennent mais j'ai demandé, j'ai demandé à quelqu'un, à une amie de me prêter de l'argent, j'y suis pas arrivée, je n'ai pas trouvé l'argent, et celle-là ... tu peux rien changer parce que le fille avait grandi dans mon ventre**

Des récits ressort le sentiment de frustration et de désespoir devant cette ultime possibilité qui s'envole. A ce moment, les femmes ont le sentiment que toutes les portes se ferment devant elles

**Quand je suis allée consulter le médecin après quatre mois, le docteur m'a dit d'aller voir à Tunis pour le curetage car j'avais déjà dépassé les quatre mois. A Tunis le docteur m'a dit « Ramène-moi 1200 Dt, je te fais le curetage et tu restes vierge, kif kif [pareil qu'avant] ». Il m'aurait fait une césarienne pour me laisser vierge. Je n'avais pas d'argent, je suis sortie et j'ai pleuré. Le docteur m'a dit « va à l'hôpital public à Tunis, à Ben Arous, peut-être qu'ils vont te faire l'opération ». A Ben Arous ils ont dit « non, c'est interdit » (Elyssa)**

Lorsque le coût de l'avortement est trop élevé et/ou que l'on ne trouve pas l'argent nécessaire pour l'interruption de grossesse, il est possible de mener à terme la grossesse puis d'abandonner l'enfant. D'ailleurs, c'est la solution que suggèrent les médecins dans les hôpitaux publics quand la femme ne peut pas se permettre le prix d'un avortement payant. Sarrah n'a pas voulu dépenser une somme aussi importante (1700 Dt) pour l'avortement, d'autant plus qu'elle a eu peur de l'opération. Elle avait donc décidé d'avoir l'enfant et puis de le donner.

---

<sup>111</sup> En étant si répandu et d'accès si facile, je préfère parler de "avortement illégal" plutôt que de "avortement clandestin".

D'autres n'avaient tout simplement pas rassemblé assez d'argent. Pour cela, elles avaient décidé de laisser l'enfant à l'INPE ou à l'hôpital

**Je suis allée chez le médecin pour enlever l'enfant. A l'époque, ça faisait 700 ou 800 Dt, moi à l'époque je ne les avais pas, yakhy, j'ai passé une mauvaise période, mauvaise (khaiba), qu'est-ce que je te dis ? [...] Il m'est arrivé des circonstances, je te raconte pas, je n'ai trouvé aucune solution, qu'est-ce que j'allais faire ? Je vais avoir une fille et je ne suis pas mariée, je n'ai pas où habiter, qu'est-ce que je vais faire ? J'ai pensé (khamamt), je me suis dit quand je vais accoucher, je la donnerai, c'est-à-dire, ici (INPE), après que j'ai accouché, je n'ai plus voulu (ma jitsh), j'ai gardé ma fille avec moi (khallet binty aandy) (Fatina)**

Comme dans le cas de l'avortement légal, parfois ce sont aussi les soucis de santé qui poussent la femme à décider de ne pas avorter et, par la suite, d'abandonner l'enfant

### **5.2.3. L'avortement bricolé**

Dès qu'elles découvrent leur grossesse, les femmes essaient de "bricoler" un avortement en avalant des médicaments en grande quantité ou en exerçant des tâches particulièrement lourdes dans leur travail quotidien, comme soulever plusieurs fois dans la journée un homme âgé pour sa toilette et pour le déplacer.

Les médicaments qu'elles utilisent sont ceux qui se trouvent facilement en pharmacie pour soigner des maux communs, tel la migraine, ou des analgésiques.

**Mon enfant quand j'étais enceinte de lui, j'allais au métro, sur un banc, je montais et sautais, montais et sautais, j'ai bu de la javel, j'ai pris des pilules, à la maison je les cassais en cachette dans des verres d'eau, j'ai pris de l'A\*\*\*, une tablette entière Qui t'a donné les pilules ? Moi je les ai achetées et je les ai prises. Où ? A la pharmacie ? Hey ...Oui mais tu as dit à la pharmacie « ana ... » Non, je ne leur ai pas dit, je leur ai dit « j'ai mal à la tête, donnez-moi un médicament pour la tête ». Mais tu savais que les pilules pour la tête ... je me suis dit « pour qu'il meure », je me suis dit « pour qu'il meure ». Mais qui t'a dit ça ?...wallah toute seule, toute seule moi à l'époque je me suis dit si je prends des médicaments, des pilules le bébé va mourir dans mon ventre, tu comprends ? Quelqu'un t'a dit que ces médicaments... tuent...hey. Mon amie, à l'époque elle travaillait avec moi à l'usine des câbles, mon amie (Badia)**

Les médicaments utilisés habituellement dans les tentatives d'avortement ne sont pas recommandés par les médecins<sup>112</sup>. L'information sur leur efficacité circule entre femmes. Badia, par exemple, a avalé une grande quantité de pillules pour la migraine et du A\*\*\* qui est du simple paracétamol. Elles en arrivent à dépenser des sommes d'argent importantes pour acheter ces médicaments sans obtenir de résultat.

---

112

A Tunis le *dwa arby*, c'est-à-dire les remèdes abortifs traditionnels, sont peu mentionnés. Par contre, Hajer, qui est algérienne, dit que certaines plantes sont utilisées en Algérie, où l'avortement médical est formellement interdit. Lorsqu'elle a découvert sa grossesse, elle s'est adressée à un médecin qui lui a fait une *zourrika*, une injection. Il lui a dit qu'après quinze jours le fœtus serait parti, ce qui n'a pas été le cas. Sa mère lui a reproché de ne pas lui avoir parlé de sa grossesse au début car elle aurait pu l'aider avec des herbes. Celles qui sont utilisées sont l'armoise (*shyh*) et le laurier-rose (*daflā ward*). En Tunisie on utilise aussi la marjolaine.

## 6. Evènements et déplacements pendant la grossesse

Le manque de repères et la vulnérabilité durant la période de la grossesse se manifestent principalement par l'errance à la recherche d'un logement. A l'exception des femmes qui peuvent rester dans la maison familiale, les autres sont condamnées à de nombreux déplacements à la recherche d'un hébergement. Le chapitre qui suit, après avoir traité de la situation générale, se concentre sur les histoires de deux femmes, Badia et Zaineb, qui résument et explicitent cette vulnérabilité spatiale. Les contradictions partielles dans leurs récits révèlent la pudeur, et même la honte, qu'elles éprouvent à raconter les difficultés de ce moment de leur vie, d'autant plus qu'elles doivent composer avec le fait d'avoir été rejetées par leurs familles, ce qui leur fait encore mal alors même que leurs enfants sont déjà presque adolescents.

### 6.1. Logement

Une minorité de femmes a passé sa grossesse dans la maison des parents. Parfois la famille ne s'est pas rendu compte de leur grossesse – et cela jusqu'à l'accouchement. Dans d'autres cas, les proches ont gardé la femme à la maison en s'attendant à qu'elle abandonne l'enfant tout de suite après l'accouchement. Ainsi Sabine est restée enfermée à la maison : elle ne pouvait pas sortir ni parler à personne de peur que l'on ne s'aperçoive de sa grossesse. Elle passait son temps à regarder la télé ; pour dépasser l'ennui elle écrivait et dessinait sur un cahier.

**Je n'avais rien à faire, j'étais à la maison, je ne devais pas sortir, je ne devais pas voir les gens, c'est-à-dire quand j'étais en colère (ky ghusht), je mettais toute ma rage sur le cahier [...] la plupart du temps je dessinais à cause de l'ennui (ntsawar min aqlaq), je commence, je n'ai rien à faire, je prends et je dessine, ou par exemple je restais au lit devant la télé jusqu'à ce que le jour passe et voilà**

Regarder la télé pendant des heures, surtout la nuit, alors qu'on n'arrive pas à dormir à cause de l'insomnie, est un trait commun à plusieurs récits. Même si la famille ne pousse pas à l'abandon, elle demande à la femme enceinte beaucoup de discrétion dans ses sorties, par exemple, de ne plus aller à la plage alors qu'elle en avait l'habitude.

A l'opposé de la maison, il y a la rue. De nombreuses femmes ont vécu à la rue pendant des jours, voire des semaines, une expérience traumatisante qui se répète parfois après l'accouchement. Arrivée à Tunis du Nord-Ouest, Elyssa avait dormi deux jours dans le jardin public à côté de l'hôpital où elle était allée consulter au début de sa grossesse. Puis elle avait trouvé un travail comme domestique dans une ville du Cap Bon ; elle était retournée à Tunis au 9ème mois, et à ce moment elle avait passé presque un mois, jusqu'à son accouchement dans le sous-sol d'un bâtiment en construction. Pour se nourrir elle mangeait des biscuits et elle faisait sa toilette dans un hammam.

**J'étais comme un psychopathe, j'ai fait les choses, mais je ne me souviens de rien. Je prenais soin de moi, je ne sais pas comment j'ai fait, je ne sais pas ce que j'ai fait, j'étais dans la rue, je ne savais pas où aller.**

Elle ne se rappelle pas de grand-chose concernant la période de sa grossesse car elle dit **ce sont des souvenirs mauvais (souvenirs *khaib*)**.

Entre les deux extrêmes, de la maison parentale (*dār*) et de la rue, il y a une pluralité de solutions d'hébergement temporaire avant d'accoucher ou de rentrer finalement au foyer Mad.Ba. Ces hébergements sont souvent précaires et parfois dangereux car ils exposent les femmes au risque d'être exploitées comme prostituées. Ainsi, il est arrivé à certaines que l'amie ou la connaissance qui les avait abritées chez elle, leur a par la suite demandé de gagner de l'argent "en ramenant des hommes à la maison", après quelques mois ou après l'accouchement. Les "maisons de tolérance" sont connues pour accueillir des femmes célibataires enceintes, lesquelles, après avoir quitté ou avoir été rejetée de la maison des parents, ne savent pas où habiter (Naamane Guessous et Guessous 2011).

Incarcérée suite à une bagarre, Firdaws a passé sa grossesse en prison. Celle-ci s'est avérée être un environnement protégé et serein pour cette période.

**Wallahi behy, je ne manquais de rien (nisthaq shay) là-bas tout était fourni pour les enfants. J'étais tranquille pour beaucoup de choses (mertaha fy barsha hajet). Y'a qu'une seule chose qui est mauvaise en prison, la restriction (el *ḥašra*), il n'y a pas de liberté, tu ne peux pas sortir**

Firdaws était incarcérée avec son enfant dans une grande chambre qu'elle partageait avec d'autres femmes et leurs enfants. La routine quotidienne était rythmée par les tâches de soins aux enfants: se lever, doucher l'enfant, l'habiller et lui mettre les couches, prendre ensemble le petit-déjeuner, faire le lit et le ménage de la chambre, faire la vaisselle après les repas de midi et du soir et passer le temps avec d'autres détenues. A dix heures les lumières s'éteignaient.

**Dans une seule chambre là-bas, on se considérait comme une seule famille (nehsbu bi ruhna aaā'yla wahda), tu comprends ? Les problèmes arrivaient, comme dehors, mais quand-même là-bas c'était mieux, tu comprends ?**

Les membres de la famille offrent parfois de l'aide. Une tante ou une sœur peuvent accueillir à la maison leur proche enceinte. Toutefois il s'agit habituellement d'une solution temporaire car très souvent les maris de celles-ci n'acceptent pas la femme enceinte et l'obligent à partir. Une situation particulière est celle vécue par Emel qui a passé sa grossesse dans un village du Cap Bon chez la femme du frère de la femme de son frère. Celle qui l'a accueillie était une italienne qui ne parlait pas l'arabe ; elle vivait seule car son mari était en prison. Emel n'avait pas à cacher sa grossesse car elles vivaient isolées

**[Les voisins] ne savaient pas, ils ne demandaient pas, surtout dans l'endroit où je vivais quand j'étais enceinte, chacun pour soi, ils ne s'intéressaient pas (ma yetlehuš)...parce que la femme était italienne, c'est-à-dire elle ne parlait pas l'arabe, elle ne parlait que**

**l'italien. Ah ! Elle ne parlait pas l'arabe, elle parlait que l'italien, on parlait à personne, on fréquentait personne** Comment vous parliez entre vous ? **Petit à petit [...] je me faisais comprendre petit à petit, vraiment petit à petit, moi je comprends l'italien un petit peu, mais pas beaucoup, et le français un peu, c'est-à-dire on pouvait ... quand elle parlait avec moi, je pouvais répondre mais en arabe, lui expliquer en arabe, quand je pouvais je répondais en italien ...**

Plus souvent, la femme enceinte va habiter dans une chambre qu'un membre de la famille lui a louée. Ces situations mettent au jour la nature contradictoire des sentiments déclenchés par la maternité hors mariage. Louna, par exemple, est très reconnaissante à sa mère de l'avoir soutenue et d'être restée à ses côtés pendant sa grossesse. Cependant, cet attachement de Louna peut paraître surprenant si l'on considère que c'est sa mère que lui a dit de quitter la maison familiale.

**Elle a été beaucoup de mon côté. Elle a pleuré et elle m'a serrée dans les bras. Elle ne m'a pas rejetée mais elle m'a renvoyée parce que pour elle, la seule chose qui comptait, c'est ce que disent les gens**

En d'autres termes, Louna arrive à concilier les contradictions du comportement maternel: elle reconnaît l'amour de sa mère envers elle mais, au même temps, elle est consciente du caractère logique de son attitude, notamment de sa demande qu'elle quitte la maison et qu'elle abandonne l'enfant après l'accouchement (ce qu'elle n'a pas fait). Pour Louna aussi calmer ou détourner les rumeurs des gens était essentiel. Louna ne se sent pas rejetée alors que sa mère lui avait dit « débrouille-toi » car pour les deux femmes la priorité était de ne pas causer de scandale

**Ma mère est la seule qui m'a soutenue « mais [- elle m'a dit -] je t'en supplie, ne fais pas de scandale », elle m'a dit « j'ai confiance en toi, tu es intelligente, tu peux t'en sortir et maintenant tu dois voir où tu peux aller seule : débrouille-toi »**

L'attitude de Louna est plus compréhensible si on considère que c'est sa mère qui a payé le loyer du petit studio qu'elle a habité à Tunis pendant sa grossesse. Elle a beaucoup apprécié le fait que sa mère, bien que malade, se déplaçait souvent à Tunis, de sa ville au Centre-Est du Pays, pour lui rendre visite. D'ailleurs, par la suite, sa mère a regretté de lui avoir demandé d'abandonner l'enfant et lui a demandé pardon. C'est pour cela que Louna répète : « tu n'en trouveras pas comme ma mère ». Dans son histoire, le conflit entre logique et norme sociale vs. sentiment personnel n'est pas resté caché mais, au contraire, a été l'objet de discussion et d'explication entre les deux femmes. Peut-être est-ce pour cela que leur affect n'a pas été affecté. Louna a finalement dépassé ce moment de crise due à la grossesse hors-mariage : elle s'est mariée avec un autre homme, elle a eu deux autres enfants et elle a une vie familiale heureuse.

Louer un studio en ville vise à donner à la femme un "abri" où se cacher jusqu'au moment de la grossesse, loin de sa famille et du regard des gens qui la connaissent. Le fiancé de Sarrah, ne

pouvant pas l'épouser pour des raisons bureaucratiques<sup>113</sup>, avait, lui aussi, choisi cette solution. Après le mariage, ils se sont installés ensemble dans ce même studio.

La pratique de louer un studio seul, loin de la famille, existe chez les hommes mariés, surtout chez ceux qui sont séparés de leurs femmes. Souvent le loyer est partagé avec des copains et le studio sert comme lieu de rencontre et de détente, comme garçonnière. Parfois, lorsque la femme tombe enceinte, la relation avec le géniteur de l'enfant se transforme en cohabitation, ce qui amène de facto à la fondation d'une deuxième famille (Rebhun 1999)<sup>114</sup>. Toutefois, très souvent, à l'annonce de la grossesse, la femme est bannie du studio où elle avait l'habitude de rencontrer le géniteur de l'enfant. Feriel, par contre, a passé une partie de sa grossesse (5ème-7ème mois) chez lui. Cette expérience n'a pas été positive car l'homme avait un comportement méprisant qui la blessait. Au 7ème mois de grossesse, elle avait finalement intégré le foyer Mad.Ba.

Le foyer Mad.Ba<sup>115</sup> a été une ressource indispensable pour beaucoup de femmes. La plupart l'ont intégré à la naissance de l'enfant, sur indication de l'assistante sociale de l'hôpital et seules quelques-unes ont commencé à y habiter dans les derniers mois de leur grossesse. Il s'agit de femmes qui sont arrivées à Tunis du Rif, une fois la grossesse découverte. En effet, jusqu'à l'accouchement, c'est aux femmes de trouver une solution pour leur situation. Ainsi, elles continuent à habiter dans les maisons où elles travaillent presque jusqu'à l'accouchement à moins qu'elles ne soient hébergées à tour de rôle par des copines ou connaissances. Pendant les premiers mois de sa grossesse Marwa a souvent habité dans un foyer pour jeunes travailleuses. Rihab et Alima ont été hébergées pendant quelques semaines par des camarades du parti et du syndicat.

La période de la grossesse est donc caractérisée par une grande mobilité. A l'exception des femmes qui restent en famille, les autres changent souvent de domicile jusqu'au moment de l'accouchement. Pour cela, tout contact est exploité afin de trouver où dormir : chez une amie, un proche ou un foyer. Cette mobilité dans l'espace annonce une précarité et une vulnérabilité qui sont aussi émotionnelles et sociales puisque la grossesse est pour ces femmes un événement traumatique qui bouleverse l'ordre des choses. Tout cela se traduit par la perte des réseaux de soutien habituels : famille, travail, village ou quartier. Dans les termes utilisés par certaines, « le voyage commence ». Pour toutes, il s'agit de s'aventurer dans un territoire où elles manquent de repères et de modèles à suivre : tout ce qui suit jusqu'à l'accouchement et – pour celles qui gardent l'enfant – au-delà, est à négocier et à créer au fur et à mesure que se présenteront, par chance ou par malchance, les événements, les personnes et les informations (Arena 2016).

---

<sup>113</sup> Il avait été enregistré à l'état civil quelques années après sa naissance. De ce fait, au moment de la grossesse il était formellement encore mineur et il ne pouvait pas se marier

<sup>114</sup> Il faut rappeler qu'à la promulgation de la loi 75/98 certaines femmes craignaient que la loi n'introduise indirectement une nouvelle fois dans le système tunisien la polygamie car les enfants nés de relations adultérines ont droit au *laqab* paternel.

<sup>115</sup> Voir Introduction et Partie III, Ch. 4.5.

## 6.2. Badia et Zaineb

Les récits qui suivent contiennent plusieurs des éléments déjà mentionnés concernant la mobilité durant la période de la grossesse. Par rapport aux précédentes, ces narrations se composent de deux versions, la première collectée en 2008 (Zaineb) ou 2013 (Badia) et une deuxième en 2015. À part les concordances, il est possible de constater entre les deux une modification partielle des faits racontés. Pour justifier ces différences, et indépendamment de leurs raisons, il faut garder à l'esprit que la grossesse est une période dont on ne parle pas volontiers car elle éclaire l'extrême fragilité de la situation vécue par ces femmes. En effet, elles sont parfois amenées à accepter de vivre dans des conditions sur lesquelles elles préfèrent ne pas trop s'arrêter, notamment en ce qui concerne le risque de la prostitution. Par contre, dans le récit temporellement le plus distant de la grossesse on peut parvenir à mieux articuler les moyens grâce auxquels on a pu surmonter des problèmes pratiques, tels que trouver une chambre à louer et payer un loyer. Dans la deuxième version, certains faits peuvent être racontés de façon à rendre cette mobilité plus acceptable et moins traumatique.

Les éléments du récit de Badia demeurent *grosso modo* les mêmes entre les deux versions de la narration. Elle a quitté la maison de ses parents au 5<sup>ème</sup> mois de grossesse. Elle a vécu chez une amie et puis elle a loué une chambre chez une femme dans le quartier populaire de Sidi Hassine. Après l'accouchement, cette femme lui a demandé de se prostituer et elle a quitté.

Dans le récit de 2013 sur sa grossesse, Badia raconte qu'elle a rencontré son amie après être restée trois semaines à la rue, dans l'entrée d'un bâtiment. Elle a habité chez elle pendant cinq jours, puis le père de celle-ci l'a chassée car il s'est rendu compte qu'elle était enceinte. Alors son amie a contacté par téléphone une autre amie qui l'a logée jusqu'à l'accouchement. Un mois après l'accouchement, cette femme lui a dit « je t'ai logée, maintenant tu laisses ton fils chez quelqu'un, j'ai un travail pour toi » C'était de la prostitution. Badia n'a pas accepté et la femme l'a mise dehors. Elle a à nouveau passé deux jours dans la rue. Dans ces circonstances, elle a laissé son enfant à l'INPE pendant dix-neuf jours en "abandon provisoire". À l'INPE, elle a connu une association (AAINPE) et une bénévoles qui l'a mise en contact avec l'association Mad.Ba. Elle a donc habité au foyer Mad.Ba pendant un an.

En 2015 les faits relatés par Badia sont un peu moins traumatiques : après avoir quitté sa maison, elle a vécu avec une amie pendant deux mois chez sa grand-mère. Cette grand-mère habitait à Mutuelleville, qui est un quartier huppé de Tunis où se trouvent un grand nombre d'ambassades. Cette solution avait été trouvée par la mère de son amie qui était au courant de sa grossesse. Par la suite, grâce à un intermédiaire (*samsar*), elle a trouvé un logement chez une femme. Elle a pu lui payer le loyer après avoir récupéré l'argent de l'indemnité de fin de contrat de l'une usine de câbles où elle avait travaillé dans les mois précédents. Elle raconte à nouveau la tentative de l'exploiter

**Quand mon enfant avait deux mois, quand elle a vu que j'étais tranquille (irtahat), que je me suis reprise (wallit la bas) et que mon enfant a grandi un peu, elle a voulu m'exploiter. Elle voulait que je ramène des hommes à la maison. Elle faisait ça elle-même ? Non tzu Toi ? Moi je me suis échappée**



Par la suite elle a laissé son enfant à l'INPE, mais – elle précise cette fois – seulement pendant deux jours.

**J'ai laissé mon fils là-bas (à l'INPE) pour une période, je n'ai pas pu, je l'ai laissé là-bas seulement deux jours et après je l'ai repris, je ne pouvais pas m'éloigner de lui**

Il est en général très difficile pour les femmes qui ont laissé leurs enfants en "placement provisoire" à l'INPE d'en parler<sup>116</sup>. Certaines ressentent un fort sentiment de culpabilité ; pour cette raison, Badia insiste, dans sa deuxième version, sur le fait qu'elle n'a laissé l'enfant que deux jours, et non pas dix-neuf<sup>117</sup>. En outre, dans son deuxième récit, le séjour chez son amie n'est pas interrompu par une nouvelle expulsion – par le père de celle-ci, après celle de chez ses parents – et la période passée à Mutuelleville est plutôt paisible, dans un beau quartier de Tunis. Le refus du père de son amie raconté en 2013 est renversé et transformé en 2015 en acceptation et aide par la mère de celle-ci. Badia parle franchement des aspects les plus scabreux : la demande de prostitution mais aussi le marché de l'adoption informelle des enfants de femmes qui ne sont pas mariées<sup>118</sup>.

Pour décrire les difficultés de la période de sa grossesse, Zaineb emploie le mot "*tamarramat*" qui signifie "couler, être enlisée".

**Je me suis fatiguée beaucoup, parce que je ne savais pas, à ce moment-là je n'avais pas d'argent, ou quelque chose à louer, un endroit où habiter. Moi j'étais enceinte et personne ne m'acceptait, chez moi on ne m'acceptait pas. Quand j'ai eu le ventre, le travail ... je ne pouvais pas travailler, chaque fois je dormais chez l'un, chez l'autre (nbeet fiha aaind shkun, aaind shkun, aaind shkun), jusqu'à que j'aïlle au Wassila, et là j'ai accouché et ils ont appelé l'association Mad.Ba et ils m'ont accueillie. C'est-à-dire que j'ai beaucoup beaucoup galéré (taabt barsha barsha). C'est la femme qui se fatigue beaucoup beaucoup quand elle est enceinte, elle ne reste pas chez elle indépendante (mustaqerra), tranquille (mertaha), à manger, boire, s'amuser ... J'ai toujours été seule, de maison en maison, de maison en maison, de maison en maison, à attendre quelqu'un qui accepte que je passe la nuit chez lui, tu comprends ? J'ai beaucoup galéré, j'ai beaucoup galéré dans ma vie, pas comme un homme, un homme non. Qu'est-ce que tu veux dire ? Un homme ne galère pas (ma taabsh) comme une femme**

Au 6ème mois de sa grossesse, sa mère l'avait chassée de la maison. Elle s'était retrouvée à la rue. Elle avait trouvé un hébergement chez des gens et en même temps elle continuait à travailler comme femme de ménage. C'est seulement après l'accouchement à l'hôpital Wassila Bourguiba, qu'elle avait pu intégrer le foyer Mad.Ba, où elle avait habité à peu près un an.

A un certain moment, Zaineb raconte qu'elle a été hébergée pour une période de sa grossesse chez une amie, dont la famille l'a acceptée et l'a aimée. Elle définit les membres de cette famille *mitfathīn*, c'est-à-dire "ouverts d'esprit". La mère de son amie est évoquée comme un modèle de comportement à opposer à sa propre mère

---

<sup>116</sup> Voir Ch 9.4.

<sup>117</sup> Je sais d'une bénévoles de l'AAINPE que l'enfant a effectivement passé dix-neuf jours à l'INPE.

<sup>118</sup> Voir Ch. 9.5.

**[La mère de mon amie] m'a protégée de beaucoup de gens parce qu'elle avait des filles et elle comprenait, elle n'était pas d'accord avec ma mère car elle aurait dû me garder à la maison, tu comprends ?**

Dans le discours de Zaineb, la situation difficile qu'elle a vécue se résume par trois distinctions: femme non mariée / mariée ; femme / homme ; bonne mère / mauvaise mère.

La femme qui est enceinte sans être mariée se trouve privée de tout soutien, elle est seule, elle a faim, elle n'est pas tranquille ou sereine. La grossesse met la femme dans une situation de fragilité sociale qui n'a pas d'égal chez l'homme : la femme galère (*taabet*), l'homme non<sup>119</sup>. Enfin, la bonne mère est celle qui accepte alors que la mauvaise mère est celle qui rejette : la première l'a accueillie dans sa maison, la deuxième l'a mise à la rue.

Dans les récits de Badia et de Zaineb la grossesse chez une femme célibataire la projette à l'extérieur, sur la place publique, dans la rue. Il ne s'agit pas d'une affaire personnelle et privée. En premier lieu, traverser la période de la grossesse demande de mobiliser des contacts et de naviguer dans un champ de relations pour trouver un hébergement et un moyen de survie. En deuxième lieu, les conditions dans lesquelles se trouvent ces femmes sont sociales, en ce qu'elles sont genrées. La prostitution, le rejet et l'isolement suite à la grossesse, la relation avec les institutions pour une prise en charge temporaire de l'enfant sont des situations spécifiquement féminines. Loin d'interpréter la grossesse comme une expérience privée, intime, personnelle, liée au corps individuel de chaque femme, celle-ci, ainsi que la maternité qui la suit, se dessinent comme des expériences publiques (vécues dans la rue et pas à l'intérieur des maisons), politiques (en ce qu'elles mobilisent des systèmes de pouvoirs et des institutions) et relationnelles.

---

<sup>119</sup> Sur le discours sur les rapports de genre en ce qui concerne l'appartenance sociale, voir Partie III.

## 7. Sentiments envers l'enfant et la maternité

Sans nier l'existence de tensions entre volontés et désirs différents et contradictoires, la période de la grossesse se caractérise par un sentiment de grande détresse chez la plupart des femmes.

Ces femmes répètent à plusieurs reprises qu'elles étaient stressées et angoissées : elles perdent la tête, ont le sentiment que toutes les portes se ferment devant elles, tombent malades ou sont dans un véritable état d'hystérie. Elles imaginent quitter la Tunisie pour l'Europe où "une femme comme ça", c'est-à-dire une mère célibataire, peut vivre. L'itinérance physique à la recherche d'un endroit où habiter ainsi que la perte de repères spatiaux, pour celles qui se trouvent à la rue, ont leur correspondance au niveau émotionnel avec le début d'une période d'incertitude et d'angoisse. La rupture avec l'état précédent est marquée par le *choc* provoqué par la prise de conscience de la grossesse ; le verbe qui exprime cet état est *tašdamt*, avec le temps de l'action ponctuelle qui casse la continuité du vécu précédent.

Les réactions les plus extrêmes concernent les pensées suicidaires, qui pourtant sont courantes. Au retour du cabinet du médecin qui lui avait annoncé sa grossesse, Widad a essayé de se jeter du balcon. Elle a été sauvée par un voisin qui l'a attrapée en passant par sa porte-fenêtre. La femme qui était son employeur venait de lui communiquer qu'elle avait perdu son travail et qu'elle devait sortir de la maison car elle ne la voulait plus. Par la suite, la famille chez qui travaillait sa sœur l'avait accueillie chez elle mais Widad avait toujours l'idée de mourir et de se tuer avec Amin, son enfant

**Avant d'accoucher j'avais toujours dans la tête, me tuer, moi avec Amin, mourir et dans ma tête c'était comme ça, oui. Vraiment, je me sentais triste, je sentais que je ne savais pas grand-chose, tu me comprends ? (nhass rau *triste*, nhass rau ma naarfish barsha hajat, fahemtny) ?**

Miriam s'exprime d'une façon similaire. Elle n'accepte pas le rejet et la trahison par le père des enfants. Son désarroi est lancinant.

**J'imaginai...wallah ana (moi) qu'est-ce que je vais te dire, en vérité (bi saraha), moi des fois j'ai dit que j'allais mourir, c'est vrai parce que j'ai pensé à me suicider, à me jeter du *palace*, c'est vrai. Parce que je ne savais pas comment je pourrais vivre, et puis je n'acceptais pas, je n'acceptais pas toute cette histoire parce que je n'avais plus ... parce que c'était difficile, il m'a fait un choc (*sadma*), c'était difficile, pas facile, que le père des enfants vienne et qu'il dise « non, c'est pas moi leur père, c'est un autre homme », tu me comprends ?**

Dans les paragraphes qui suivent, j'évoque les tentatives de ces femmes pour naviguer entre différents états émotionnels, en décrivant leurs sentiments, leurs angoisses et leurs inquiétudes mais aussi le bonheur que leur apportent ces grossesses.

## 7.1. Imaginer l'enfant

La perspective du suicide est la manifestation la plus extrême du désarroi causé chez ces femmes par la découverte de leur grossesse. La manifestation la plus commune est par contre celle de ne pas réussir à imaginer l'enfant et de "ne rien penser". La période de la grossesse est occupée par le vide de projets et de représentations de la maternité. Seules les préoccupations matérielles se profilent parfois comme un projet de maternité ébauché lequel est lourdement chargé par la prise de conscience des obstacles à venir.

**Je ne pensais rien.** Rien ? **Rien, parce qu'à l'époque j'étais stressée (fr.).** Tu ne pensais pas au bébé, tu ne parlais pas au bébé ? **tzu à l'époque j'étais stressée (fr.). Je ne pensais à rien parce que à l'époque j'étais stressée (fr.) [...]** Tu as fait des projets ou ... **tzu, je n'ai rien fait, j'ai laissé faire la nature. Je pensais tout le temps, je restais toujours seule, je pensais à comment nous allions vivre moi et mon enfant, ce que je ferais, comment... tu comprends ? Je pensais toujours à comment je vivrais, ce que je ferais parce que j'étais seule, moi et mon enfant et c'est tout à ce moment-là, j'étais toujours stressée, beaucoup (al-akthar) (Badia)**

**Avant d'accoucher, à quoi je pensais ?** Mmm Eh bien, **que j'allais avoir un enfant, qu'est-ce que je pensais ?** Mmm **Wallah je ne pensais à rien** (elle rit) A rien ? **Rien, tout est arrivé peu à peu, tout a eu son temps peu à peu mais avant je n'ai pensé à rien** (elle rit) **et je ne savais rien** (Medina)

**Je ne l'imaginai pas, je n'imaginai même pas que j'avais un enfant. Je n'avais pas d'image de ... C'est pas arrivé jusqu'à mon cerveau que j'avais un bébé, je ne pouvais pas.** Mais tu imaginai... **Je n'imaginai pas que Zaineb avait un bébé, parce que je ne sentais pas la maternité ('umwma) et tout ça, que je porte un bébé.** Mais par exemple, au 7ème, au 8ème mois tu savais... **Je savais mais je ne sentais pas (ma hassitsh) que moi j'étais une mère** (Zaineb)

L'impossibilité d'imaginer l'enfant est, pour beaucoup de femmes, une conséquence de leur refus de cet enfant. Rania, pour réussir les examens de son bac, a dû mettre l'évènement de la grossesse « dans le congélateur », c'est-à-dire ne pas lui laisser occuper le devant de la scène dans sa vie. Pour les mêmes raisons, elle a aussi "congelé" le sentiment d'avoir été abandonnée par tout le monde : sa famille à elle, son fiancé et la famille de celui-ci.

**Non, non, je refuse** (elle claque des mains), **je refuse que je suis enceinte.** Ah **Je ne m'attendais pas un jour à accoucher, comme [si] ... c'est un problème (que) je [le] mets au congélateur, et en priorité, je termine mes études**

Après avoir appris qu'il leur est impossible d'avorter, ces femmes se trouvent soudain confrontées à l'inconnu béant que représente l'avenir avec leur enfant. « Où je la mets ? » se demande Fatina par rapport à sa fille, quand elle réfléchit aux problèmes pratiques et à la réaction de ses parents à l'annonce de sa grossesse. Dans ce cadre, une perspective possible est celle de l'abandon à la naissance

**Je ne sais pas, je la refusais, je la refusais parce que je n'étais pas tranquille (merteha) moralement. Mon âme (nafsany) n'était pas tranquille, je la refusais, c'est-à-dire, je disais « quand elle arrivera, je vais l'abandonner ». Où je la mets ? Où je l'emmène ? Quand je rentrerai à la maison, qu'est-ce que je vais dire ? Quand mon père ou ma mère viendra chez moi, qu'est-ce que je vais dire ? » (Fatina)**

Une partie du stress est dû à ce travail intellectuel constant. Les femmes *pensent* et *réfléchissent* pour comprendre ce qu'elles veulent, ce qu'elles feront, qui peut les aider et quelles sont leurs possibilités concrètes de s'en sortir avec l'enfant. Ce travail incessant du cerveau occupe leurs nuits d'insomnie et accompagne l'errance du corps à la recherche d'un abri. Elles se "creusent la tête" jusqu'à ce que leur cerveau « brûle » tout simplement pour trouver un sens à cet évènement qui leur est arrivé de manière imprévisible et non désirée.

**Ca vient de Dieu (elle rit), et comme ça, min aandd Rabby, chacun à sa manière mmm car la vie enseigne (l-hayet taallam), en vivant, tu apprends (qaad ma taaysh, tetaallam). Mais quand tu étais enceinte, tu ne te sentais pas effrayée ? Par exemple ... Effrayée ? De quoi ? De devenir une mère **Moi j'avais pas peur de devenir mère, j'avais peur de comment après j'allais l'entretenir, je pensais ... Pas effrayée ? Non,** (elle rit aux éclats) **Qu'est-ce que tu as senti? Moi qu'est-ce que je me suis dit ? J'ai pensé, j'ai pensé (khammamt, khammamt), jusqu'à ce que mon cerveau brûle (hatta mukhy tahraq) que si Dieu l'a fait, ça devait arriver (elly yaamal Rabby hadika besh ysir)** (Rihana)**

## 7.2. Imaginer d'être mère

Les femmes qui ont accepté la grossesse et désiré l'enfant imaginent l'enfant et la façon dont elles veulent être mères

**Il a rempli mon vide (malā' aliya el faragh) [...]. Moi je l'ai aimé depuis qu'il était dans mon ventre, depuis que je m'en suis aperçue, j'ai aimé mon enfant.** Comment tu te sentais quand tu étais enceinte ? **Je me sentais...le sentiment d'une mère qui a son enfant dans le ventre, j'attendais avec impatience (bedqiqa w eddraj) quand j'allais accoucher et je vois mon fils et je le prends dans les bras et il grandit pour moi (w nahamelhu w yakber ly) [...]. J'imaginai que mon enfant allait grandir pour devenir une chose merveilleuse, (haja mahleha), qu'il soit beau (mizien) et qu'il change ma vie. Ah ah, et c'est vrai ? Il a changé ta vie ? Il a changé ma vie Pour le mieux ? Du pire au mieux (min 'aswa' lil ahsan) [...] quand tu vas porter un enfant, tu vas voir comment, ta vie est renversée, tu commences à avoir peur pour ton enfant, tu aimes ton enfant, tu ne veux pas qu'il tombe malade, ni rien, tu veux qu'il soit bien habillé, qu'il ait tout, tu veux qu'il vive mieux que tous les gens, tu te privas de beaucoup de choses pour les lui donner. Comment tu imaginai que tu deviendrais une mère quand tu étais enceinte ? **He ! Comment je vais allaiter mon enfant, comment je vais lui changer les couches, comment je vais le doucher, comment il va grandir, tu comprends ? Comment il va grandir et m'appeler « ya mama » (yakber w yaaiet ly « ya mama »), comment je dors avec mon enfant endormi avec moi, beaucoup de choses****

Comme le dit Firdaws dans cet extrait, imaginer l'enfant signifie pouvoir inventer une vie pour lui, quand il grandit, dans tous les détails du quotidien, ainsi que pouvoir lui imaginer un visage. Certaines femmes souhaitent que leur enfant puisse ressembler à un frère bien aimé, au géniteur ou à un membre de la famille. Un trait commun de la conscience d'être mère est le fait d'"avoir peur" (*nkhāf*) pour lui. Cette peur, plutôt que l'angoisse devant un danger, se réfère au désir de bien s'occuper de lui ; il s'agit de la capacité de bien comprendre ce dont l'enfant aura besoin et d'être en capacité de le lui donner. La peur indique aussi la volonté de le protéger des difficultés de la vie ou de la méchanceté qui peut être dirigée contre l'enfant né hors mariage, notamment par les rumeurs et les insultes. Chez Miriam, dont les enfants sont des adolescents, cette peur projetée sur la grossesse est probablement bien actuelle. Emel, qui a voulu sa fille dès la découverte de sa grossesse, avait pris la décision « [de réagir] comme une ennemie contre les gens et [de faire] l'impossible pour elle ».

Pour elle aussi, imaginer l'enfant et sa maternité a signifié se représenter les détails de leur vie quotidienne ensemble

**Qu'est-ce que je pensais? Je pensais: je vais avoir un enfant et je pensais, intérieurement (bini w bin ruhy) : je vais accoucher de l'enfant et je la faire grandir, et je vais lui attacher les cheveux (w nshadd l-ha fy shaarha), et je vais l'habiller avec une robe et je vais l'amener à l'école pour étudier, et elle reviendra heureuse. Moi je travaille, [je pensais à] beaucoup beaucoup beaucoup de choses**

Pendant sa grossesse, Emel vivait dans un endroit où elle était stable. Cela lui a permis de bien vivre cette période et d'établir des relations avec l'enfant. Elle aimait jouer avec elle : elle poussait sur sa hanche avec son doigt pour que l'enfant se déplace dans son ventre, de droite à gauche et de gauche à droite ; ce rythme dans le jeu lui permettait de sentir l'enfant qui réagissait à son stimulus, comme si elle était en train de répondre à sa mère. Par ce jeu elle se sentait déjà mère et il définissait déjà un premier engagement précis envers sa fille

**Avant que j'accouche de ma fille, comment c'était le lien avec elle ? Le lien...c'était ma fille, j'étais toujours heureuse, je t'ai dit, toujours quand j'étais à la maison, je mettais toujours ma main sur mon ventre, on jouait toujours moi et elle [...] quand elle ne voulait pas bouger (tatharrek), quand elle ne voulait pas jouer (tallaab), moi je faisais comme ça et elle bougeait. J'aimais qu'elle joue, même dans le ventre je voulais qu'elle joue toujours (nhabbha hatta fy kershya dima taallab). Ah tu...tu faisais comme ça et elle Elle bougeait et elle jouait (tatharrak, tallaab)**

Pour Emel faire jouer sa fille alors qu'elle est dans son ventre a une signification particulière. Le jeu non seulement établit un lien entre mère et fille, mais encore il signale que sa fille est un enfant, et l'enfance c'est le temps du jeu. Alors qu'Emel a eu une vie difficile à cause de sa situation familiale et qu'elle a commencé travailler très jeune, elle veut que sa fille ait une enfance heureuse, et donc qu'elle puisse jouer. Son désir le plus fort est que l'avenir de sa fille soit différent du sien : elle est décidée à donner à sa fille une enfance heureuse pour que, par

la suite, elle puisse avoir une vie qu'elle-même choisira librement, sans être sous l'obligation de rien ni de personne<sup>120</sup>.

Lorsque la femme enceinte est acceptée par ses propres parents, sa situation lui permet d'être plus sereine car elle n'a pas de soucis et ne vit pas dans l'angoisse de trouver un logement et une solution pour vivre. Pour cette raison, elle peut mener une vie normale et penser à elle-même et à son enfant. L'enfant imaginé est beau et gentil ; il a des caractéristiques qui témoignent de son intelligence mais aussi des soins que sa mère lui apporte, par exemple il est bien habillé et bien coiffé. Un enfant qui réussit bien à l'école non seulement remplit sa mère d'orgueil mais démontre également qu'il est bien élevé par une femme qui a de bonnes valeurs, notamment concernant les études. Pour Wissal, une grande qualité de son fils est la couleur claire de sa peau et de ses yeux, ce qui a une connotation particulièrement positive dans la société tunisienne, par opposition à la peau brune (Abdelhamid et al. 2017, Pouessel 2012).

**J'imaginai qu'il serait beau, gentil, studieux, [qu'] il deviendrait un médecin, quelque chose (besh ikun mizian, behy, yaqra' aala ruhu, yatlaa tabib, haja), j'imaginai beaucoup de choses et grâce à Dieu glorieux mon enfant est sorti blanc (abiadh) et avec les yeux bleus. Et toi comment tu imaginai que toi tu seras maman ? J'imaginai travailler pour lui, le faire grandir, le faire apprendre, faire mon devoir (naaml illy aaleya). Tu n'avais pas peur d'être mère ? Non. Pourquoi ? Parce que si j'avais eu peur j'aurais pu rien faire, malgré ce que je sens moi-même, il faut avancer (yalzemny nqaddem), je n'ai pas senti de peur, je n'ai pas montré que j'avais peur (ma ndhaharsh ana khaifa)**

Etre forte et ne pas montrer sa peur est la condition pour avancer. La peur dont parle Wissal est l'angoisse face à l'avenir et la crainte du jugement des gens. Elle a vécu dans sa famille depuis la naissance de l'enfant, qui est très aimé par son grand-père.

Une autre femme, Rihana, parle de son plaisir à voir son corps dans le miroir pendant sa grossesse. Son image de femme enceinte la faisait se sentir mère

**Moi quand j'étais enceinte ? Je me suis regardée au miroir et j'étais heureuse (farhana) et c'était cool pour moi (w shakh aaleya) et c'est tout. Pourquoi c'était cool ? Comme ça, parce que je sentais que j'étais une mère, tu comprends ? Je le sentais**

### 7.3. Rihab

« Du premier coup j'ai détesté le bébé » dit Rihab. Elle l'a détesté dès la découverte de sa grossesse et jusqu'au 8ème mois car il était le fruit d'un viol. Elle haïssait l'enfant et elle craignait de ne pas pouvoir oublier la violence qui avait été à l'origine de sa conception.

---

<sup>120</sup> Voir Partie II, Ch. 5.3.

Cependant, l'abandon<sup>121</sup> n'était pas une option car Rihab considérait que c'était son devoir moral d'être responsable pour de lui

**Pour moi c'était catégorique eh, moi j'étais toujours relative dans mes pensées mais dans ce sujet-là [l'abandon], je suis ... on va dire...cartésienne, il n'y a pas, et je ne l'accepte pas et je le refuse toujours**

Afin de conjuguer ces deux instances contradictoires – le rejet de l'enfant et le refus de l'abandon – elle avait sa stratégie : s'occuper de lui dans tous les détails de la vie quotidienne, « mais sans amour ». Elle aurait accompli tous les gestes qui vont avec la maternité bien qu'ils ne soient pas animés par l'amour de l'enfant, mais plutôt par le sens du devoir ; elle envisageait sa maternité comme une "mission" qui lui avait été confiée et qui était à accomplir en raison d'un impératif de responsabilité.

Un jour, elle avait rendu visite à une voisine. Près d'elle, une chatte qui venait d'accoucher allaitait ses petits. La vue de l'animal avait frappé Rihab qui s'était sentie pleine d'admiration pour la relation de la chatte avec ses petits. La chatte allaitait calmement et elle était très protectrice envers ses chatons. Cependant elle pouvait devenir très agressive si quelqu'un s'approchait d'eux.

**J'ai pris une photo, tu vas pas croire à tes yeux...si...normalement je l'ai toujours...voilà [elle me montre la photo], tu vas pas croire que là ...ah juste...merde voilà...est-ce que tu peux...là il y a tous les chats, il y a leur maman...tu vois là ce sont les chatons, les petits et là, au-dessus il y a la maman oui il y a cinq ou bien six, ils sont tous dessous... et ils sont tous et au-dessus il y a la maman c'est hallucinant...j'étais là, en train de ... ils étaient en train de...elle était en train de les allaiter tranquille, et quand tu passes elle t'agresse eh, vraiment elle est... elle devient très agressive et elle devient méchante mais de loin elle est calme, elle est... et moi cette image là ça m'a beaucoup touchée et à partir de ce moment-là j'ai parlé avec Yassine et je lui ai demandé de me pardonner**

A ce moment, Rihab avait demandé pardon à l'enfant dans son ventre de sa méchanceté parce que pendant tous ces mois elle l'avait insulté en raison du sentiment de rejet qu'elle éprouvait envers lui<sup>122</sup>. Elle avait réutilisé la parole, mais pour lui dire autre chose et dans le but de construire une nouvelle relation avec lui. Encore maintenant, quand elle regarde Yassine – qui a un an et demi – elle se sent coupable à ses yeux de l'avoir autant détesté et de l'avoir insulté pendant sa grossesse.

En fait, la vision de la chatte avec ses chatons a projeté Rihab dans une perspective nouvelle. Le violeur – géniteur de l'enfant malgré elle et par la force – a cessé d'exister. Il a arrêté de faire peur à Rihab. Désormais il n'y aurait plus qu'elle et Yassine et alors elle avait senti qu'elle aimait son enfant.

---

<sup>121</sup> Dans son récit elle utilise le verbe "abandonner" et aussi "délaisser" « je vais être à la hauteur, je ne vais pas le délaissé ».

<sup>122</sup> Pendant notre entretien, elle ne veut pas répéter ce qu'elle disait à l'enfant dans le ventre pendant la grossesse.



**[La chatte] était en train d'allaiter et elle m'a beaucoup surprise, elle m'a beaucoup touchée l'image, ça m'a donné l'opportunité de poser des questions sur la nature sur la vie, sur la naissance, sur beaucoup de choses, voilà c'est aussi un peu le monde ...tu m'as dit que tu étais très forte en sciences expérimentales, c'est un peu le monde de la nature ah oui exactement, exactement... c'est un peu...et moi j'ai, j'ai, je ne sais pas j'ai, j'ai...pour moi bon, je ne sais pas si... ça veut dire pas que je suis pas croyante, mais je suis croyante à ma manière à moi ... il y a certainement une force qui dirige le monde, la nature ça fait partie de nous, c'est la nature eh, c'est la nature qui a voulu ça, lui il est venu, il est là**

Voir la chatte avec les chatons a fait découvrir à Rihab qu'un homme et une femme ne suffisent pas pour faire un enfant ; pour que le fœtus dans son ventre se transforme en enfant, et en enfant aimé, c'est une "puissance qui ne relève pas de l'ordre humain" qui est évoquée (Godelier 2003)<sup>123</sup>. La part du géniteur de l'enfant pouvait être oubliée au profit d'une autre relation, celle que la mère – soit-elle humaine ou animale – a avec une force qui « dirige le monde et qui est partie de nous », que Rihab appelle Nature<sup>124</sup>. Celle de la mère avec la Nature est une relation exclusive et privilégiée qui réunit la chatte avec les chatons, qu'elle allaite calmement ou défend avec agressivité. La naissance de Yassine devient une "natalité", dans les termes de Hannah Arendt (Arendt 1958). Il s'agit non pas du résultat d'un viol passé mais d'un commencement d'une relation entre Rihab, Yassine et la Nature.

---

<sup>123</sup> "Dans beaucoup de sociétés la naissance d'un être humain n'est pas un commencement absolu de même que la mort n'est jamais la fin de la vie. Mais les ancêtres ne suffisent pas. Il faut que des puissances qui ne relèvent pas de l'ordre humain interviennent [...] Nulle part un enfant ne naît du seul jeu des unions sexuelles et des rapports de parenté. Il s'insère en même temps dans une totalité cosmique et sociale qui déborde et englobe la sphère de la parenté" (Godelier 2003 : 14).

<sup>124</sup> Comme elle le dit, Rihab est croyante à sa manière. Ce discours en effet n'est pas dépourvu de référence au divin. La nature de Dieu est un argument de conversation courant à Tunis, surtout en polémique avec les européens qui sont censés appartenir à une tradition – celle chrétienne – qui reconnaît une forme anthropomorphe à Dieu. Dans l'échoppe de DVD à côté de chez moi ou dans les taxis on m'a maintes fois rappelé que Dieu est partout.

## C. Décision

Pour la femme, le fait d'engendrer son enfant s'accomplit par son choix de le garder et de ne pas le donner. Cela correspond au moment où elle décide de devenir mère. Les chapitres qui suivent explorent le contexte et les modalités de cette décision.

Il s'agit d'un acte qui achève la période de la grossesse et prend sa forme à l'arrivée de l'enfant. Pour cela il est important de décrire la situation de la femme à l'accouchement en ce qui concerne le réseau des relations dans lequel elle plonge à l'hôpital. Les attitudes de ses proches, du personnel hospitalier et des autres accouchées font émerger les enjeux de son choix. Du fait de sa maternité, elle se situe dans ce champ de relations, en prenant *une position* par rapport à la norme sociale et aux valeurs morales concurrentes autour de la maternité célibataire. Elle accomplit un choix de rupture par rapport à la modalité *régulière* de la maternité (à l'intérieur du mariage). Pour cette raison, sa décision interroge les possibilités de la liberté individuelle.

L'analyse porte ici sur l'"éthique", conçue comme le travail d'élaboration et de mise en pratique de comportements et de valeurs "moraux" tant chez la mère célibataire que chez celles et ceux qui l'entourent. La moralité demeure dans le fait de prendre position ; par cela il ne s'agit pas forcément de trancher entre le bien et le mal mais plutôt de trouver une position "correcte", étant donné la situation concrète et les intérêts en présence. En d'autres termes, ce positionnement implique la reconnaissance du caractère complexe de la situation.

C'est plus particulièrement dans le processus évaluatif qui conduit la femme à faire son choix que les affects et les sentiments revêtent une importance prééminente. Ceux-ci se manifestent par les sens et dans le corps. En se penchant sur l'éthique il faut donc admettre que la morale se construit aussi par les affects et le corps, en ce qu'ils sont les fondements de l'évaluation mais aussi car toute évaluation morale est une pratique, un comportement, une manière de faire, un *ethos*.

Grace à ses qualités multiples, le lait maternel, qui est échangé entre la femme et l'enfant par l'allaitement, est *moralement* significatif vis-à-vis du choix de la maternité.

## 8. L'accouchement

L'accouchement est le fait qui résume la vulnérabilité de la femme enceinte et anticipe certains enjeux à venir: la relation avec les proches, le besoin de protection et le rapport avec les institutions, dont il représente un premier contact – fort et significatif. Après l'accouchement, la femme est *nefsa* (*nāfsa*) pendant quarante jours. Durant cette période, elle est considérée physiquement et spirituellement affaiblie. Elle doit, par exemple, prendre garde à bien manger, à bien se couvrir ou à protéger sa tête du soleil. Les gestes de protection sont d'habitude accomplis par les proches de la femme dès son accouchement. La solitude partielle de la femme célibataire dans son lit d'accouchée – elle a son enfant à ses côtés – rend ces gestes plus rares, et parfois seulement ébauchés.

Les accouchements des femmes que j'ai interviewées ont eu lieu à l'hôpital ou dans les cliniques, par accouchement naturel ou par césarienne. La seule exception est représentée par Rihab, qui a accouchée à la maison et seule<sup>125</sup>. Le récit de Rihab donne un aperçu sur des thèmes traités dans les chapitres précédents (comme l'infanticide ou la solitude) aussi bien qu'il introduit des relations qui seront développées dans les chapitres à venir, avec les parents et avec les frères et sœurs. Il représente aussi un début d'exploration de la complexité morale façonnée par une pluralité de valeurs en jeu et de possibilités incertaines (Mattingly 2014) qui accompagne le regard porté sur la mère célibataire et son enfant ainsi que la façon dont elle-même se voit. Dans le jargon administratif les deux sont désignés "cas sociaux"<sup>126</sup>.

Les paragraphes qui suivent se concentrent sur les relations de la femme avec le personnel de l'hôpital et les autres accouchées ou mères d'enfants hospitalisés. Dans l'espace de l'hôpital, la parole et les comportements reflètent les contradictions qui caractérisent l'attitude<sup>127</sup> morale envers les mères célibataires. Ils indiquent aussi que la solidarité est transmise par des gestes concrets ; elle est collective (car pour être effective elle doit être agie par un ensemble de personnes) et elle est une pratique qui transforme les discours et les représentations. Plutôt que dans la seule rupture ou *moral breakdown* (Zigon 2007), les enjeux moraux se manifestent aussi dans la continuité du travail de soin ou des tâches routinières. La morale apparaît comme un processus qui s'articule dans le temps à travers la transformation des relations (Das 2006 ; Mattingly 2014). Ces processus de transformation morale sont surtout féminins. Ces processus consistent en « la manière de prendre les choses » (Rihab).

### 8.1. Douleurs de l'accouchement et accompagnement à la porte de l'hôpital

La douleur du travail annonce l'accouchement mais beaucoup de femmes n'étaient pas préparées à ce moment : elles ne connaissaient pas le terme exact de leur grossesse ou, encore, elles ont été surprises d'éprouver une telle douleur. Parfois, les femmes arrivent à

---

<sup>125</sup> Rihab m'a été présentée par une amie gynécologue. Le personnel de l'hôpital a effectivement constaté que l'accouchement avait eu lieu à la maison.

<sup>126</sup> Voir Partie III, Ch. 4.4.1.2.

<sup>127</sup> Le terme "attitude" est particulièrement approprié puisqu'il signifie la posture du corps aussi bien que les opinions d'un individu, se traduisant dans son comportement habituel ou circonstancié (Dictionnaire Larousse).

l'hôpital préoccupées par la douleur et là elles sont hospitalisées et accouchent. Certaines attendent de perdre les eaux et sont étonnées lorsque le travail commence sans que cela ne se soit produit.

Les accouchements ont lieu dans les hôpitaux publics et, quoique formellement interdit, dans les cliniques privées<sup>128</sup>. Dans l'un comme dans l'autre cas, les structures n'ont pas la même disponibilité sur tout le territoire tunisien. En général, les cliniques qui ne demandent pas d'attestation de mariage à la femme qui accouche sont celles de la région du Grand-Tunis ou de quelques autres grandes villes. Ainsi Sirine a été refusée dans deux cliniques, à Ben Garden et à Médenine, avant d'être orientée vers une clinique de la banlieue de Tunis, où elle est arrivée à terme. D'autres problèmes se présentent dans les hôpitaux publics. Par exemple, quand Nella, qui habitait avec sa grand-mère dans le Sud de la Tunisie, a commencé son travail, sa mère l'a accompagnée avec un *louage* à l'hôpital d'une grande ville, plutôt que de se diriger vers l'hôpital le plus proche, car « là-bas tout le monde se connaît ». Par contre, Emel a été hospitalisée dans l'hôpital de la petite ville du Cap Bon où elle résidait temporairement, mais tout de suite après l'accouchement, elle a été transférée dans une plus grande ville où une assistante sociale pouvait suivre son dossier.

Quand une femme n'est pas accompagnée à l'hôpital par ses parents (ou une tante maternelle), elle franchit généralement les portes de l'établissement seule. Sabrina, dont les parents sont décédés, était à la maison avec ses frères et sœurs quand le travail a commencé. Elle a attendu dans sa chambre jusqu'à ce que la douleur soit devenue insupportable. A ce moment, son frère cadet l'a accompagnée mais à l'arrivée à l'hôpital, il l'a quittée, en la laissant seule devant les portes et il est reparti. En effet, comme l'explique Miriam, les gens ont peur de la police.

**Azzam est parti parce qu'il avait peur, et [dans] l'histoire, il n'y avait pas de quoi avoir peur, au contraire, l'humanité (al-insania), c'était de pouvoir m'assister, rester avec moi à l'hôpital et demander de mes nouvelles, c'est une chose humaine ('umur insanya). Ils avaient peur, personne ne va les accuser, ils avaient peur**

Azzam était le compagnon de Garmia, chez qui Miriam travaillait au moment de l'accouchement. Lorsque Miriam avait annoncé qu'elle était dans le travail, Azzam avait pris son sac, avec les vêtements pour l'enfant, et avait appelé un taxi. Mais devant les portes de l'hôpital, il l'avait faite descendre de la voiture et il était reparti. Miriam était rentrée à l'hôpital seule et elle était restée seule pendant l'hospitalisation.

**Il m'a laissée à la porte, dans la rue, et moi j'avais une douleur ! Une douleur ! Tu es restée seule à l'hôpital ? A l'hôpital seule, il m'a laissée à la porte dans la rue, le taxi est arrivé là, il a pris le taxi et il est rentré (elle claque des doigts)**

Elle a marché jusqu'aux urgences où les infirmières l'ont prise et l'ont transportée au bloc opératoire. Azzam avait peur de la police, mais la police n'est pas venue. C'est Miriam elle-même qui remarque qu'il était reparti sans même vérifier si elle allait bien. La police, cette

---

<sup>128</sup> Circulaires n.128 et n.129 du 27 novembre 1998 du Ministère de la Santé Publique.

bête noire de l'époque de Ben Ali, que tout le monde cherchait à tout prix à éviter, est pour Miriam une raison compréhensible pour justifier le comportement d'Azzam. Et, malgré cela, elle-même reconnaît que cet homme s'est comporté d'une façon contraire à l'humanité.

Certaines sont arrivées à l'hôpital par elles-mêmes, sans que personne ne les accompagne. Le jour de son accouchement, Médina a été réveillée par une grande douleur au ventre. Elle est allée aux toilettes et elle a vu qu'elle avait perdu les eaux. Elle a pris un taxi et elle l'a fait rouler vite comme si c'était une ambulance. Après l'accouchement, elle a appelé sa sœur pour l'informer qu'elle avait une fille. Jusqu'à ce moment, personne dans sa famille (*familia*) n'avait été mis au courant qu'elle était enceinte

**La douleur me déchirait (wjiaa tqataa) et le taxi filait (dhem) comme une ambulance, direct il m'a prise, j'ai dit [au chauffeur] « je ne peux plus » moi j'ai crié et j'ai dit « doucement (bi shwaya) ». Il a brulé les feux « va, va, va le taxi comme une ambulance ! » Je suis partie, je suis arrivée au Charles Nicolle, il m'a déposée et il est parti. J'ai accouché là-bas au Charles Nicolle, j'ai appelé ma famille (family), j'ai appelé ma sœur à Monrouge, je lui ai dit « écoute comme ça et comme ça, moi j'ai eu une fille »**

En fait, le taxi est le moyen de transport le plus pratique pour se déplacer à Tunis. Il s'avère aussi que c'est le moyen que les femmes seules prennent pour aller accoucher. Les voisins de Zohra lui avaient en effet proposé de l'accompagner à l'hôpital pour comprendre ce que c'était que cette douleur qui était en train de la déchirer ; personne ne s'était aperçu qu'elle était enceinte. Elle voulait garder le secret et a donc « mis ces douleurs au fond d'elle », pour les étouffer et elle leur a raconté qu'elle allait rentrer chez ses parents, pour y mourir si c'était son sort. Elle l'avait dit exprès (*bil-aany*) pour ne pas éveiller leurs soupçons. Initialement elle avait pensé prendre le tram pour arriver à l'hôpital mais à l'arrêt, elle avait eu à nouveau des contractions. Les gens autour d'elle avaient alors appelé un taxi et elle était arrivée à l'hôpital à terme pour y accoucher.

Rania, par contre, avait compris que le moment de l'accouchement était arrivé ; mais, elle avait quelque chose à faire avant de partir à l'hôpital. En effet, ce jour-là, elle était attendue à son lycée pour retirer son dossier scolaire et déposer le formulaire d'inscription à l'université. Au foyer Mad.Ba on l'avait encouragée à partir immédiatement à l'hôpital. Elle avait décidé qu'elle s'occuperait d'abord de son dossier d'inscription pensant qu'elle disposait encore de quelques heures avant la venue au monde de son bébé

**Je me dis que le bébé peut m'attendre que j'aie fait mes papiers et seulement après il pourra venir, c'est pas grave (elle rit), non, non, si tu as un but, si tu veux faire quelque chose, tu dois la faire [...] le bébé, il doit attendre, deux ou bien trois heures, c'est pas grave pour lui, il reste dans mon ventre, alors je vais partir au lycée et je prends mon dossier**

Ainsi, elle a pris un taxi et elle est arrivée à son lycée. Elle essayait de marcher droit malgré la douleur. Au secrétariat, elle a fait son inscription. Personne ne s'est aperçu qu'elle était une femme dont le travail d'accouchement avait commencé. Puis elle a repris un taxi et est arrivée

à l'hôpital où elle a accouché. En effet, la conviction de Rania est qu'il faut « être solide, de façon réelle ».

## 8.2. Comportement du personnel de l'hôpital

Les femmes célibataires qui vont accoucher dans les hôpitaux sont parfois séparées des "femmes normales" car elles sont des "cas sociaux". Ces deux catégories sont employées par les femmes elles-mêmes pour parler de leur expérience de l'hospitalisation. "Cas social" est la mention qui apparaît sur le dossier préparé par l'assistante sociale de l'hôpital pour la prise en charge des frais médicaux pendant la grossesse et l'hospitalisation. Normalement, la procédure est conduite discrètement au niveau administratif et le personnel des services n'est pas informé du statut marital d'une femme qui arrive pour accoucher. Toutefois, un élément va dévoiler le statut de la femme : sa solitude dans son lit d'hôpital.

La réelle différence parmi les femmes hospitalisées est entre celles qui reçoivent des visites et celles que personne ne vient voir. Il est en effet très facile d'identifier la condition d'une femme lorsque ni ses parents ni le père de l'enfant ne sont à son chevet. Dans l'espace de l'hôpital, ce qui compte n'est pas si elle est mariée mais si elle est entourée. La présence des proches autour de son lit signale qu'elle n'est pas une *outsider* et qu'elle est donc intégrée dans un réseau de relations, même si elle a donné naissance hors mariage. Cela indique que la naissance de cet enfant est le fruit d'une relation acceptable par l'entourage, lequel pourra, à l'avenir, lui donner la forme d'une affiliation réelle à la famille. En deuxième lieu, la présence des proches signale aux infirmiers que, à la fin de l'hospitalisation de la femme, ils recevront la petite contribution qu'ils attendent et dont dépendent l'attention et l'empressement avec lesquels ils s'occuperont de l'accouchée.

La vulnérabilité concerne donc les femmes seules, c'est-à-dire celles qui sont abandonnées à cause de leur grossesse par leur famille et par le géniteur de l'enfant. Dans une situation de pénurie de lits, elles seront les premières à être sollicitées pour coucher dans le même lit avec une autre femme tête-bêche. Miriam, par exemple, se souvient d'un médecin qui continuait à lui « crier dessus », en lui demandant pour quelle raison elle était seule. Il lui reprochait de garder ses jumeaux dans le lit avec elle, un de chaque côté, et donc de ne pas laisser de place dans le lit pour une autre personne.

Il y a des situations dans lesquelles la personne est ouvertement ciblée en raison de sa situation de mère célibataire. Une infirmière a demandé à Widad de quitter le lit avec son enfant nouveau-né sous prétexte qu'il criait trop et qu'il dérangeait la femme qui était à côté d'elle. Elle lui a dit de s'asseoir en salle d'attente, où elle a passé toute la nuit. Le matin, un médecin est intervenu pour qu'elle retourne au lit. La fragilité de la position de Widad se trouvait certainement augmentée par le fait que sa grand-sœur, depuis son accouchement, se présentait à l'hôpital en lui demandant d'abandonner l'enfant, ce qui rendait publique sa condition.

D'après Rania il y a une autre distinction à faire parmi les femmes qui accouchent sans être mariées. Elle raconte que le personnel médical est en général gentil avec les très jeunes femmes – d'autant plus si, comme elle, elles ont le bac – car elles ont clairement "fait la faute" à cause de leur jeune âge. Rania tient à souligner qu'en raison de son âge, elle est un "cas différent" puisqu'elle ne peut pas être confondue avec les femmes qui sont tombées enceinte hors-mariage plusieurs fois

**Les médecins et les infirmières, surtout [pour] celle qui a un premier enfant, surtout si tu es une jeune fille, surtout si tu es une fille qui a obtenu le bac, c'est, ça c'est...parce que mon histoire est tout à fait différente des autres filles. Les médecins et les infirmières, l'assistante sociale refusent les femmes qui font ce genre de choses à répétition, à répétition, à chaque fois, elles retombent dans la même faute. Mais si une fille le fait pour la première fois, non, ça va, tout le monde peut comprendre cette faute, l'essentiel est qu'elle ne le fasse pas une autre fois, ça c'est l'essentiel**

Pourtant, les agressions existent et elles sont en particulier le fait des sages-femmes. Une phrase est souvent citée dans ses différentes versions car elle est adressée aux femmes célibataires au moment de l'accouchement : « ça ne t'a pas plu de faire ce que tu as fait ? Maintenant tu es perdue (*ajbek elly aamalthu ama tawa qaadet dhaaa*) » ou « tu as fait ça, et maintenant tu te plains ? ». Les *klem aayb* (les mots de la honte) sont murmurés ou criés en salle d'accouchement et parfois ils sont accompagnés de coups. Jihane avait perdu beaucoup de sang après l'accouchement, mais elle n'a pas été aidée à descendre de la table d'opération et elle est tombée. Les infirmières qui sont arrivées pour la soulever, lui ont dit « tu as fait la faute et nous on doit s'occuper de toi ? ». Autrefois, la sage-femme refusait d'assister à l'accouchement d'une femme pas mariée ou elle ne voulait pas être touchée. Ainsi, quand Hajar a eu les douleurs du travail, la sage-femme lui a dit « ne me touche pas ! » et lui a interdit de s'appuyer sur elle pour expulser l'enfant<sup>129</sup>.

Ces épisodes d'agression et de discrimination sont très souvent décrits par les représentants des associations et des ONGs internationales<sup>130</sup>. Néanmoins ils représentent dans les récits de mes interlocutrices des cas minoritaires. En effet, la plupart des femmes souligne plutôt le bon travail de l'assistante sociale qui a géré leur dossier dans la discrétion si bien que personne n'était informé de leur célibat. Elles reconnaissent également la professionnalité et la disponibilité des médecins. En effet, l'hôpital se révèle être un espace où il est possible de percevoir des évolutions concernant le regard porté sur la mère célibataire et son enfant. Celles-ci ne viennent pas seulement du personnel médical, docteurs et infirmiers, mais encore des autres accouchées hospitalisées dans le même service. La solidarité entre femmes permet d'exprimer des attitudes de compréhension et de respect envers la mère célibataire.

---

<sup>129</sup> Une amie qui est sage-femme à la retraite et qui est bénévole dans une association m'a raconté que dans le passé on l'appelait la nuit pour faire accoucher celle que la sage-femme en fonction ne voulait pas faire accoucher car il s'agissait d'une femme célibataire. Elle travaillait dans un hôpital d'une ville du cap Bon.

<sup>130</sup> Voir Partie III.

### **8.3. Comportement des autres femmes hospitalisées**

Parmi les accouchées, se développent des liens de solidarité basés sur l'échange de nourriture, de vêtements et de mots ou gestes de réconfort. Ce partage ne connaît pas de discrimination entre les femmes mariées et non mariées. Les femmes célibataires ne déclarent pas ouvertement leur condition, qui est pourtant évidente pour tout le monde lorsque le géniteur de l'enfant et/ou les parents de la femme ne se manifestent pas pendant plusieurs jours. Malgré cela, il est suffisant d'avancer un prétexte – « mon mari est à l'étranger » – pour que l'affaire soit officiellement réglée. Lorsque le médecin du service reprochait à Miriam d'être seule, c'est de cette manière qu'elle s'est justifiée face aux autres accouchées. Celles-ci, en la voyant pleurer à cause de la solitude, lui ont offert leur solidarité.

**J'étais seule, je pleurais, mais les malades qui étaient là avec leurs enfants, les femmes avec les bébés et tout, elles étaient bien, vraiment. Une femme est venue et elle m'a dit « calme-toi » et « il faut être patiente », [elles disaient] « c'est pas grave », et elles disaient « le mari où est-il ?, il n'y a pas d'homme ? » je leur disais « il est en voyage à l'étranger »**

L'aide mutuelle inclut les premiers soins délivrés à l'enfant, tels que lui changer les couches ou aider la jeune mère à trouver la bonne position pour l'allaiter. Quand, après l'accouchement, les infirmières ont ramené à Hager son enfant nu, ce sont les autres femmes qui l'ont habillé. En effet, l'échange de vêtements des enfants est l'expression la plus commune de l'aide réciproque. Certaines femmes arrivent à l'hôpital sans rien d'autre que leur robe car elles ont été surprises par le travail ou – plus souvent – parce qu'avant d'accoucher, elles avaient décidé d'abandonner l'enfant.

Il semble qu'il y ait une différence entre le discours officiel sur les rapports entre femmes et ce qui se passe réellement.

#### **Si les femmes normales savent, elles refusent le contact [avec la mère célibataire]**

C'est ce qu'affirme Rania, tout en reconnaissant que cette attitude de refus ne correspond pas à son expérience personnelle. A l'hôpital, au contraire, personne ne l'a dérangée et elle a été entourée car elle était une jeune fille seule avec son enfant.

Le rejet de la mère célibataire peut se produire, mais sous une forme qui est plus implicite qu'un geste de refus, par exemple à travers les rumeurs ou les commentaires murmurés dans la nuit.

**Il y a des gens qui ont peur de Dieu, ils disent toujours « que [Dieu] te protège » (dima yqulu lutf), mais c'est pas tout le monde qui dit « lutf » [...] à côté de mon lit, j'étais en train de dormir et je les entendais « tu vois celle-là, qu'est-ce qu'elle a fait ? Elle a eu une fille (tufla) dans le *haram*, tu comprends ? C'est-à-dire « elle a eu une fille (bneya)**



**sans sdeq<sup>131</sup>, elle a eu une fille (bneya) dans le haram » nous les Tunisiens, ça c'est notre mentalité (Médina)**

Pour éviter tout problème, Rihana a préparé son corps et sa chevelure conformément aux habitudes des femmes mariées prêtes à accoucher : elle est allée au hammam, elle s'est épilée et elle a fait des mèches à ses cheveux avec du henné et puis un brushing.

**Le soir tard la douleur est arrivée, comme [pour] une femme mariée qui se prépare pour accoucher [...] je me suis sentie mère, avec toutes les mères qui étaient dans la salle, tu comprends ?**

Arrivée à l'hôpital, elle a veillé à retourner l'affichage sur son lit qui portait la mention "cas social", afin que personne ne se doute de sa situation. D'autre part, sa mère, ainsi que le géniteur de l'enfant, lui avaient rendu visite.

Deux facteurs ressortent des différents récits et doivent être mis en évidence. Le premier est que les femmes sont solidaires même lorsqu'il est évident que l'enfant est né hors mariage. L'enfant de Rihab – dont le récit sera traité dans le paragraphe suivant – a été hospitalisé pendant un an à cause de problèmes respiratoires. Pendant la journée, quand Rihab était au travail, les mères des autres enfants hospitalisés s'occupaient de lui, en changeant ses couches, en l'habillant et en lui donnant à manger. L'enfant n'avait d'autre proche que sa mère et Rihab n'avait jamais menti sur sa condition de mère célibataire à qui le lui demandait.

Le deuxième point concerne le regard porté sur la mère célibataire et sur son enfant. Cet élément sera mieux traité dans le chapitre consacré à l'abandon mais je voudrais d'ores et déjà faire ici quelques remarques concernant certains changements dans la morale collective qui se manifestent dans ce rapport entre femmes à l'hôpital. Si autrefois l'abandon de l'enfant né hors mariage était la seule option envisagée, les attitudes sont actuellement plus complexes. Dans le passé, lorsque la grossesse devenait publique – c'est-à-dire connue par l'entourage – et que un avortement ou un mariage n'avaient pas pu y remédier, la femme abandonnait son enfant ; si elle décidait de le garder, elle encourait une très forte réprobation. Avec cela, je veux indiquer que le discours autour d'elle était *officiellement* négatif, même si les pratiques étaient différentes. Aujourd'hui, non seulement il y a une attitude plus compréhensive envers la jeune femme – comme le remarque Rania – mais il y a une nouvelle logique qui suit le choix de la mère célibataire. Emel décrit cette perspective nouvelle en ces termes

**[Les autres femmes] la [la mère célibataire] traitent normalement, traitent celle qui n'est pas mariée comme celle qui est mariée de la même façon (mush maarsa kif el maarsa kif kif), surtout elles détestent la femme qui va abandonner l'enfant, celle qui le jette, le laisse, qui le donne, celle-là surtout est détestée (hadika akthar wahda yanqmu aaliha)**

Par un véritable renversement des valeurs, c'est la femme qui abandonne son enfant qui est dévalorisée alors que celle qui le garde est considérée positivement. Cela ne signifie pas que la

---

<sup>131</sup> *sdeq* = contrat de mariage.

maternité célibataire, en tant que telle, soit devenue acceptable ; toutefois, lorsque l'enfant est là, la solution considérée comme moralement supérieure est celle de la femme qui assume sa maternité. Cette évaluation morale se manifeste très précisément au moment de l'allaitement : lorsqu'une femme seule donne le sein à l'enfant, le regard des autres accouchées sur elle change car, par l'allaitement, elle a signifié sa volonté de devenir mère<sup>132</sup>.

#### 8.4. Rihab

Rihab a senti les contractions alors qu'elle prenait sa douche au milieu de la nuit. Il était 2 heures 30 et, comme d'habitude, elle se couchait tard car elle n'arrivait pas à dormir. A la maison, sa mère, son père et ses deux frères étaient endormis. Personne ne s'était aperçu qu'elle était enceinte. La première réaction qu'elle avait eue avait été de prendre le téléphone et d'appeler la voisine pour demander de l'aide mais le téléphone de celle-ci était éteint. Alors elle avait fait appel aux connaissances sur l'accouchement qu'elle avait par ses conversations avec une copine ainsi que des informations qu'elle avait trouvées sur internet. Elle savait qu'elle aurait dû travailler sur la respiration pour contrôler les douleurs ; c'est ce qu'elle a essayé de faire, pour se détendre. Elle ne pensait absolument à rien ; elle était très concentrée : elle avait tout oublié autour d'elle, même que ses parents et ses frères dormaient dans les chambres voisines. Elle était dans la douche, en position accroupie et son enfant est né. Il était sorti tout d'un coup, l'accouchement avait été simple. A ce moment, elle avait découvert qu'il était un garçon.

Avec l'enfant enroulé dans le *jilbeb* de sa mère, elle était allée à la cuisine pour chercher un couteau avec lequel lui couper le cordon. Elle savait qu'il n'y avait rien de stérile autour d'elle : elle avait noué le cordon, elle avait essayé de nettoyer l'enfant et puis l'avait mis dans une serviette, dans son lit. Elle était retournée dans la douche pour expulser le placenta. Au début, elle avait pensé qu'après la coupure du cordon, le placenta serait rentré en elle car il s'agissait bien d'une partie de son corps. Cependant, à cet instant, elle avait cru entendre la voix de son amie Soufia lui dire qu'il fallait enlever le placenta. Les contractions étaient revenues, elle s'était accroupie dans la douche et le placenta était tombé. Elle avait nettoyé la salle de bain et elle s'était couchée dans le lit avec son enfant. Elle l'avait mis sur elle et il avait trouvé ses seins. Elle n'avait pas vraiment beaucoup de lait mais l'enfant s'était endormi pendant qu'il suçait.

Rihab avait passé le reste de la nuit dans un état entre la veille et le sommeil. Elle se demandait comment sortir de la maison, si elle devait peut-être aller chercher une amie et laisser son enfant dans le lit. Elle se demandait ce que feraient ses parents ou son frère s'ils découvraient l'enfant. Elle ne craignait pas pour sa vie ni pour celle de son enfant, car son frère et ses parents « ne sont pas vraiment des gens pour avoir ce type de réaction ». Toutefois, leurs réactions la préoccupaient.

---

<sup>132</sup> Voir Ch. 10.

Tôt le matin, c'était son père qui s'était réveillé avant tout le monde. Avant de partir au travail, il avait passé sa tête par la porte de la chambre de Rihab, qui faisait semblant de dormir. Rihab attendait dans son lit que son frère Sami sorte aussi de manière à pouvoir parler à sa mère. Son petit frère, Habib, était à la maison. Un autre frère – l'aîné – avait migré en République Tchèque suite à son mariage.

Rihab, allongée sur le dos dans son lit avec l'enfant couché sur elle, était dans cette position depuis 4 ou 5 heures. Finalement elle avait bougé et le bébé s'était réveillé et avait crié. Sa mère et le petit Habib, qui avait huit ans, l'avaient entendu

**C'est Habib qui l'a entendu et ma mère aussi elle l'a entendu parce que un cri d'un bébé dans une maison ... Habib a dit, il a dit à maman, il a dit « famma bébé<sup>133</sup> » et maman elle a dit « bi-l haqq bébé<sup>134</sup> », voilà et à ce moment-là elle est rentrée dans la chambre et elle l'a vu eh ... et voilà, c'est tout, elle a commencé à ... elle était choquée**

Sa mère « fait une crise de nerfs » : elle commence à crier et à poser des questions. Rihab lui raconte ce qui lui est arrivé et sa mère lui répond qu'elle doit abandonner l'enfant

**Elle m'a dit « tu le laisses tomber, tu l'abandonnes, tu peux le mettre chez l'association et tout ça » et moi j'ai refusé, sur le coup eh, sur le champs, je [lui] ai dit « non »**

Rihab enfile son jean, son pull et ses basquets, comme si elle n'avait pas accouché la nuit d'avant. Sa mère cherche à faire un vêtement à l'enfant avec son foulard. Quand Rihab sort de la maison, elle la couvre avec son manteau pour la protéger du froid car Rihab est *nefsa*. Elle lui dit « fait attention ». En sortant de sa maison avec l'enfant dans les bras, Rihab veille à marcher correctement

**C'est pas que tu dois marcher correctement pour ne pas attirer l'attention mais tu dois marcher parce qu'il n'y a pas d'autre chose à faire, t'as un bébé, il est dans tes bras, tu sais pas où aller, c'est toi qui dois tout gérer**

Sa voisine l'amène en voiture au louage pour Tunis. Son enfant, Yassine, est blotti contre elle dans le manteau. A la station de *louages* de Tunis, elle retrouve Neziha qui était venue la chercher.

Dès les premiers mois de sa grossesse, Rihab avait prévenu son amie Neziha à Tunis parce que celle-ci était en contact avec des associations qui pouvaient l'aider, notamment l'association Mad.Ba. Le matin après l'accouchement, Neziha, ayant trouvé le message de Rihab sur son portable, avait essayé de l'appeler plusieurs fois. Comme Rihab ne répondait pas, elle s'était inquiétée. Par la suite, elle avait admis qu'elle avait craint que Rihab, se trouvant seule, puisse tuer l'enfant et se débarrasser de lui.

Neziha l'amène à l'hôpital Wassila Bourguiba, où Rihab reste hospitalisée pendant seize jours. Quand elles franchissent la porte de l'hôpital, c'est Neziha qui a l'enfant dans ses bras. Elle informe la gynécologue que Rihab – qui est assise dans la salle d'attente – a accouché seule. La

---

<sup>133</sup> "Il y a un bébé"

<sup>134</sup> "Pour de vrai, c'est un bébé"

gynécologue est très surprise. Elle dit qu'elle n'avait jamais vu une femme accoucher toute seule de cette manière ; il y a des femmes qui accouchent à la maison, mais pas seules dans la douche ! Mettre les points de suture n'est habituellement pas le travail du médecin, mais après avoir écouté son histoire, la gynécologue assume elle-même cette tâche, ce que Rihab reconnaît comme un signe de respect. Elle le fait aussi pour la protéger de la curiosité des sages-femmes.

En effet, par la suite elle a eu un problème avec une infirmière car elle l'entend appeler son enfant par "x" ou "cas social", et pas par son prénom, Yassine. Comme cela se repète, elle parle avec l'infirmière pour "lui donner une leçon de morale"

**J'ai voulu lui faire comprendre que c'est pas un cas social et il a un nom, il a un prénom, c'est pas la peine de l'appeler un "cas social" ou bien "x" ou ... il a son [pré]nom, tu peux l'appeler par son prénom, c'est quoi qui fait la différence entre un bébé qui s'appelle Aly et entre un bébé qui s'appelle Yassine ?**

Elle obtiens ainsi que le prénom et le nom soient inscrits sur une petite plaque sur le berceau de son enfant, et qu'il ne porte pas la mention "cas social".

Rihab et Yassine sont restés hospitalisés longtemps, en raison des problèmes de santé de l'enfant. A aucune des accouchées n'a échappé le fait que Rihab ne soit pas mariée. Elle sait qu'il y a une contradiction entre le jugement qu'on porte sur son état et la valeur qu'on lui reconnaît du fait d'allaiter.

**Si [la femme] allaite, ça veut dire qu'elle [ne] va pas abandonner, alors on te respecte. On te méprise en tant que mère célibataire mais on te respecte car tu es une femme qui est mère et qui assume sa maternité. Il y a des sentiments contradictoires**

Durant sa première année et demi de vie, Yassine a été hospitalisé pendant de longues périodes à cause de ses problèmes respiratoires. Quand je rencontre Rihab, il est encore hospitalisé à l'hôpital pédiatrique de Bab Saadun. Les mères des autres enfants dans le service savent que Rihab est mère célibataire<sup>135</sup>. Elle sort le matin pour aller travailler et rentre à l'hôpital le soir pour être avec son enfant ; souvent elle y passe la nuit. Ce sont les autres mères qui s'occupent de Yassine pendant la journée, en lui donnant à manger, en lui changeant ses couches et en l'habillant.

Elle sait qu'à l'hôpital, il y a beaucoup de préjugés. Pour cela, elle est reconnaissante du soutien qu'elle reçoit de la chef de service et de la pédiatre qui suit son enfant. Elle sent qu'il y a « un conflit permanent entre préjugés, admiration et condamnation ».

---

<sup>135</sup> «oui elles savaient parce que écoute Marta si tu passes une période à l'hôpital...bah si tu passes un-deux jours tu peux pas remarquer mais si tu passes une période genre trois-quatre semaines tu vas absolument constater et le comprendre, Yassine il est tout seul toute la journée, il n'y a personne qui ne le visite, ni un père, ni sa tante ni je ne sais pas qui, parce que cela veut dire qu'il est tout seul, moi je travaille dans la journée, la nuit je la passe avec lui, l'histoire ne demande pas une certaine intelligence, ça se voit et ça se remarque ».

**La mère célibataire a péché, le bébé est sa victime. Ils t'admirent et te respectent quand tu prends en charge l'enfant, en plus pour moi le regard est encore différent car Yassine est malade. On admire la manière de prendre les choses.**

Même les médisances d'une partie du personnel de l'hôpital, en l'occurrence une infirmière, ne détournent les mères des autres enfants de leur tâches quotidiennes envers Yassine.

## 9. Le choix de ne pas abandonner l'enfant

Lorsque l'enfant naît hors mariage, le choix le plus courant est de le donner. A peu près 60% des enfants nés hors mariage seraient abandonnés chaque année<sup>136</sup>.

L'abandon définitif est décidé par un jugement prononcé par le juge de la famille, sur la base de l'acte d'abandon signé par la femme devant le délégué de la protection de l'enfance. Lorsque la femme manifeste la volonté d'abandonner l'enfant, le délégué peut décider de lui laisser une période de réflexion pendant laquelle l'enfant est placé dans une institution ou auprès d'une association. Les enfants abandonnés de façon définitive, ou placés temporairement, se trouvent normalement à l'Institut National de Protection de l'Enfance (INPE). Une petite partie est hébergée dans les Unités de vie gérées par des associations et réparties sur tout le territoire tunisien.

L'abandon définitif « est normal en Tunisie » (Sabrine). C'est la solution à laquelle pense la plupart des femmes avant l'accouchement. Mais, une partie d'entre elles en décide autrement lorsque l'enfant naît ou par la suite.

Si le contexte social et les pratiques majoritaires semblent déterminer une régularité dans l'abandon de l'enfant né hors mariage, l'on peut s'interroger sur la nature du choix contraire, celui de ne pas l'abandonner. Alors que l'attachement d'une femme pour l'enfant qu'elle a mis au monde tend à être généralement considéré comme une évidence et que, par conséquent, l'abandon de cet enfant est pensé comme une exception due à des circonstances particulièrement difficiles, le cas Tunisien renverse ces données. Garder l'enfant est un phénomène minoritaire chez les femmes qui ont accouché sans être mariées.

En raison de cette particularité, il se pose la question fondamentale de la liberté. En effet, si une femme fait un choix qui est si explicitement contraire aux normes et aux régularités de son environnement social, l'analyse se dirige immédiatement sur les possibilités et les motivations du choix individuel.

### *L'éthique en anthropologie*

Une partie de l'anthropologie – sous la qualification d'anthropologie de la morale ou de l'éthique – a explicitement réagi aux positions post-structuralistes de Michel Foucault ou aux fondamentaux de la reproduction sociale chez Pierre Bourdieu, afin d'explorer les possibilités de la liberté et de l'autodétermination des individus. En effet, l'individu, s'il est conçu en tant que sujet dans un système de domination, peut difficilement faire des choix contraires à ce même système. Et pourtant, c'est ce qui se produit. Si on admet que le sujet est "construit" par les discours organisés par le pouvoir ou qu'il est le produit de dispositions durablement incorporées qu'il acquiert par la société et qui le structurent de façon permanente sous le modèle de l'*habitus*, comment peut-on concevoir une décision en rupture avec ces schémas dominants telle celle de celle de garder son enfant ?

---

<sup>136</sup> Voir "Introduction"

Certains anthropologues ont fait du domaine de la liberté et du choix l'objet explicite de l'étude de la morale (Laidlaw 2002 ; Robbins 2007). Leur objectif était de centrer l'attention sur les modalités par lesquelles les individus font consciemment des choix. Ainsi James Laidlaw a évoqué une anthropologie de l'éthique dont la fonction est de réfléchir sur les possibilités de la liberté humaine (Laidlaw 2002). Le but était de s'éloigner des conceptions normatives qui font de la morale un système de normes et de principes. Il entendait également dépasser toute vision de la liberté comme autarchie, c'est-à-dire libération du sujet de toute contrainte, relation ou règle extérieure.

Le choix peut être conçu comme le résultat d'une prise de décision consciente en présence de valeurs conflictuelles, dans une culture ou un domaine culturel donné (Robbins 2004, 2007). Dans cette conception, l'individu peut choisir car sa culture lui laisse des espaces de liberté. En l'absence de conflit, là où il y aurait une valeur unique, le choix ne serait pas possible et l'espace de liberté serait fortement réduit. Pour dépasser cette approche culturaliste, il a été noté que les conduites, au quotidien, sont "éthiques", en ce qu'elles sont imprégnées constitutivement par l'évaluation réflexive (*constitutively pervaded by reflexive evaluation*) (Laidlaw 2014 : 44). Par cela, Laidlaw veut indiquer que les comportements humains impliquent un positionnement par rapport aux questions du bien et du mal. Une anthropologie de l'éthique a alors comme objet d'étude la façon dont l'individu, à travers une aptitude réflexive, adopte volontairement des pratiques pour se donner une forme et se transformer en accord avec ses propos, ses intentions et ses objectifs. C'est dans ce cadre que Laidlaw soutient le caractère "relationnel" de la liberté individuelle, en ce que le choix est pris dans un contexte d'interaction avec les autres et avec l'environnement. En outre, ce sont les relations de dépendance mutuelle qui peuvent protéger l'individu de liens plus coercitifs, telles des relations d'exploitation (Laidlaw en citant Englund, Laidlaw 2014). Dans ce cadre, la liberté est relationnelle non seulement parce que, concrètement, elle ne peut qu'être envisagée ainsi, mais encore car certaines relations protègent les individus de rapports de pouvoir qui limiteraient fortement leur capacité à se déterminer.

Dans le sillage de Robbins et Laidlaw, Zigon a adhéré à la conception du domaine moral en tant que domaine du choix conscient (*conscious domain of choice*). Cependant, il a voulu distinguer deux contextes. Le premier est celui dans lequel l'individu agit de façon spontanée et irréfléchie (*unreflective way*), suivant une routine qui demande de suivre et respecter certains principes et règles. Pour Zigon, la véritable sphère de l'éthique se trouve dans le deuxième, qui est celui du *moral breakdown*, c'est-à-dire dans ces moments de rupture avec l'ordre habituel qui obligent l'individu à réfléchir consciemment pour raisonner sur l'évènement et choisir des solutions adaptées à sa situation nouvelle ou aux temps difficiles (Zigon 2007).

Il faut noter que les reconstructions de la morale ou de l'éthique chez Robbins, Laidlaw et Zigon s'appuient sur une conception du choix très ancrée dans la réflexion et la raison. Ils envisagent, de manière différente, l'attitude ou le comportement moral comme ceux inspirés par la poursuite du bien, l'accomplissement d'un projet ou la tentative pour arriver à un résultat. L'horizon est représenté par le "bien" auquel l'individu orienterait son action essentiellement à travers un choix conscient, réfléchi et raisonnable.

Dans ce débat, Cheryl Mattingly a adopté une solution quelque peu différente de celles des anthropologues hommes en ce qu'elle a observé que «la morale implique les émotions, le corps, l'activité quotidienne»<sup>137</sup> (Mattingly 2012 : 164). Dans ses travaux, elle a tâché d'analyser les pratiques et les projets de suivi et de soins de parents (au sens large) d'enfants malades. Son objectif a été de reconstituer la manière dont les gens, bien que dans des circonstances personnelles, économiques et sociales difficiles, continuent à se battre et à vouloir une bonne vie (*good life*) pour leurs enfants et pour eux-mêmes. Du fait de la portée créative sur les attitudes des individus opérée par le travail quotidien du soin de l'autre, elle a désigné *moral laboratories* les expériences des familles qu'elle a rencontrées (Mattingly 2014).

Toutefois, même Mattingly n'ignore pas l'approche logique et rationnelle dans la définition du choix. Le jugement est fait dans des circonstances émotionnelles importantes, mais au final, c'est le sujet évaluatif qui est primordial (Laidlaw 2013), c'est-à-dire celui ou celle qui fait des choix réfléchis et pondérés, dans les circonstances données, en vue d'atteindre une condition de bien pour l'enfant malade et le reste de la famille. Bien que le sujet chez Mattingly demeure pleinement rationnel dans ses choix, les sentiments et les affections ainsi que le corps malade de l'enfant constituent effectivement la véritable matière à ordonner et sur laquelle il faut réfléchir pour arriver à la meilleure solution.

La réelle nouveauté chez Mattingly est d'avoir porté l'enquête éthique sur le territoire de l'expérience ordinaire et quotidienne (Lambek 2010). Ainsi, son observation s'est concentrée sur les processus transformatifs qui se déroulent dans le temps, où le choix n'est pas tellement une décision de l'intelligence en réponse à un événement, mais plutôt l'organisation (rationnelle) d'une pratique continue de soin. Sur les pas de Veena Das (Das 2006) c'est le temps qui devient le facteur déterminant du problème éthique car la réalisation de la "bonne vie" se fait dans un processus de devenir et de transformation impliquant les personnes concernées et les lieux qu'elles habitent (Mattingly 2013, 2014).

L'ensemble de ces auteurs ont situé le domaine de l'éthique en anthropologie dans l'étude des formes de la liberté individuelle, notamment en ce qui concerne les modalités d'évaluation de la réalité et du choix en vue d'atteindre le Bien ou « une bonne vie ». James Laidlaw a souligné le caractère de *relationality* de toute liberté. Veena Das et Cheryl Mattingly ont plus précisément porté l'attention sur les processus transformatifs de l'expérience ordinaire et quotidienne, en particulier en ce qui concerne la domestication de la violence (Das) ou la transformation de situations, d'espaces et de relations de vie à travers le travail de *care* (Mattingly). Chez ces deux auteurs, le domaine éthique a été abordé comme une affaire de temps où toute moralité implique une transformation qui se déroule selon un processus donné. Ainsi, en dépassant toute projection déterministe, le terrain de l'éthique se concentre sur les choix et les pratiques qui constituent les morales *concrètement* à travers l'action dans le temps et en relation avec des circonstances données "qui font sens" pour les acteurs (Dupret 2006 : 441).

---

<sup>137</sup> « *moral involves emotions, the body, everyday activity* »



### *Les éléments de l'éthique du non-abandon*

Le choix de ne pas abandonner l'enfant est fait pendant la grossesse, au moment de l'accouchement ou dans la période qui suit l'accouchement<sup>138</sup>. Cette décision peut donc être ponctuelle et immédiate ou résulter d'un processus d'évaluation. Le facteur déterminant le choix est toujours l'amour ou l'affection pour l'enfant. L'évaluation rationnelle des circonstances est tout à fait secondaire.

Les cas des femmes non mariées qui deviennent mères et qui décident de garder l'enfant présentent donc deux éléments. Le premier est seulement partiellement original, en ce que le caractère ponctuel de ce choix a été éclairé par des auteurs (Robbins 2007, Zigon 2007) qui ont insisté sur les aspects les plus volontaristes des efforts moraux individuels et sur leur nature de rupture (*breakdown*) par rapport à la routine d'une vie normalement vécue. Le deuxième élément est, au contraire, nouveau ; il s'agit de l'affect et de la relation sensorielle à l'enfant comme facteurs déterminants dans la formation du choix de ne pas l'abandonner.

Si l'on s'éloigne du point de vue selon lequel garder l'enfant est *naturel* pour une mère et si l'on se déplace dans une perspective où il est *naturel* de l'abandonner, alors même l'« amour » devient une option moins prévisible lorsqu'il faut analyser ce choix.

En effet, le fait de ne pas abandonner son enfant ne se configure pas en termes d'adhésion à une valeur absolue ou abstraite ; il est plutôt le résultat d'un choix entrelacé avec les circonstances selon lesquelles y recourir fait sens (Dupret 2006). Il s'agit en premier lieu d'une action spécifiquement orientée par et vers le bien et l'affect pour son enfant. Elle implique un positionnement dans le champ des relations de la mère, qui dépasse la sphère privée ou domestique pour englober l'espace public.

Par les conséquences de leurs décisions ces femmes empêchent certainement la reproduction de l'ordre social tel qu'il est conçu par tous ceux qui, autour d'elles, les encouragent plus ou moins violemment à abandonner l'enfant ou leur conseillent cette solution (proches, personnel médical, géniteur de l'enfant ou amis). Leur choix est en rupture non seulement avec leur vie antérieure mais également avec les attentes de leur entourage et de la société. En adoptant le lexique de Zigon il s'agit d'un véritable *break(down)* qui brise dans leur vie toute régularité sociale et familiale.

La nouveauté représentée par l'enfant en chair et en os questionne l'accouchée : « et maintenant, qu'est-ce que je fais ? » (Fatina). A travers le corps on ressent l'enfant, par le corps on crée une relation avec lui et, à son tour, le lien corporel entre mère et enfant fait avancer et confirme le choix de garder l'enfant.

---

<sup>138</sup> Les conclusions de mon analyse se dégagent d'une méthodologie de recherche différente de celle de Ch. Mattingly. L'anthropologue américaine a travaillé sur l'observation directe du quotidien de personnes et familles confrontée à la maladie d'un enfant sur une longue période (dix ans). Par contre, j'ai privilégié une approche basée sur la mémoire et la narration de l'expérience passée par les femmes concernées. Cependant, la différence de méthodes de recherche n'affecte pas véritablement le questionnement sur la place des sentiments et du corps dans le choix et la prise de position de l'individu.

**Pour de vrai le sentiment est arrivé quand je l'ai porté (accouché) (jibt), pas avant, [mais] quand [l'enfant] est sorti de mon ventre (Sabrine)**

La relation avec le bébé est d'abord corporelle : on le sent arriver et passer de son ventre à l'extérieur, on le touche, on sent son souffle au rythme du sien, on regarde ses yeux ouverts et puis on l'allait. L'enfant est d'abord perçu par les sens. Pour certaines, à ce moment, l'affection pour lui surgit violemment et de façon complètement inattendue. Le choix de le garder avec soi est déterminé par l'attachement sensoriel au nouveau-né et par l'amour pour lui. L'évaluation par la mère de l'évènement s'appuie presque entièrement sur les sensations de son corps et sur le sentiment d'amour. La réflexion et la pondération par la raison n'ont presque pas de place dans la décision, qu'elle soit immédiate ou le résultat d'une élaboration dans le temps (jours, mois, années qui suivent). Cela se produit non pas parce que ces femmes sont des inconscientes, impulsives et aveugles à leur situation. Au contraire, elles connaissent très bien leur condition: elles y ont réfléchi pendant toute leur grossesse. Très souvent, elles ont déjà connu le rejet et le mépris ou l'éloignement familial à cause de leur grossesse. Elles ont vécu des moments d'angoisse et de peur. Elles sont parfaitement lucides vis-à-vis des difficultés de la maternité célibataire. Et pourtant, leur corps a presque décidé à leur place, au point que l'abandon de l'enfant se présente chez certaines comme une option qui (très physiquement) briserait la fonctionnalité de leur cerveau.

**Parfois je rencontre une fille, elle me dit « moi, je suis une mère célibataire et j'ai abandonné mon petit » ma cervelle s'arrête, je ne l'accepte pas dans ma tête. Comment, pendant neuf mois...et après à la fin, comme ça elle le donne, plutôt je préfère perdre mon âme que perdre mon petit, je me sacrifie avec tout ce que je peux (Anika)**

D'ailleurs, c'est ce même corps de la mère qui parfois signale, par le manque d'attachement à l'enfant, la nécessité de le laisser partir en adoption.

Cette reconstruction ne veut pas suggérer que les femmes qui abandonnent leur enfant n'ont pas eu de sentiments pour lui, ni que le choix d'abandonner a été nécessairement facile ou qu'elles n'éprouvaient pas d'attachement corporel pour lui. Au contraire, il s'agit de rechercher, sur la base des données du terrain, les facteurs qui ont déterminé le choix de garder l'enfant, donc pour les femmes, celui de devenir mères tout en étant célibataires.

La décision de garder l'enfant – et donc de devenir mère – surgit soit immédiatement à l'accouchement, comme une certitude, soit elle est le résultat d'une période de questionnement personnel. Dans ce deuxième cas, la décision a un caractère processuel, où la formation de la subjectivité de la mère s'articule dans et avec le temps (Fassin, Le Mercis et Lethata 2008). C'est grâce au temps que la femme s'approprie des sentiments envers l'enfant pour en faire la cause de son action. Ce processus se déroule en plusieurs étapes, espaces et relations. Il couvre en effet une période de déplacements entre des endroits différents, tels que la maison familiale, l'hôpital et l'INPE. Il implique des incertitudes et des oscillations dans les intentions vis-à-vis de la maternité, puisque la considération des sentiments envers l'enfant alterne avec la réflexion lucide sur les implications économiques et sociales du choix de devenir mère. De plus, cette prise de décision provoque un nouvel aménagement des

relations avec ses proches : pour certaines il s'agit de couper toute relation avec sa famille qui rejette l'enfant, pour d'autres de trouver un rapport sincère avec ses parents, ou l'un d'entre eux, en sorte qu'ils acceptent finalement l'enfant à la maison. Parfois, le rapprochement de l'enfant avec la famille de la mère – ses frères et sœurs, et ses parents – se fait par étapes, pendant lesquelles la véritable identité du petit est progressivement dévoilée aux membres de la famille en fonction de la manière dont ils manifestent leurs sentiments et l'accueillent avec bienveillance.

Le processus de décision admet des revers et peut rester ouvert pour une très longue période. Les femmes peuvent se trouver obligées par les circonstances à placer provisoirement leur enfant dans une institution. Et encore, le doute sur la réelle possibilité de le garder définitivement près de soi peut continuer bien au-delà des premières années.

### *Le regard rétrospectif sur l'abandon*

Au moment de notre entretien, en regardant en arrière, parfois de nombreuses années après que le choix de garder l'enfant ait été fait, des fantasmes persistent encore dans l'imaginaire.

Le premier est celui de la mort de l'enfant au cas où on l'aurait abandonné. En se rappelant d'un de ses jumeaux, Miriam dit qu'il a vécu « malgré lui (*bi-sifa*) ». A la naissance il était petit, il refusait de se nourrir, il ne pleurait pas. Les médecins l'avaient prévenue que sa mort était possible. C'est pour cela que Miriam pense que si elle l'avait abandonné à l'hôpital, il serait certainement mort. Il a vécu contre toute attente car elle est restée près de lui et a continué à l'allaiter. En effet, les mères sont conscientes que l'abandon du nouveau-né dans une institution augmente les probabilités de son décès, et en cela le sens commun rejoint les résultats des sciences sociales (Kaplan 2014, Schulte 1984).

L'enfant peut aussi être "perdu" à cause de la fragilité de la situation de la mère qui est seule. Elle peut céder aux pressions et l'abandonner, le confier en nourrice ou même le donner à un couple adoptant pour une somme d'argent. L'exploitation de la mère célibataire est dénoncée de façon encore plus amère quand elle porte sur les pressions que certaines associations font sur les femmes pour qu'elles abandonnent leur enfant. Le sous-entendu est que l'enfant va être placé en adoption chez une famille aisée. A la perception de l'injustice économique qui forcerait une femme à donner son enfant à « une femme riche », s'ajoute également un sentiment de malaise vis-à-vis de l'idée que l'enfant soit adopté sans connaître sa mère biologique. Ainsi Khadija imagine avec horreur que son enfant, un jour, sans la reconnaître, puisse la harceler et l'insulter au marché ou mal se comporter avec d'autres femmes. Parallèlement, elle ne pourrait pas accepter d'être impuissante à le protéger et le défendre s'il avait des difficultés..

Enfin il y a des femmes dont une amie a abandonné son enfant et elles connaissent son chagrin. Il y a longtemps, Emel s'occupait du bébé d'une amie – elle aussi mère célibataire – qui le laissait en nourrice chez elle pendant la journée pour aller travailler. Puis, l'enfant est parti en France chez son père, quand celui-ci s'est marié là-bas avec une tunisienne. La copine d'Emel parle avec son enfant, qui a maintenant dix ans, par Skype, les week-end. Elle l'a laissé partir en pensant qu'ainsi il aurait des meilleures chances dans la vie et parce que le père de

l'enfant avait posé cela comme condition à la reconnaissance de paternité. Les parents de cette femme n'ont jamais su qu'ils avaient un petit-fils. Emel dit que c'est aussi du fait de l'expérience de sa copine qu'elle n'a pas voulu abandonner son enfant.

**C'est très difficile, c'est un sentiment difficile, très mauvais, pour cela quand j'ai eu l'enfant je ne l'ai pas abandonnée, je ne l'ai pas donnée**

### **9.1. Les femmes qui n'ont jamais pensé à l'abandon et les pressions pour l'abandonner**

Chez un groupe de femmes, l'abandon de l'enfant à la naissance n'a jamais été une option. Il s'agit, dans la plupart des cas, d'enfants désirés dès la découverte de la grossesse, même lorsque le géniteur de l'enfant est inconnu ou refuse d'assumer sa paternité. Parfois, la mère était convaincue que le mariage avec le géniteur aurait lieu après l'accouchement. A la naissance, on cherche tout de suite l'enfant : on le retient, on ne le laisse pas partir dans les bras des infirmiers, on est impatiente de savoir comment est la fille qu'on a tellement voulue. Emel a accouché très rapidement presque devant la porte de l'hôpital. Elle a eu sa fille dans ses bras seulement bien plus tard pour l'allaiter. Quand elle l'a vue, elle est devenue *mahboula* (folle) et « elle ne pouvait plus s'en séparer »

Feriel explique que, avec son enfant, c'est une « grande histoire d'amour », commencée bien avant sa conception.

**C'est une grande histoire entre moi et cet enfant, je l'ai aimé, je le connais depuis [que] j'avais onze ans [...] j'ai vu dans mon rêve tout ce qui allait m'arriver**

En fait, c'est par un rêve que, pendant son enfance, son enfant s'était annoncé. Elle avait rêvé qu'elle partait de sa maison dans la nuit. Après avoir traversé des montagnes et parcouru des routes dans toutes les directions, elle était arrivée à un *wued*. Elle avait donc commencé à jouer avec l'eau. Elle portait une robe noire avec une ceinture blanche sous les seins. Elle était enceinte. Elle était tranquille et heureuse, laisser sa famille ne lui avait pas fait mal. A un certain moment, quand elle était encore en train de jouer avec l'eau du *wued*, une femme s'était approchée d'elle et lui avait demandé par quel nom elle voulait appeler l'enfant. Feriel lui avait répondu Seif-al-Islam et la femme lui avait alors dit que son enfant s'appellerait autrement, qu'il aurait un prénom qui signifie "intelligence" et qu'on donne aussi au lionceau. En la quittant, la femme lui avait recommandé de ne pas oublier le prénom que son enfant devrait porter. A son réveil, Feriel avait raconté son rêve à sa grand-mère. Celle-ci en avait été bouleversée et lui avait ordonné de n'en parler à personne

**J'avais onze ans, douze ans quelque chose comme ça, j'ai dit à ma grand-mère « Ma grand-mère j'ai vu dans mon rêve que je suis enceinte et tout » et après elle m'a dit « il faut pas parler de ça, non, il faut pas ! il faut pas ! il faut pas ! Il faut faire attention » elle avait peur, elle avait peur, [elle était] choquée**

En raison de ce rêve, le choix de devenir mère – c'est-à-dire de ne pas abandonner son enfant – n'a pas été un coup de tête ou une décision du moment. Au contraire, Feriel décrit sa

maternité comme un évènement qui était inscrit dans sa vie depuis son enfance. Elle relie à cette naissance spéciale certaines particularités de son enfant. Le jour de l'accouchement il était le seul enfant mâle ; pour cela, il recevait toutes les attentions des parents – spécialement des pères – des autres bébés. De plus, il avait les yeux ouverts et il les bougeait pour suivre du regard ceux qui se penchaient sur lui. Les autres femmes étaient fort étonnées de cela car les nouveau-nés gardent habituellement les yeux fermés.

Quand elle s'est réveillée dans son lit d'hôpital avec l'enfant à côté d'elle, bien qu'elle fût dans un état de confusion au point de ne pas se rappeler de son prénom, Feriel a pris le bébé et lui a dit « je [ne] te connais pas, mais je te laisse pas, c'est [une] promesse que je [ne] te laisse pas ».

L'enfant dans le ventre peut aussi représenter la seule famille que la femme a le sentiment d'avoir, après avoir été rejetée par ses parents et ses frères et sœurs à cause de sa maternité. Pour cela, l'abandon est une option refusée. Les relations de Rihab avec sa famille, à l'exception de son petit frère Habib, s'étaient détériorées bien avant sa grossesse, lorsque ses parents – notamment son père – avaient hésité à porter plainte contre un oncle paternel qui l'avait harcelée sexuellement et violée pendant son adolescence. Ainsi son enfant est venu remplacer tout ce qu'elle avait perdu, et il a comblé sa solitude.

**J'ai perdu le lien avec ma famille eh, je n'ai pas de problèmes avec eux, je peux partir, je peux aller voir mes parents à tout moment, mais la relation elle est...s'est cassée depuis longtemps , depuis très très longtemps avec ... il y a de l'amour, je les aime, je ne peux pas dire, je ne peux pas dire que je le hais, il y a...je [ne] hais pas mes parents, je hais pas mes sœurs, mes frères mais peut-être [silence] c'est l'amour de la Nature, c'est l'amour de...je ne sais pas ...c'est l'amour de gens avec qui tu as passé ta vie et ... c'est comme ça, tu peux pas l'enlever, tu ne peux pas l'arracher de ton cœur mais la relation elle s'est cassée depuis, depuis plusieurs, plusieurs années, ce qui fait que moi je me sens toute seule dans l'univers**

Quand Rihab parle de la relation avec Yassine, son fils, les deux forment une unité, une équipe car c'est lui son « vrai centre d'intérêt, sa famille ». Pour des raisons similaires, Rania a considéré, dès le début, que l'abandon serait impossible ; à cause de sa grossesse, elle venait d'être abandonnée par son fiancé et elle avait été mise à la porte par sa mère, ce qui l'avait éloignée de tous ses frères et sœurs, tous plus jeunes qu'elle. L'enfant dans son ventre, à ce moment, était la seule famille qui lui restait. L'amour (*hubb*) pour l'enfant devient alors un lien qui remplace la famille qui l'avait rejetée pendant la grossesse

**Ce qui m'est le plus cher, la chose qui est aimée par moi, c'est mon enfant (hajat habiby, hajat mtaa hubby, hajat...wuildy). Je n'avais pas de père, de mère etcetera, etcetera, alors la seule personne qui reste de ma famille c'est mon fils (Rania)**

L'amour pour cet enfant vient remplacer l'amour perdu de ses proches, même si parfois la constatation de cet échange est amère

**Dieu te donne 15 et t'enlève 15. Il m'a donné ma fille et il m'a enlevé mon père, ma mère...*dārna* (Hajer)**

Le choix de ne pas abandonner son enfant n'est pas un choix facile ; le fait de ne même pas envisager l'abandon n'est pas évident car les pressions pour abandonner l'enfant, avant et après la naissance, arrivent de presque tout le monde.

Les demandes d'abandonner l'enfant les plus pressantes viennent des parents, ou de l'un d'entre eux: l'enfant doit être laissé à l'hôpital, au *hakam* (police) ou à l'*hwkuma* (gouvernement), à l'Etat, à l'INPE ou il doit être placé en adoption. Les mères des femmes qui tombent enceintes hors-mariage encouragent toujours leurs filles à abandonner leur enfant, que ce soit pendant la grossesse, après l'accouchement et bien souvent pendant les premières années de celui-ci. L'abandon est dans la plupart des cas posé comme la condition nécessaire pour retourner à la maison. La sœur de Widad l'a plusieurs fois visitée à l'hôpital pour la persuader d'abandonner, en mobilisant bruyamment l'assistante sociale et les infirmières jusqu'à faire un "petit scandale"; sa mère continuait subrepticement à faire allusion à l'abandon alors qu'Amin avait déjà dix ans.

**Quand ils me disaient d'abandonner, moi je faisais comme ça** [Widad fait le geste de quelque chose qui rentre d'une oreille et sort de l'autre]. **Non, je ne les écoutais pas parce que j'aime Amin, je ne vais pas l'abandonner. J'entendais ce qu'ils disaient et tout mais après ça, rien. Je faisais seulement ce que j'avais [moi] dans la tête**

La réponse des femmes à l'hostilité des membres de leur famille envers l'enfant est la rupture de tout lien et de tout contact pendant des années.

Le géniteur de l'enfant, lui-aussi, pousse à l'abandon. Il peut le faire immédiatement, à la découverte de la grossesse ou lorsque la grossesse est déjà avancée. Certains se rendent à l'hôpital tout de suite après l'accouchement pour insister auprès de la femme afin qu'elle abandonne le nouveau-né. Parfois, ils continuent pendant des mois à répéter cette même requête.

**Il est venu me voir, il est venu me voir et il a dit « donne-le, donne-le à l'*hukwma*, à l'*hakam* » et c'est tout et moi je lui ai dit « je te donne toi, je ne donne pas lui »** (Rihana)

Les recommandations visant à faire abandonner l'enfant ne sont pas toujours malveillantes ou motivées par l'intérêt personnel. Certaines femmes ont reçu le conseil d'abandonner par des amies très proches, lesquelles étaient tout simplement conscientes du fait que la maternité célibataire est problématique dans une grande partie de la société tunisienne.

Ce qu'on demande aux femmes qui ont un enfant hors mariage est d'«oublier». Par l'abandon, elles devraient effacer l'enfant de leur vie et de leur mémoire comme si la grossesse avait été une parenthèse dans leur vie, après laquelle celle-ci reprendrait son cours normal. C'est justement d'«oublier» que les femmes refusent ; elles ne peuvent pas «oublier» leur enfant.

Dans le métro, la belle-mère de Ferial, qui était venue à Tunis lui rendre visite pour la première fois, lui avait demandé – encore une fois – d'abandonner et d'oublier ; Ferial était descendue du métro et l'avait laissée là où elle était.

**Maman est venue pour me dire [de] donner l'enfant et partir et «c'est rien, c'est comme s'il ne s'était rien passé, on va oublier cette histoire». Je lui ai dit « tout le monde va oublier mais moi je ne peux pas oublier », j'ai laissé maman dans le métro et je suis descendue.**

A propos d'une collègue de travail qui a accouché sans être mariée et a abandonné son enfant, Rihab dit qu'on ne peut jamais vraiment oublier l'enfant qu'on a porté. Il est le premier, et « comme toutes les premières fois, on ne peut pas oublier ». Elle pense que « même celles qui disent qu'elles ont oublié, qu'elles ont dépassé, ce n'est pas vrai, on ne peut pas laisser derrière soi l'enfant ».

Les mots de Rihab me rappellent une femme que j'avais rencontrée dans l'enceinte de l'INPE en 2008. Quand elle avait su que je faisais une recherche sur les mères célibataires, elle m'avait prié de l'aider à retrouver son enfant. Elle était toute bouleversée car sa famille l'avait persuadée de l'abandonner et elle le regrettait. Elle pleurait ; elle était dans le désespoir : elle voulait récupérer son fils.

Dans la même période, une jeune femme qui logeait au foyer de l'association Mad.Ba sortait du matin jusqu'au soir, en laissant le bébé sur son lit avec un biberon à côté de lui. En le laissant toute la journée seul, elle était en train de manifester son refus pour l'enfant et signaler qu'elle avait décidé de ne pas assumer sa maternité.

Au-delà des évaluations morales de chacune, il y a bien la conscience que l'abandon est pour beaucoup de femmes une décision difficile. Du point de vue de la morale sociale, elle semble la solution la plus facile. Toutefois, elle peut bouleverser une femme, jusqu'à affecter sa santé physique et mentale. Malheureusement, il n'y a pas de suivi psychologique pour les femmes qui abandonnent leur enfant. On leur conseille d'oublier.

C'est bien là le paradoxe : on demande aux femmes d'*oublier* leurs enfants et lorsqu'elles ne le font pas, leurs familles se chargent de leur *rappeler* le statut de cet enfant pendant de longues années. Après douze ans, la famille de Rania se souvient toujours et lui rappelle constamment que son enfant est né hors mariage ; il s'agit d'un reproche perpétuel qui rend tout rapprochement avec sa famille difficile.

## **9.2. Garder l'enfant tout de suite après l'accouchement**

Pour certaines femmes, le choix de garder l'enfant est une décision immédiate suite à l'accouchement. Il s'agit de femmes qui pendant leur grossesse avaient pensé à abandonner l'enfant mais qui ont changé d'avis lorsqu'elles l'ont vu et senti, au contact, contre elles.

A sa venue au monde l'enfant est perçu très précisément à travers des sens spécifiques : le toucher et la vue. C'est le fait de le voir ou de pouvoir le toucher qui établit un lien entre la femme et l'enfant. Sur la base de ce lien "sensoriel", se forme la décision de revenir sur ses pas et de ne plus l'abandonner. Fatina, à son réveil dans le lit d'hôpital, a trouvé sa fille près d'elle ;

après l'avoir touchée, elle n'a pas pu la quitter car – elle dit – elle n'était pas assez forte pour cela.

**Quand j'ai accouché et que j'ai trouvé ma fille près de moi, je suis restée jouer avec elle et je l'ai touchée (qaat nallaab aaleha w nmis fiha), comme ça et comme ça (hakka w hakka), je n'ai pas pu la donner et c'est tout, je l'ai gardée. Je n'ai pas pu, mon cœur ne m'a pas laissé faire ça (qalby ma yaatiny), je n'ai pas pu, je n'ai pas pu, je n'ai pas...je ne suis pas forte (qwiya) moi, je ne suis pas *for...*, je n'ai pas pu**

Le corps est également évoqué dans sa totalité. Pour Badia l'amour pour l'enfant est né à l'accouchement et s'est manifesté à travers une sensation très physique dans tout son corps.

**Je ne sais pas, j'ai senti quelque chose de grand, partout dans mon corps (kull shay fy badny), partout, partout, j'ai senti que je ne pourrais plus [l'abandonner] ...**

La relation entre la femme et l'enfant se développe aussi par le "travail" du corps de la mère qui pendant la grossesse "fabrique" l'enfant et puis le nourrit après la naissance à travers l'allaitement. La justification de l'attachement à l'enfant demeure dans l'effort ou la *fatigue* du corps de la femme qui l'a construit jour après jour pendant neuf mois. L'élaboration et la tension du corps de la mère pendant la grossesse et son assujettissement au travail de l'accouchement configurent l'abandon presque comme un "gaspillage". Au contraire, à la naissance la femme réclame l'enfant qu'elle, avec sa *fatigue* (« taaabt »), a fait.

L'enfant est aussi perçu à travers son souffle, qui est aussi son âme (*nafs*). L'âme de l'enfant est dans celle de la mère. Toutefois, il ne s'agit pas d'un élément indépendant du corps. Au contraire, l'âme est dans la respiration et la mère respire à travers la respiration de l'enfant. De cette façon, l'esprit et le corps se confondent<sup>139</sup>.

**Quand je l'ai vue, j'ai senti ... avant franchement, j'avais réfléchi ... j'avais essayé dans ma tête de [prendre la décision] de la donner. J'ai dit «celle-là c'est une fille, je vais la donner», quand j'ai eu les contractions et que je l'ai mise au monde, je me suis dit, «mon âme est dans son âme (ruhy fy ruha) » [...] j'ai senti que même la respiration, je la ressens à travers la respiration (nafs) de l'enfant (Zohra)**

L'évaluation des difficultés à venir occupe une place très limitée dans le choix de garder l'enfant. Les femmes en sont conscientes car elles y ont réfléchi pendant toute leur grossesse. Cependant, au moment de préciser leur choix, la seule considération qui pèse est

---

<sup>139</sup> *Nafs* signifie en arabe au même temps "âme" et "souffle ou respiration". D'après P. Bonte "l'Islam ne s'est pas attaché à une distinction aussi rigide que celle introduite par le christianisme entre l'âme et le corps [...] La localisation de ces principes spirituels est imprécise même si la tradition assimile fortement le sang (*dam*) et l'âme (*nafs*)" (Bonte 1999 : 40). Le *nafs* se trouve dans le sang, à la différence du *ruh* qui est dans le cerveau. Le *nafs* a une signification fondamentale dans l'interprétation du sacrifice. Au moment particulier où il est accompli, le sacrifice par le versement du sang libère la force ou l'énergie qui est dans la vie. Cela a pour but d'équilibrer toute incertitude et danger qui demeure dans l'avenir inconnu et de rétablir « l'ordre normal des choses » (Chelhod 1955 : 198). L'effusion du sang de l'animal le rend consommable par l'homme car sa viande est libérée du *nafs* (principe de la vie, comme tel sacré, *harām*). Pour ce qui concerne notre recherche, l'explication de la nature du *nafs* vise à bien préciser que lorsque Zohra évoque l'âme ou la respiration de sa fille, elle est en train de s'appuyer sur des facteurs situés dans le corps, et pas spirituels (du moins pas immatériels). Il s'agit donc d'une communion de corps entre l'enfant et la mère qui passe par le même *nafs*, ou souffle.



l'attachement sensoriel et corporel à l'enfant. C'est cet attachement qui est à l'origine du choix de garder l'enfant et d'assumer la maternité. Dans ce cadre, le choix est déterminé par cette affection inattendue qu'on ressent pour le nouveau-né. Cette affection n'est pas simplement un sentiment ; elle s'annonce comme une manifestation du corps. De ce fait, la femme devient incapable de se séparer du bébé.

**Dans ma tête j'allais l'abandonner. Avant d'accoucher, je n'ai pas donné d'importance à cet attachement (ntaallaq fih) pour le bébé, j'ai accouché et je ne l'ai plus donnée (Amani)**

Pour expliquer la force de ce lien qui empêche de laisser l'enfant et de partir, Zaineb a recours à une comparaison avec un animal. C'est à nouveau une chatte qui est évoquée<sup>140</sup>. Après l'accouchement elle s'est sentie comme "une chatte méchante", prête à agresser tous ceux qui se reprochaient d'elle et de sa fille

**[Ma fille] était dans mes bras et j'avais peur pour elle et c'est tout. Personne n'aurait pu me l'arracher, comme une chatte méchante. Si quelqu'un venait pour la prendre [personnel médical], je ne voulais pas, je disais « elle, non »**

L'impossibilité de laisser partir l'enfant et la détermination à le garder avec soi se développent dans une autre relation corporelle : celle de l'allaitement<sup>141</sup>. Après l'allaitement, la décision de ne pas abandonner devient définitive. L'échange du lait entre la femme et l'enfant scelle le début de la maternité de la femme.

### **9.3. Processus pour décider de ne pas abandonner**

Dans ces cas la décision de ne pas abandonner l'enfant mûrit à travers un long processus qui s'étale dans le temps et dans l'espace. Les femmes prennent leur décision au bout de plusieurs jours voire de mois après l'accouchement. Elles se déplacent de l'hôpital à la maison de leurs parents, de celle-ci à l'endroit où l'enfant est accueilli (hôpital, INPE ou pouponnière d'une association). A travers ces aller-retours de et vers l'enfant, elles arrivent à prendre conscience de leur choix ; à travers cette mobilité entre plusieurs points dans l'espace, elles trouvent leur place (ou positionnement) en tant que mères.

Au début – c'est-à-dire immédiatement après l'accouchement – les proches demandent d'abandonner l'enfant ; cet abandon est posé comme une condition pour retourner à la maison. La mère de Jihane lui demande d'oublier et de retourner à la vie d'avant.

**Elle m'a dit « akkahaw, je vais laisser passer cela (nsabber fiha)...c'est Dieu qui l'a voulu, c'est tout Jihane, oublie ton enfant, tu l'as donné à l'hôpital, maintenant ça y est, n'y pense plus, oublie, retourne à ta vie comme s'il n'existait pas »**

---

<sup>140</sup> Voir Rihab Ch. 8.4.

<sup>141</sup> Voir Partie I, Ch. 10

Dans un premier temps Jihane laisse l'enfant à l'hôpital et retourne à la maison de ses parents. Elle a presque décidé de l'abandonner et le délégué à la protection de l'enfance lui donne un rendez-vous dix jours plus tard pour avoir une réponse définitive. Pendant ces dix jours, Jihane réfléchit car elle ne sait pas quoi faire. Elle sait que reprendre l'enfant signifierait rompre avec sa famille car sa mère, sa sœur et ses tantes ont été catégoriques sur ce point-là. Elle imagine également les difficultés auxquelles elle devra faire face en tant que mère célibataire si elle garde l'enfant. Toutefois, elle continue à penser au bébé qui est resté à l'hôpital.

**Tu sais, pas mal de fois, quand je reste toute seule dans ma chambre, je dis « Jihane tu prends ton fils, normal, comme tout le monde ». On voit les cas à la télévision, il y a beaucoup d'enfants qui retournent après des années, des années et cherchent leur maman. Je me dis « Jihane tu t'en occupes et tant pis pour tout le monde, et après ils vont accepter », mais le moment d'après je dis « non, je le laisse, je reste avec ma famille ». Alors je mets ma famille d'un côté et mon fils de l'autre côté, et je trouve que mon fils il est un peu, plus proche que ma famille, ma famille...mon père va mourir, ma mère aussi, mon frère va [se] marier, ma sœur va [se] marier, qui va me rester ? Le seul qui va me rester, c'est mon fils. Après ça je me dis toujours « non, Jihane, quand tu sera plus âgée, ce sera ton fils avec toi, ce ne sera pas ta famille, chacun va prendre son chemin seul, toi tu restes seule, ok tu restes avec ton fils »**

Jihane passe de l'idée de reprendre son fils à celle de l'abandonner. Elle n'arrive pas à faire un choix. D'un côté, elle trouve normal de s'occuper de l'enfant et elle imagine la situation pénible des enfants abandonnés à la recherche de leur mère biologique. De l'autre côté, elle ne veut pas perdre sa famille. Puis, dans sa réflexion, elle trouve que son fils sera le seul véritable rempart contre la solitude dans sa vie future et pour cela elle décide de le garder.

Au bout des dix jours, elle commence à se présenter à l'hôpital tous les jours. A une femme allemande, qui est bénévole dans le service, Jihane confie qu'elle est très attachée (*mutaalqa*) à l'enfant et celle-ci lui propose de l'aider. Elle la met en contact avec l'association Mad.Ba que Jihane ne connaissait pas. Avec le soutien de Mad.Ba, Jihane décide de reprendre l'enfant et d'aller vivre au foyer. Elle n'informe pas sa famille de son choix ; elle lui raconte qu'elle veut retourner à Sousse pour travailler car elle ne supporte plus de rester enfermée à la maison. En fait, ses interlocuteurs continuent d'être sa mère, sa sœur et ses tantes maternelles car son père et son frère ne savent toujours pas qu'elle a accouché d'un enfant. Ils pensent qu'elle a eu une opération à l'hôpital.

Ainsi, Jihane rentre au foyer Mad.Ba. Son fils a un mois et vingt jours. La première nuit au foyer elle ne peut pas dormir. Elle regarde son enfant et se pose mille questions sur l'avenir

**Ce jour-là je n'ai pas dormi de la nuit, toute la nuit j'ai regardé Saber comment il est, comment il est, il est petit, petit, petit, je ne sais pas, je suis très contente mais en même temps j'ai peur, je me dis « La vie est très grande, Saber maintenant il est tout petit, mais après il va grandir un peu ».**

Un jour elle est au téléphone avec sa mère et Saber se réveille et commence à pleurer. Au bout de six mois, sa mère découvre de cette manière qu'elle avait repris l'enfant. Actuellement, son frère continue d'ignorer l'existence de Saber alors que le garçonnet a quatre ans et demi. Son père, qui a entendu des rumeurs sur la maternité de Jihane, considère que si celles-ci sont vraies, c'est à elle d'assumer sa responsabilité envers l'enfant.

Parfois, l'enfant et la mère sont réintégrés dans la famille à travers une mise en scène qui rend la présence de l'enfant acceptable. Dans ces situations, une fois que le choix de garder l'enfant est fait par la femme, le processus de décision se développe à travers les étapes qui permettent à l'enfant d'être accueilli dans la famille de sa mère. Il s'agit alors d'un processus qui n'est pas seulement individuel – concernant la volonté de la mère – mais qui implique aussi d'autres personnes, notamment les membres de la famille de la femme célibataire. Chaima, par exemple, a été soutenue par ses frères et la femme de l'un d'eux.

En profitant d'un voyage de ses parents à Jerba, les frères de Chaima l'avaient fait accoucher par césarienne, « *fissa, fissa*<sup>142</sup> », dans une clinique à Tunis. Après avoir laissé l'enfant à l'INPE, elle était rentrée à la maison, sans que ses voisins ne s'aperçoivent de rien. A la maison, la femme de son frère avait compris que Chaima « avait le sentiment d'être mère » et lui avait proposé de l'aider à récupérer l'enfant. Pour cela, elle et son mari avaient fait semblant de vouloir adopter un enfant. Ils avaient donc ramené l'enfant de Chaima à la maison où les parents l'avaient cru une enfant adoptée. Au bout d'un certain temps, les adoptants avaient fait semblant de vouloir ramener l'enfant à l'INPE, et à ce moment, Chaima avait proposé de l'adopter à leur place et l'avait gardée à la maison. Après une semaine, ils avaient raconté la vérité à la mère de Chaima, alors que son père ignore toujours la véritable identité de l'enfant. Chaima dit qu'ils ne veulent pas le bouleverser car il est très âgé.

Les oscillations dans la volonté témoignent des incertitudes qui caractérisent cette période du choix où rien ne semble déterminé à l'avance. A l'accouchement Medina était décidée à abandonner son enfant, au point que la direction de l'hôpital, craignant qu'elle ne quitte prématurément le service, avait installé une sentinelle pour la surveiller à la porte de sa chambre. Sa famille avait été informée de la naissance et avait refusé l'enfant d'un commun accord. Medina, dans son lit d'hôpital, n'arrivait pas à prendre une décision

**Je ne te mens pas, une fois je dis « je la donne », une fois je dis « je ne la donne pas », une fois je dis « je la donne », une fois je dis « je ne la donne pas »**

Le médecin lui demande d'allaiter sa fille mais elle refuse catégoriquement et demande explicitement que l'enfant soit déplacée loin d'elle. Puis, elle tombe malade. Par pitié pour l'enfant, elle accepte finalement de l'allaiter.

**Il m'a dit « allaite ta fille » je lui ai dit « éloigne-la de moi, éloigne-la de moi, [que] je ne la voie pas, [que] je ne la voie pas ». Trois jours après, ma fille je l'ai allaitée ... mes seins ont gonflé, j'ai eu de la fièvre, je suis tombée malade, après elle m'a fait de la peine (sakhfatny), avec le temps elle m'a fait pitié. Quelle est sa faute (dhanbha) ?**

---

<sup>142</sup> "très rapidement".

Deux considérations amènent Médina à choisir de garder l'enfant. D'un côté, elle est convaincue que ça ne vaut pas la peine d'abandonner l'enfant par égard pour sa famille du moment que celle-ci a toujours plutôt exploitée Medina sans lui offrir de l'affection. Ce ne serait qu'illusion de penser que l'abandon de l'enfant pourrait la rapprocher d'eux et la réintégrer dans le cercle familial duquel elle se sent exclue depuis longtemps<sup>143</sup>. D'autre part elle craint pour le sort de l'enfant si elle l'abandonne, elle a peur qu'il lui arrive quelque chose plus grave, même, qu'à elle.

**Je leur ai dit « celle-ci est [la prunelle de] mes yeux (aainaya), ce qui est arrivé à moi, demain ça lui arrivera à elle encore pire [si je l'abandonne]. Pourquoi ne pas garder ma fille pour que je puisse l'élever ? Je ne peux plus [l'abandonner]... »**

Finalement, elle prend une décision forte et définitive. Quand sa mère insiste pour qu'elle abandonne sa fille, Medina lui répond « *bislema* (au revoir) ». Son oncle paternel, qui travaille au tribunal, offre de l'aider pour que l'enfant soit placée en adoption ; elle lui répond également « *bislema* ». Par ce mot de « *bislema* », elle prend ses distances avec les membres de sa famille. Seule sa sœur aînée reconnaît que c'est Médina qui « a la solution parfaite » car elle est la seule à connaître ses sentiments pour l'enfant.

Pour Médina, revendiquer l'enfant se transforme en une occasion de se confronter clairement et franchement avec sa propre mère et de lui dire ce qui lui a plus manqué dans sa famille : l'affection. Il s'agit d'un moment de rupture. Par l'enfant, elle se reconnaît capable, non seulement de donner de l'amour, mais encore en droit d'en recevoir. C'est le *hanen* (ou *hanān*), l'affection et la tendresse, qu'elle utilise comme argument pour repousser les pressions de sa mère qui la pousse à abandonner sa fille.

**Ma mère est venue me voir, elle m'a dit « ya binty, tu as deux possibilités, tu vas choisir ta fille (takhtar bintik) ou tu vas me choisir moi ». Je lui ai dit « quoi ? » Elle m'a dit « met ta fille dans un centre ou moi tu m'oublies (tenseny) ». Je lui ai dit « *bislema* » « si tu m'aimais, tu ne me dirais pas de jeter ma fille. Je ne jette pas ma fille parce que ce qui est arrivé à moi pourrait lui arriver à elle [...] je vais l'élever avec tendresse (bil-hanen), pas comme vous m'avez élevée . Moi j'ai été élevée en manque d'affection de ta part – je lui ai dit – je n'ai pas senti que tu étais ma mère, que lui, c'était mon père, donc je ne veux pas que ma fille soit en manque »**

Les rapports entre une femme et sa mère peuvent prendre une tournure différente concernant l'enfant et la décision de l'abandonner. Maissa avait raconté à sa mère que l'enfant était mort à la naissance, alors qu'elle l'avait laissé à l'hôpital. A un certain moment, sa mère avait fait un rêve, et dans le rêve, l'enfant était une fille et elle était vivante. Quand Maissa avait finalement avoué la vérité, sa mère s'était mise en colère, en lui reprochant d'avoir abandonné son enfant parce que l'abandon était *harām*

---

<sup>143</sup> Medina était sortie de la maison de ses parents très jeune pour échapper à l'agressivité et aux violences verbales et psychologiques de son père. Elle avait travaillé comme ouvrière dans une ville proche de son village et puis elle était arrivée à Tunis. Pendant presque dix ans elle avait travaillé comme femme de ménage dans la maison d'un oncle paternel, puis d'un autre, en élevant leurs enfants sans jamais obtenir un salaire pour son travail.

**Personne lui a dit! Mais elle a rêvé que j'avais une fille...mais ma mère quand elle rêve d'une façon générale, ses rêves sont réels. Elle m'a dit « comment tu laisses ta chair (lahmatik) à l'hôpital et tu rentres ! ». Je lui ai dit « c'est pour toi que j'ai fait ça, pour te protéger toi! » Elle m'a répondu « C'est pas ton problème, tu ne t'intéresses pas à [ce que disent] les gens! »**

Dans cette discussion, l'enfant semble être perçue par la mère de Maïssa comme le dernier maillon d'une chaîne de reproduction toute féminine. Le père de Maïssa ne vit pas avec elles et le géniteur de l'enfant est également absent. L'enfant est définie *lahma* de Maïssa, c'est-à-dire sa chair, puisque le terme *lahma* désigne l'engendrement du côté féminin (Arena 2011, Conte 2000). Pour la convaincre de reprendre son enfant, sa mère déclare à Maïssa « Regarde-moi qu'est-ce que j'ai fait pour t'avoir!». Suite à cette discussion, Maïssa a récupéré sa fille et les trois générations de femmes se sont retrouvées dans la même maison, où la grand-mère a parfois une attitude possessive vis-à-vis du bébé.

Dans le processus qui a amené Maïssa à prendre une décision, l'élément fondamental a été le rêve de sa mère. Les pressions initiales de la mère l'avaient convaincue de se séparer de l'enfant, tout comme le rêve l'a par la suite amenée à la reprendre. Comme dans le cas de Medina, le choix concernant l'enfant implique un positionnement par rapport à sa propre mère.

Le processus de décision qui conduit à garder l'enfant peut ne pas mener à un choix définitif ou du moins comporter quelques réserves. Zaineb avait repris sa fille Imen à l'accouchement et avait immédiatement emménagé au foyer Mad.Ba, où elle avait habité pendant huit mois. Le foyer constitue un environnement protégé car il assure un hébergement confortable et la nourriture pour la mère et pour l'enfant. Toutefois, quand la sortie du foyer approchait, Zaineb avait commencé à remettre son choix en question. Ses soucis portaient sur le bien être le plus élémentaire pour sa fille : comment la nourrir ? comment la protéger du froid ? A un certain moment elle avait dit à l'assistante sociale du foyer qu'elle abandonnerait Imen. Celle-ci lui avait conseillé alors de réfléchir et en effet Zaineb était revenue sur sa décision. Elle souligne que cette réaction de découragement est commune parmi les femmes qui sont accueillies au foyer

**J'ai commencé à penser, parce que j'étais fatiguée (taabt) et beaucoup d'idées ('afkar) mauvaises me sont venues [...] au moins à l'association il y avait du lait, je pouvais faire manger ma fille [mais] quand j'habiterai dehors, j'arriverai à nourrir ma fille ? Je pensais toujours à Imen, tu comprends ? J'ai eu des idées mauvaises, dans la tête, je ne pouvais pas, le bébé était petit, moi je supportais le froid, elle ne supporterait pas, j'ai commencé à beaucoup penser, je leur ai dit « non<sup>144</sup> », toutes les filles qui viennent [au foyer] racontent cette histoire, toutes les filles qui viennent racontent cette histoire**

Des années plus tard, en regardant sa fille adolescente, Zaineb s'étonne encore d'avoir réussi à la garder avec elle<sup>145</sup>. Elle avoue que pendant longtemps elle s'est efforcée de ne pas « trop »

---

<sup>144</sup> «Je vais abandonner»

<sup>145</sup> Voir Partie II, Ch.6

s'attacher à Imen. Elle savait que l'option de l'abandon pouvait s'imposer à tout moment à cause des problèmes économiques et que dans ce cas elle devrait se séparer de sa fille.

#### **9.4. Placement temporaire, dit aussi "abandon temporaire"**

"Abandon temporaire" ou "laisser l'enfant à l'INPE" sont des expressions communément utilisées pour indiquer le placement de l'enfant à l'INPE pour une période déterminée. Le placement est une mesure prise par le délégué de protection de l'enfance, de sa propre initiative ou – plus souvent – à la demande de la mère, avec l'autorisation du juge de la famille. Le placement dure trois mois. Il peut être renouvelé trois fois de façon consécutive mais pratiquement il peut couvrir plusieurs années.

Parmi les mères, le placement temporaire est regardé soit négativement, comme un échec, soit positivement, comme une opportunité<sup>146</sup>.

La première attitude n'est pas explicitement formulée. Elle ressort plutôt de la manière dont on essaie de ne pas en parler, de passer cette période complètement sous silence, ou de raccourcir le temps que l'enfant a passé en institution. Ainsi, quand je la rencontre une première fois en 2013, Badia me dit que son enfant, quand il était encore bébé, avait passé dix-neuf jours à l'INPE. A cette occasion, je faisais l'interview en présence d'une bénévole de l'AAINPE qui était proche de Badia et connaissait son histoire. Quand nous nous rencontrons à nouveau en 2015, au fil de plusieurs entretiens, où nous sommes seules, face à face, Badia insiste sur le fait que son enfant est resté en placement deux jours seulement, car elle n'arrivait pas à se séparer de lui. Je sais toutefois que la première version correspond à la réalité. Au cours de nos premiers entretiens, Elyssa non plus ne m'avait jamais parlé de la période où son enfant avait été placé à l'association SOS Enfants. C'est seulement plus tard qu'elle m'a révélé qu'elle avait placé son fils dans le village SOS de six à neuf ans.

Pour exprimer sa fierté de n'avoir jamais placé sa fille, Nour me dit qu' « elle ne l'a pas laissée n'importe où (*fy hatta boqa*), mais elle a loué et elle a dépensé pour elle ». Elle reconnaît avoir traversé des moments difficiles après la naissance de l'enfant, mais elle n'a pas abandonné sa fille

**Je vais donner ma fille ? Wallah j'ai passé une sale période, ya Marta, j'ai détesté fortement la situation, j'avais le sentiment de ne pas y arriver et tout se renfermait sur moi (nqamt aala dennya feddit w dhiakat bya), Hamdullah maintenant, maintenant je dis Hamdullah**

Implicitement, de cette façon, Nour veut me prouver qu'elle est et a toujours été une bonne mère. Toutefois, actuellement encore, bien que sa fille Jasmine soit une adolescente, l'abandon

---

<sup>146</sup> Dans son livre sur les mères démunies à Boston au XIXe et au XXe siècle Linda Gordon remarque que ces deux attitudes appartiennent plutôt à deux époques différentes : "in the nineteenth century a mother's attempt to place out her children was often encouraged and even applauded as evidence of an appropriate and rational commitment to the child's good. By the mid-twentieth century a mother making such a request would almost certainly be viewed as unloving, unmotherly, forfeiting her future credibility as a mother" (Gordon 1988 : 162).

demeure un spectre car Nour sait bien que dans le passé, la situation aurait pu l'obliger à placer son enfant ou, même, à la donner en adoption. Pour exorciser cette perspective, elle utilise le placement chez l'Association SOS enfants comme une blague pour taquiner Jasmine quand elles se disputent : « je te mets à SOS ? ».

D'autres femmes portent un jugement complètement opposé sur le placement temporaire de l'enfant, à l'INPE ou à SOS enfants. Elles justifient leur position en avançant le caractère très pratique du placement qui permet à une femme d'avoir du temps pour se reconstruire et organiser sa vie avec son enfant. Miriam se plaint explicitement de ce qu'en 2000, quand elle a accouché de ses jumeaux, cette option n'existait pas encore pour les mères.

**Je pensais les laisser là-bas et d'aller régler les choses (rigli), louer quelque chose, voir tout ça et après revenir. [L'assistante sociale] m'a dit « non ». Elle m'a dit « si tu les laisses ici, tu ne les vois plus tes enfants, tu dois les prendre ou les donner » [...] si je les mettais là-bas, je ne les aurais pas revus, Marta, avant ce n'était pas possible, maintenant à l'INPE, il y a ... ils mettent les enfants là-bas, à l'INPE, après la maman, leur mère va voir les enfants, il y a ce droit. C'est vrai Pas vrai ? Pourquoi pas moi ? C'était avant. Ils ne voulaient pas (que je le fasse)**

Miriam, avec ses enfants, a vécu sa première année de maternité dans des conditions très difficiles. Ils ont tous les trois souffert de la faim, du froid et de violences verbales et physiques. Le paradoxe est que Miriam semble se culpabiliser parce qu'elle a gardé ses enfants du fait que l'assistante sociale ne lui a pas permis de les placer temporairement à l'INPE.

Rania avait placé son enfant temporairement à l'INPE car elle habitait dans un foyer universitaire. Elle avait accouché en juillet et fin septembre elle avait commencé ses cours à l'université. Pour me faire comprendre à quel point elle était attachée à son enfant, elle me raconte qu'elle allait lui rendre visite et l'allaiter tous les jours. Pendant les vacances d'hiver, en décembre, elle était retournée au foyer Mad.Ba où elle pouvait rester avec son enfant. Dans cette même période elle avait rencontré l'homme que, un mois plus tard, elle avait épousé. Le temps d'arranger un appartement et elle avait repris son fils de l'INPE et avait emménagé avec son mari. Rania avoue que, quand elle gronde son enfant – qui a douze ans – elle se sent un peu coupable car elle se rappelle qu'elle l'avait laissé en placement à l'INPE

**Maintenant quand il fait quelque chose et je dois le punir, je le punis et après je le... Tu regrettes ? Oui, oui parce que je réfléchis ... c'est-à-dire il a été séparé, il a vécu loin de moi, malgré que je ne l'ai pas laissé un jour. J'allais le voir tous les jours, mais je me sens comme si j'avais cassée son droit (mkassra fy haqqhu)<sup>147</sup> j'ai fait...bon normalement je ne me serais pas séparée de lui, même pour un instant (nferqush hatta lahdha) mais... c'est arrivé**

---

<sup>147</sup> Dans la traduction j'ai essayé de garder la signification du verbe "kasara" rompre. "J'ai enfreint son droit".

La période où l'enfant est placé à l'INPE peut constituer une réelle opportunité pour la mère ou pour les deux parents. Après la naissance de leurs enfants, de nombreux jeunes couples les placent à l'INPE en attendant d'avoir économisé suffisamment d'argent pour pouvoir se marier "en bonne et due forme" selon la tradition et avec une grande fête. Pendant tout ce temps l'enfant demeure caché, au voisinage mais surtout à la famille. C'est seulement après le mariage, qu'ils le reprennent et informent leurs proches<sup>148</sup>.

Le placement permet également aux mères de créer un espace temporel et physique afin de mener une médiation entre l'enfant et leurs proches en vue de réintégrer la maison familiale. A la sortie du foyer Mad.Ba, Zaineb a vécu à peu près un an avec sa fille en location avec des autres femmes. Epuisée par les difficultés économiques, de gestion du ménage et de cohabitation, dans un environnement où la prostitution apparaissait de plus en plus comme la seule option disponible aux mères seules pour s'en sortir, Zaineb en a conclu que la solution la meilleure était de retourner vivre avec sa mère et son frère. Pour cela, elle a placé sa fille à l'INPE. En même temps, elle avait commencé à se faire accompagner à l'INPE par son frère pour qu'il connaisse cet enfant, sans lui révéler qu'il s'agissait de sa fille. Elle voulait qu'il se rapproche ainsi de l'enfant jusqu'à finir par l'accepter à la maison. Ce qui est arrivé

**J'amenais mon frère pour qu'il voie la petite, je ne lui disais pas « c'est ma fille » et il est arrivé à s'attacher à elle parce qu'elle lui rassemblait vraiment beaucoup. Après on s'est revus moi et lui, je lui ai dit que c'était ma fille, que c'était elle que j'avais laissée [à l'INPE] et il m'a dit « ça va tu peux revenir ».**

Certaines femmes, au contraire, placent leur enfant pour échapper aux violences familiales, trouver un travail et s'installer seules convenablement dans l'attente de pouvoir le reprendre. Cependant, il arrive parfois que, l'éloignement de l'enfant et le sentiment de culpabilité ressenti par la mère porte atteinte à sa santé mentale. Des femmes qui avaient déjà fait de la dépression par le passé, se sont trouvées ainsi rechuter. Cela peut aller ainsi de mal en pis, et la femme est prise dans une véritable spirale où elle récupère son enfant de l'INPE mais elle est obligée, par sa situation économique et sociale, de le placer à nouveau, solution qu'elle n'arrive pas à accepter pendant longtemps, ce qui la pousse à le reprendre. Les associations peuvent jouer un rôle très bénéfique en interrompant cette chaîne et en soutenant les femmes, avant qu'elles ne se découragent ou que le désespoir les amène à se séparer définitivement de l'enfant.

## **9.5. Adoptions formelle, informelle et "vente d'enfants"**

Les enfants nés de femmes célibataires sont susceptibles de rentrer dans un circuit d'échange pour être adoptés formellement ou informellement ou pour être placés informellement dans des familles.

---

<sup>148</sup> Le placement de l'enfant à l'INPE constitue une grande opportunité pour les mères ou pour les deux parents d'entrer en contact avec les associations, notamment l'AAINPE. Les couples sont parfois aidés par l'AAINPE dans leurs démarches pour se marier et meubler une maison. Voir Partie III, Ch. 4.5.2.



L'adoption informelle consiste à recevoir un enfant d'une femme célibataire et de l'inscrire à l'état civil comme le sien. Cette modalité devient de plus en plus difficile à réaliser en raison du perfectionnement et de l'informatisation des procédures d'enregistrement de l'enfant à l'état civil. Cependant, il faut considérer que dans certaines zones de la Tunisie, elle est facile à réaliser lorsque l'enfant est né à la maison.

L'échange d'enfants peut être tout à fait légal car la loi Tunisienne (loi n.3/58) permet l'adoption plénière *directe*. Cela signifie que la génitrice de l'enfant peut se présenter devant le juge de la famille avec le couple qui veut adopter. Le juge n'a qu'à valider par jugement le passage de l'enfant de l'une aux autres. Cette procédure est beaucoup plus rapide que l'adoption plénière *indirecte* dans laquelle l'enfant est placé en adoption après la signature de l'acte d'abandon par la génitrice. En effet, dans ce cas, les adoptants sont sélectionnés par les services sociaux sur la base de leur dossier et d'une enquête psychologique ; le jugement d'adoption suit une période de placement provisoire de l'enfant dans la famille adoptante. Après la Révolution, l'adoption directe est devenue plus courante car les juges se sont montrés plus favorables à cette démarche.

D'après les témoignages, cette adoption est généralement précédée d'un accord (illégal) avec les adoptants avant la naissance ou après et par le paiement d'un prix et /ou la cession de biens. Le prix de l'opération rapporté par plusieurs femmes serait d'environ 5000/6000 Dt. Par exemple, Badia a reçu une "offre" lorsque son enfant était placé temporairement à l'INPE<sup>149</sup>. Un jour une femme algérienne s'approche d'elle et lui fait sa proposition.

**Déjà tu es au courant M.me ..., pour l'algérienne qui était là ? Elle m'a dit « Donne-moi ton bébé, je l'inscris à mon nom, je l'adopte. Je te donne cinq mètres [de terrain] plus cinq millions ... je t'ai dit ça moi ? Quand je venais ici de 8h à 16h, j'allais mon fils et je rentrais chez mon père ... [cela s'est passé] à l'arrêt [du bus] de [l'hôpital] Kassab**

Il y a des intermédiaires qui gèrent ces affaires et se chargent de mettre les femmes en contact avec les couples qui veulent adopter. La mise en relation est parfois organisée par les proches de la femme. La sœur de Widad, qui voulait à tout prix qu'elle abandonne son enfant, lui avait trouvé une candidate pour l'adoption, laquelle ne s'est finalement pas présentée à l'hôpital.

En effet, les pressions pour donner l'enfant peuvent être très fortes car les gens pensent avoir le droit de s'emparer de l'enfant d'une mère célibataire. Elle est considérée comme fragile car elle est seule, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de mari. Samira l'avoue explicitement

**Après l'accouchement, je suis allée [m'installer] seule...j'ai laissé l'enfant chez une femme pendant quatre ou cinq jours, quand je suis retournée, elle a refusé de me la donner « tu n'as pas le temps, tu es seule, tu es une mère célibataire !» et je me suis entêtée pour récupérer ma fille ... je suis seule, c'est facile de m'arracher le bébé**

Miriam a subi de fortes pressions pour qu'elle cède en adoption l'un de ses jumeaux nés au couple chez qui elle travaillait. La femme, qui avait dépassé l'âge de concevoir, venait de déménager au Qatar pour y être enseignante, et son mari aurait dû la rejoindre avec

---

<sup>149</sup> L'INPE se trouve dans l'enceinte de l'hôpital orthopédique Kassab.

l'enfant. Dans ces cas, on essaie de pousser la mère à abandonner son enfant en la décourageant et en la culpabilisant : elle est censée ne pas savoir et ne pas pouvoir s'occuper de ses enfants car elle vit seule. Lorsque Miriam refuse, elle est frappée par l'homme et insultée par la femme.

**Elle m'a dit « comment tu peux vivre avec deux enfants ? » Moi j'ai dit « je ne les donne pas ». Je suis sortie, j'ai pris les enfants vraiment, un d'un côté, un de l'autre et j'ai quitté le bâtiment, hey parce qu'il m'a frappée, je ne pouvais plus rester là-bas. Je leur ai dit « ça y est, je ne peux plus, est-ce que je dois vous le donner contre mon gré (bi-sif) ? » Il m'a dit « contre ton gré. Et comment tu vas vivre ? » [J'ai répondu] « Je vais donner mes enfants ? Je préfère rester dans la rue »**

Ce qui est proposé aux femmes n'est pas toujours l'adoption de l'enfant. A l'hôpital ou dans le cercle familial, quelqu'un peut faire savoir qu'il/elle est disposé à prendre l'enfant chez lui/elle et l'élever avec les siens propres<sup>150</sup>. Ces tractations sont très souvent faites avec des bonnes intentions. Ainsi, la sœur du père de l'enfant de Ferial – lequel avait rejeté son fils – ainsi que son mari lui avaient manifesté leur désir d'accueillir son enfant. Ils pensaient que Ferial aurait dû leur laisser l'enfant et « faire sa vie », oubliant le père de son enfant qui avait déjà une famille (il était marié et séparé de sa femme avec qui avait trois enfants)

**[Son mari] m'a dit « voilà, ma fille t'arrête pas, ça arrive, il y en a beaucoup, on comprend et on est avec toi. Ne pense pas à lui, il a une famille et tout, tu peux faire ta vie, t'arrête pas, et l'enfant [est] comme quelque chose que tu m'as donné, amen, il reste chez nous ». Moi je lui ai dit que je ne peux pas**

Dans certaines situations, ce sont les associations qui font subir des pressions aux femmes pour qu'elles donnent leur enfant en adoption<sup>151</sup>. Il s'agit de femmes très démunies, qui souvent se prostituent. Dans ces cas, la rage des femmes contre ceux qui veulent qu'elles abandonnent est d'autant plus forte que la question économique en est l'enjeu explicite et principal. Il est en effet incompréhensible qu'on leur demande de « donner leur enfant à une femme riche » au lieu de les soutenir économiquement pour qu'elles puissent le garder.

## 9.6. Sabrina

Quand Sabrina a découvert qu'elle était enceinte, la « question de sa grossesse » a été prise en mains par ses frères et sœurs. A l'époque ses parents étaient déjà décédés. Tout au début, elle avait subi des violences physiques par son frère aîné et des violences verbales par ses sœurs. Puis, selon ses mots, ils avaient « accepté la situation », c'est-à-dire que Sabrina avait pu rester à la maison à condition d'abandonner l'enfant à sa naissance. Sabrina reconnaît que pendant la période de sa grossesse, à la maison, rien ne lui manquait. Ses sœurs l'entouraient et ses tantes maternelles lui rendaient souvent visite. Elle passait son temps à regarder la télé et à

---

<sup>150</sup> La circulation des enfants à l'intérieur des familles est documentée par la littérature. Voir Introduction (Arena 2008, Bousquet et Demeerseman 1937, Jansen 1987 ; pour la cour du Bey de Tunis, Oualdi 2009, 2011).

<sup>151</sup> Voir Partie III, Ch. 4.5.4.

dessiner sur un carnet. Sortir de la maison lui était défendu, sauf pour se rendre à l'hôpital – en cachette des voisins – afin d'effectuer les visites médicales. Pendant sa grossesse, ses sœurs avaient préparé le trousseau de l'enfant. Elles avaient acheté les vêtements et les objets dont le bébé aurait eu besoin à la naissance. Au moment du travail, Sabine était partie pour l'hôpital avec la valise pour l'enfant. Elle pensait le confier aux services sociaux après l'accouchement, avec tout l'équipement convenable

**Ils m'ont acheté tout ce que tu peux imaginer dans ta tête, tout pour l'enfant. J'ai préparé ma valise sur la base du fait que j'accouche et je le laisse**

Le projet de laisser l'enfant à l'hôpital après l'accouchement n'avait pas été imposé à Sabine par ses proches. Elle-même était convaincue que c'était la meilleure solution

**Moi j'étais tranquille (hady), normal de le laisser**

Sauf que, à l'accouchement, était surgi un sentiment très fort pour l'enfant

**Un sentiment *mush normal* (extraordinaire) [elle sourit], le sentiment de la mère quand elle a un enfant (ahses l-'umm ky jebt sghir), je ne peux pas l'expliquer, tu peux expliquer ce sentiment ? J'étais contente (farhana), j'étais contente d'une façon extraordinaire, contente d'une façon extraordinaire, la joie (farha), je n'ai jamais senti ça, que quand j'ai eu l'enfant**

En raison de ce sentiment, elle avait décidé de garder son enfant et d'envisager l'avenir autrement (son programme change)

**Je te dis l'histoire, avant que j'aie l'enfant, c'était un certain genre d'histoire (tabda el hakeia nawaa), et quand j'ai eu l'enfant, ça a été une autre histoire (ky jibt sghir hadeka nawaa akher), tu comprends ? Je ne pouvais pas jeter l'enfant et rentrer tranquille, moi j'ai assumé ma responsabilité, je l'ai eu**

Elle avait laissé l'enfant deux jours à l'hôpital, puis l'avait récupéré et grâce à l'aide de l'assistante sociale, elle était rentrée au foyer Mad.Ba, où elle était restée trois mois. A la sortie du foyer, elle s'était installée dans un quartier populaire de Tunis. Elle vivait de petits travaux comme femme de ménage ou assistante aux personnes âgées. A un certain moment, à cause de la précarité de ses conditions de travail, elle avait pensé confier son fils temporairement à l'INPE. Quand elle s'était présentée dans le bureau du délégué de protection de l'enfance, celui-ci l'avait aidée à obtenir une place dans le foyer de l'association Beity, où elle était restée pendant neuf mois avec son enfant.

Actuellement, les revenus du foyer de Sabrina proviennent en majorité de la prostitution<sup>152</sup>. D'ailleurs, Sabine est la seule femme qui présente cette activité comme habituelle et non pas comme occasionnelle. Dès la naissance de l'enfant, ses frères et sœurs continuent à le refuser et à lui demander de l'abandonner et de le placer en adoption.

---

<sup>152</sup> Voir Partie II, Ch. 5.3.3.

Lorsque l'enfant avait quatre ans, Sabrina l'avait laissé à l'INPE et était rentrée dans sa famille. Elle tient à préciser les dates : elle avait placé l'enfant à l'INPE le 18 novembre 2015 et l'avait repris le 11 janvier 2016, décidée à ne plus céder aux pressions de sa famille qui continuait à vouloir qu'elle l'abandonne.

Elle raconte qu'elle avait placé son enfant à l'INPE dans l'intention de l'abandonner pour de bon. A ce moment, le délégué lui avait accordé une période de réflexion, en lui demandant de se représenter en janvier pour communiquer sa décision définitive. Sabrina explique qu'elle avait pris cette décision sous la pression de sa famille pour deux raisons. En premier lieu, sa situation économique était très mauvaise : elle n'avait pas de travail et elle était à la rue depuis deux semaines car elle n'avait pas les moyens de payer un loyer. Dans la perspective de ses frères et sœurs, elle devait abandonner pour « redevenir *normale* »

**J'ai donné l'enfant parce qu'ils m'ont dit « tu restes ici », yany ça suffit que je loue, ça suffit la galère (tamarrmit), ça suffit que je sors dehors et que j'habite seule et tout [...] ils n'aiment pas l'enfant. D'après eux, je devais le donner et redevenir *normale* (nji normal)**

En deuxième lieu, elle-même, était épuisée, et culpabilisait à cause des conditions dans lesquelles son enfant vivait

**Je ne voulais pas que mon enfant soit dans la merde (yetmarmed) avec moi et si je fais quelque chose de mauvais, je ne veux pas qu'il me voie, je voulais le mettre dans un endroit [tranquille]**

Mais au bout d'un certain temps, elle décide de quitter la maison de sa famille et de reprendre son enfant. Elle ne les informe pas de ses intentions réelles, et leur dit juste qu'elle veut chercher un travail et vivre seule. Elle emménage avec une copine à nouveau dans le quartier populaire qu'elle avait habité et, à la date fixé par le délégué, elle se présente à l'INPE pour reprendre son fils.

**Maintenant ils s'imaginent que je travaille, je paye un loyer et c'est tout, ils ne savent pas du tout que l'enfant est avec moi, il ne connaissent pas la situation de l'enfant du tout, parce que eux même ils ne savent pas à quel point je souffre (ma fy belhumesh kaddesh naany), j'ai repris mon enfant et c'est tout**

Sabrina dit qu'à la sortie de l'INPE elle a retrouvé son enfant, malade, très nerveux et craintif car sa mère lui avait manqué

**Il a grandi (kber), ça y est, wallahi crois-moi il ne peut pas rester tout seul, déjà un mois et demi que je l'ai donné, il est tombé malade, il est tombé malade, je l'ai repris qu'il était malade [...] il est habitué à moi, il est sur les nerfs (hwa aasabhu), il crie et il hurle**

La première fois que Sabrina et moi nous sommes rencontrées, sur la terrasse de sa maison, son enfant refusait de quitter sa mère des yeux. Elle lui demandait d'aller jouer un peu plus loin avec le ballon, mais l'enfant refusait. Il était si fâché avec moi qu'à un certain moment il m'avait craché dessus. Après ce que Sabrina me raconte, je peux comprendre l'état d'âme du

petit Amr. De son côté Sabrina est heureuse d'avoir repris son enfant, bien que cela signifie la rupture définitive avec sa famille

**Ils ne le veulent pas, ils m'ont dit « tu le donnes » et moi je suis comblée sans eux (wallit istaghnet aalihum) mais moi je ne peux pas partir sans Amr (ma najemsh nemshy blesh Amr), je ne peux pas aller sans lui. Dieu est généreux (Rabby Krim), c'est Dieu qui va trouver [une solution]**

Au cours des quatre ans et demi de vie de son enfant, elle n'a jamais reçu de soutien économique ou affectif de la part de ses frères et sœurs. Une tante maternelle s'était montrée très bienveillante à son égard pendant la grossesse mais Sabrina avait interrompu tout lien avec elle lorsque celle-ci lui avait demandé d'abandonner l'enfant. Ils continuent à répéter qu'elle doit abandonner son fils.

## 10. Les valeurs de l'allaitement

Les études sur les substances corporelles ont eu un grand écho dans les deux dernières décades car elles ont contribué à la renaissance de l'anthropologie de la parenté. Elles ont surgit en réaction à la publication de *A Critique of the Study of Kinship* par D. Schneider en 1984. Dans ce livre Schneider démontrait que l'anthropologie de la parenté s'était construite autour de la notion de reproduction sexuelle. A partir de cas étudiés aux Etats Unis il montrait que le modèle du partage d'une substance corporelle – le sang pour son étude – avait été généralisé pour être appliqué, presque toujours en anthropologie, afin de définir la filiation. La propension des anthropologues à dresser des généalogies n'était qu'une confirmation de cela. Le travail de Schneider visait "avec le symbole du sang le privilège accordé dans les études de parenté aux états d'être (*states of being*) par rapport aux états de faire (*states of doing*) (Schneider 1984 : 72, 194), c'est-à-dire "ce qui est donné par rapport à ce qui est construit" (Allard 2006 : 441).

Le débat déclenché par les travaux de Schneider n'a pas conduit à un abandon des études sur les substances et la façon dont leur transmission crée des liens. Il a au contraire amené à s'interroger sur le rapport entre substance et construction sociale. La notion même de construction a été critiquée pour son caractère artificiel, et il a été remarqué que dans le monde social certaines relations sont également acquises ou données (Allard 2006, Carsten 2004). Toutefois, le point central a été d'intégrer substances et relations sociales, pour déterminer la manière dont toute substance est en même temps structurée et structurante de la relation qui la véhicule. Ainsi le partage de substances n'est pas analysé exclusivement sous l'angle de leur transfert ou de leur circulation en tant que facteurs purement organiques. Toute substance doit être considérée dans la pratique qui constitue la modalité d'existence de la relation. Le but est de dépasser la description du corps reproductif qui affirme sa vérité indépendamment des usages et des relations.

Du fait de cette démarche, les substances ont été reconsidérées dans leur capacité à construire "relationnalité" (*relatedness*) (Carsten 2000, 2004), en particulier à l'égard de thèmes tels que l'identité, le genre et la personne. La filiation majeure de cette nouvelle vague ce sont les études du *care*, par lesquelles la question de la parenté et de la transmission des substances ont été étudiées en rapport avec les pratiques de soin et de prise en charge de l'autre.

Dans ce processus, peu a été dit sur la relation entre substances et éthique. Plus précisément, les deux sont constamment associées dans les débats sur la manipulation de la substance biogénétique (gènes et ADN) – en particulier dans les procédures de fécondation artificielle – afin d'établir la moralité tant des objectifs que des usages scientifiques de celle-ci (Finkler 2000, 2001; Franklin 2003; Franklin et Ragone 1998; McKinnon et Franklin 2001; Strathern 1992a). Toutefois les substances corporelles sont rarement questionnées sur leur implication dans le procès évaluatif de création de la morale, à travers la prise de décision, d'un individu ou d'un groupe de personnes.

Les chapitres qui suivent traitent du lait maternel avec l'objectif de révéler le caractère relationnel de cette substance corporelle ainsi que la manière dont l'allaitement devient une

pratique éthique, en ce qu'elle façonne le positionnement moral de la femme qui est mère célibataire ainsi que de son entourage.

### 10.1. Ethnographie du lait maternel dans les sociétés arabes

Plusieurs auteurs ont souligné le caractère relationnel du lait maternel (Gélard 2004, ElGuindi 2013, Maher 1992). Le lien créé par l'allaitement concernerait non seulement l'enfant et la mère, mais aussi l'entourage. Ainsi dans le Nord de la Tunisie le lait maternel donne la *baraka* dans la maison puisqu'il s'agit de "une essence surnaturelle nécessaire au bien-être de la famille"<sup>153</sup> (Creyghton 1992 : 47). Il contribuerait ainsi au rapprochement entre l'enfant et les frères et sœurs de la mère. Le lien émotionnel entre mère et enfant était également reconnu par les juristes musulmans (Benkheira et al. 2013).

Au-delà de l'espace de l'*aaā'yla*, l'allaitement a une fonction plus générale car dans plusieurs sociétés arabes cette pratique exprimait et exprime encore la protection d'un groupe ou d'un individu sur un autre. Au Maroc un homme pouvait se réfugier dans la tente sur le sein d'une femme et en disant "je suis ton enfant" il était incorporé au groupe de celle-ci (Bruno et Bousquet 1946). Le lait maternel renforce les pactes de loyauté et de confiance entre clients et patrons ou sert pour la création d'alliances dont les conditions de hiérarchie entre groupes dépendent de qui donne le lait et de qui le reçoit (Ensel 1998, 2002). Le lien par l'allaitement fonde les pratiques adoptives utilisées dans le cadre de politiques dynastiques dans le Nord du Pakistan (Parkes 2005)<sup>154</sup>. Il est attesté comme modalité de créer les affiliations dès les premiers siècles de l'Islam (Bernards et Nawas 2005, Conte 1987, Landau-Tasseront 2003).

Le caractère propre du lait maternel est qu'il doit être nourricier. Il s'agit véritablement d'allaitement s'il apaise la faim de l'enfant. Le lait de la mère construit le corps de l'enfant alors que l'allaitement d'un adulte, ne nourrissant pas à sa chair, ne constitue pas une "alimentation" (Benkheira et al. 2013).

La valeur nourricière attribuée au lait serait si puissante que le nom de la Ka'ba dériverait de la désignation de la pierre noire qui est à l'intérieur par le terme *kā'ib* qui signifie « vierge nubile aux mamelles arrondies », lesquelles sont annonciatrices d'une lactation abondante. La roche sacrée apparaîtrait non comme une roche angulaire mais comme une roche lactante et nourricière (Chabbi 1998 : 50).

Le facteur principal et englobant de l'allaitement maternel (*rdhaa* ou *radhaa*) dans les sociétés musulmanes est qu'il crée la parenté. Cela signifie que les enfants allaités par la nourrice sont considérés comme les siens. De ce fait, il leur est interdit de se marier entre eux. Les interdictions matrimoniales s'étendent à la nourrice, son mari et à toute sa lignée, c'est-à-dire

---

<sup>153</sup> "supernatural essence necessary to the well-being of the family"

<sup>154</sup> La fonction de l'allaitement dans le réaménagement des généalogies est témoignée par l'histoire de Mohammed. A sa naissance, puisque son père Abd Allāh était mort pendant la grossesse d'Amina, sa mère, il est rattaché à Abū Tālib, son oncle paternel (frère du père) par l'allaitement miraculeux par celui-ci du nouveau-né. Par la suite, Mohammed, dépourvu de fils, se liera par un rite de naissance à son petit-fils Al-Husayn (le bébé tête la langue du Prophète avant de téter le sein de sa mère), second enfant de sa fille bien aimée Fatma (Conte 2001).

ses ascendant.e.s et descendant.e.s. Par extension et du fait des interprétations postérieures par les juristes, l'enfant ne peut épouser les sœurs et les filles du mari de la nourrice nées avant ou après l'allaitement (Ossoukine 2009). Le lien de parenté par *radhaa* est transmis aux descendants jusqu'à la deuxième génération en ligne directe. En cela, la parenté par *radhaa* est analogue à la parenté générée par l'appartenance au même *nasab* paternel. Toutefois, les parents de lait ne sont liés entre eux par aucune des autres obligations qui existent habituellement entre parents par *nasab*, que ce soit sur le plan successoral, alimentaire (*nafaqa*) ou pénal (*aaqila*). De même les parents nourriciers ne transmettent pas leur nom à l'enfant allaité (Benkheira 2001). L'enfant allaité appartient donc à deux lignées différentes : il/elle a une parenté par *nasab* et une parenté par *radhaa*.

La parenté de lait existait à l'époque préislamique et elle demeure à l'époque islamique du fait de sa confirmation par le Coran (S. IV, 23). Jusqu'au IV/X siècle, les interdits matrimoniaux qu'elle génère sont expliqués par le rapport d'analogie entre parenté par *radhaa* et par *nasab* : les mariages défendus en vertu des liens par *nasab* sont également défendus en vertu des liens créés par *radhaa*. Les interdits matrimoniaux portant sur le mari de la nourrice découlent de cette homologie car si le lait de la nourrice crée la parenté, on doit considérer que celle-ci concerne également son époux . Le présupposé de la parenté par *radhaa* semble être le pouvoir de génération reconnu à la femme qui a enfanté. Son corps a produit un enfant et en raison de cela elle est capable de produire une substance nourrissante, qui est le lait. A ce lait est reconnu un pouvoir de génération qui s'élargit à tous les enfants qu'elle allaite. Malheureusement, l'étude de cette force qui génère du lait maternel n'a pas été très développée à cause de l'affirmation progressive à partir du IV/X siècle de la théorie du *laban al-fahl* (lait de l'homme ou du mari).

A partir de cette époque, les juristes musulmans – d'abord les Shaféites et puis ceux des autres trois écoles<sup>155</sup> – expliquent les interdictions matrimoniales découlant de la parenté de lait par le fait que le lait maternel serait le résultat de l'union des semences féminine et masculine par le sexe. Ainsi, le lait produit par la femme devient en fait le lait de son mari. Par la théorie du *laban al-fahl* les juristes introduisent la paternité dans la parenté de lait (Benkheira 2001). Il s'agit d'un expédient par lequel le droit agnatique est réaffirmé : désormais que ce soit explicitement par le *nasab* ou implicitement par le *radhaa*, la parenté est toujours générée par voie masculine.

Dans l'analyse anthropologique, la théorie du *laban al-fahl* a été expliquée par la nécessité d'empêcher la consolidation de la substance agnatique étrangère (Héritier 1994a). Ainsi, les enfants allaités par la même nourrice ne peuvent pas se marier entre eux car l'accumulation de la substance masculine (sperme) du géniteur qui a généré l'enfant ne serait pas compatible avec la substance masculine de l'époux de la nourrice qui la lui a transmise à travers le lait. La conclusion de cette interprétation est que "dans le monde arabe pré-islamique et islamique, le lait des femmes n'a d'importance comme substance nourricière et support d'identité que parce qu'il est le vecteur de substances masculines qui ne peuvent transiter directement de

---

<sup>155</sup> Il faut rappeler que cette théorie n'était pas mentionnée par Malik. Même après le IV/X siècle elle ne fait pas l'unanimité parmi les juristes (Benkheira 2001).



l'homme à l'enfant" (Héritier 1994a : 163). Or non seulement une telle radicalité ne peut pas se dégager des données de terrain<sup>156</sup>, mais encore elle pose des problèmes logiques.

En premier lieu, le lait de la femme qui a un enfant mais qui n'a pas d'époux ne provoque pas des interdictions matrimoniales entre l'enfant allaité et le partenaire sexuel de la femme<sup>157</sup>. Par le fait de l'absence de mariage entre la nourrice et l'homme avec qui elle a des rapports sexuels, le lait maternel n'est plus *laban al-fahl*. Il n'y aurait donc pas de propriété agnatique intrinsèque au sperme de l'homme partenaire de la nourrice car le sperme de celui-ci constitue un obstacle uniquement si l'homme est le mari de la nourrice. Par contre, le lait de la nourrice pas mariée crée la parenté entre enfants allaités, pour lesquels demeurent les interdits matrimoniaux

La théorie du *laban al fahl* ne fonctionne que si on considère qu'il s'agit d'une construction juridique, exactement comme le *nasab*. Chez les juristes musulmans, la paternité est une construction qui sert à assigner l'enfant à une généalogie paternelle<sup>158</sup>. L'enfant est produit par le corps de la femme qui le met au monde et le rend visible. Une fois que l'enfant est né, la construction juridique sert à lui donner un positionnement social et donc à l'affecter à une généalogie et à un groupe agnatique.

L'enfant allaité par la nourrice n'appartient pas au *nasab* de celle-ci ni à celui de son mari. Le sperme du mari de la nourrice n'a pas d'implications dans la définition de l'appartenance agnatique, car celle-ci relève seulement d'une construction, c'est-à-dire du droit. D'ailleurs, la théorie du *laban al-fahl* accepte explicitement que le sperme du mari de la nourrice, à travers sa transformation en lait maternel, participe à la construction du corps de l'enfant qui a été généré par le sperme d'un autre homme. Il ne serait donc pas compréhensible que cette union ne devienne inacceptable qu'au moment du mariage éventuel entre enfants allaités par la même nourrice.

La démarche à faire semble plutôt l'inverse. Les juristes musulmans ont hérité de traditions et de pratiques qui reconnaissent un pouvoir créateur de la parenté à la femme à travers son lait. Par la théorie du *laban al-fahl* ils ont entendu soumettre même la parenté par le lait au régime de droit agnatique : l'enfant appartient au lit (*walad al-firāsh*). Le "lit" est celui des géniteurs de l'enfant aussi bien que celui de la nourrice et de son époux. La parenté par le lait a été liée au lit de l'époux de la nourrice par le biais de la théorie du *laban al-fahl*. A ce moment les interdictions matrimoniales qui d'après le Coran concernaient seulement les femmes, descendantes et ascendantes de la nourrice, ont été appliquées aussi à son époux.

L'abandon de l'interprétation portant sur l'incompatibilité du partage de substances masculines par le lait permet une approche plus pragmatique des données de terrain. Les interdictions matrimoniales entre les enfants allaités par la même femme persistent même lorsqu'ils sont nés (ou l'un d'entre eux) hors mariage. L'impossibilité du mariage entre eux semble déterminée par le seul fait de l'allaitement par la femme. Cette création de la parenté

---

<sup>156</sup> Ch. 10.2 suivant.

<sup>157</sup> De même si l'homme est un Africain à la peau noire, un polythéiste ou un esclave (Parkes 2005).

<sup>158</sup> Voir Partie III

devient donc féminine à part entière et on peut reconnaître au lait maternel des significations et des valeurs qui sont indépendantes des substances masculines et qui rapprochent femmes mariées et femmes non mariées. Cela contribue à minimiser la manière par laquelle maternité dans le mariage et maternité hors mariage sont représentée comme opposées.

Cela permet aussi de positionner tant les mères mariées que celles non mariées dans un contexte social et économique précis. Ainsi, au lieu de rechercher les causes de l'absence du lait chez la femme dans les modalités de son activité sexuelle (Bonte et Walentowitz 2003 ; Fortier 1999), il sera possible de les rechercher dans son vécu de mère célibataire.

Les interdictions matrimoniales découlant de la parenté de lait sont reconnues par l'art. 14.2 du Code du Statut Personnel tunisien. En fait, très explicitement, d'après celui-ci « les empêchements permanents [au mariage] résultent de la parenté, de l'alliance, de l'allaitement (*ar-ridhaa*) ou du triple divorce ».

## **10.2. Les usages et les significations du lait maternel chez les mères célibataires**

Les significations qu'on donne au lait de la mère sont mêlées à ces usages. Au lait maternel est reconnue une capacité nourricière (et corroborant) plus forte qu'au lait artificiel. De plus, il est également le véhicule par lequel la tendresse de la mère passe à l'enfant. Il a donc une composante matérielle et une composante émotionnelle. Ces éléments ont été touchés par la littérature anthropologique qui, toutefois, n'en a jamais fait un véritable domaine d'exploration. En effet, l'analyse anthropologique de l'allaitement n'a pas concerné sa pratique habituelle et quotidienne. Cette dimension individuelle et pragmatique a aussi manqué dans l'approche de la parenté de lait. En Tunisie les pratiques de collocation de plusieurs enfants par une seule mère-nourrice existent même si elles deviennent plus rares que par le passé (Altorki 1980).

En effet la littérature anthropologique s'est concentrée – comme on l'a vu – sur la dimension symbolique de l'allaitement alors que les éléments les plus concrets ont été presque complètement oubliés. Cela a eu comme conséquence un manque d'attention accordée aux aspects sociaux et économiques du vécu des femmes dont l'expérience personnelle, dans un contexte précis, n'est pas du tout prise en compte<sup>159</sup>. Cette approche risque de se transformer en un autre moyen d'objectification de la femme, qui est représentée comme un réceptacle de significations hors son histoire personnelle, son contexte et son expérience. Cette attitude est particulièrement grave car elle a deux conséquences. En premier lieu, les interprétations symboliques privilégient l'élément masculin, de façon à ce que le discours sur la pratique toute féminine de l'allaitement se trouve immédiatement détourné et rabattu sur ce qui est fait par les hommes (Héritier 1994a). Ainsi – et, c'est le deuxième point – sans s'en rendre compte, l'anthropologue se trouve à parler des hommes, et pas des femmes. Tous les éléments que les femmes rattachent à l'allaitement perdent leur importance : leur lien avec l'enfant, la

---

<sup>159</sup> Plusieurs articles traitent de l'allaitement maternel sans citer une seule pratique concrète attribuable à une femme.

tendresse pour leur enfant et pour les autres, le sentiment de la force de son propre corps. La femme s'en trouve dévalorisée. Le caractère altruiste et bienveillant de ce geste féminin n'est pas mis en avant, comme si la piété et la tendresse – caractéristiques attribuées aux femmes – devaient être diminuées au profit d'une interprétation où les sentiments disparaissent pour laisser place à une représentation symbolique, qui valorise l'élément masculin. Le pouvoir « nourrissant » de la femme n'est pas vraiment pris au sérieux, il est seulement le simulacre d'autre chose, une sémiologie plus profonde qui souligne la part de l'homme.

Ce n'est pas un hasard si ce cadre laisse aussi peu de place à la "valeur éthique" du lait maternel. Cette expression indique que le lait de la mère est une substance qui a une valeur morale en ce qu'elle est la base d'un procès évaluatif élaboré par la femme et conduisant à un choix. C'est par ce travail éthique que les femmes assument un positionnement précis dans le jeu des relations sociales en tant que mères non mariées. L'allaitement a un impact réel dans leur prise de décision. Le lait maternel est une substance qui a une valeur morale.

### **10.2.1. Le lait maternel et le lait artificiel**

A la naissance de l'enfant, l'allaitement par la mère est tout de suite encouragé par le personnel médical de l'hôpital. Au cas où la femme n'aurait pas de lait, l'enfant est nourri au biberon avec le lait artificiel (le lait de la boîte, *hokka*). En général, l'allaitement maternel est préféré par les femmes pour une pluralité de raisons que nous examinerons par la suite.

"Avoir beaucoup de lait" est attribué à la bonne santé de la mère, et plus particulièrement au fait qu'elle se nourrit bien, ce qui, dans beaucoup de cas, signifie qu'elle a les ressources économiques pour manger à sa faim. Le lait est également considéré comme le produit *naturel* ou spontané issu du corps de la femme après l'accouchement : les seins gonflés et qui font mal sont ainsi le moyen par lequel le corps féminin manifeste la nécessité d'allaiter l'enfant. Le lien entre la montée du lait et le sperme d'un homme – qu'il s'agisse du géniteur de l'enfant ou d'un autre – semble complètement étranger aux avatars de la vie quotidienne de ces femmes. En premier lieu, la qualité et la quantité de lait est mise en relation avec la capacité à se nourrir. En deuxième lieu, dans les mois qui suivent l'accouchement beaucoup de femmes n'ont pas de partenaire sexuel. Seule une minorité d'entre elles a conçu l'enfant dans le cadre de la prostitution<sup>160</sup>. La plupart laissent derrière elles des relations sentimentales et le rejet par le géniteur de l'enfant et/ou par leur propre famille, situations pénibles dont elles se remettent avec le temps. Marwa, qui s'était mariée avec le géniteur de l'enfant suite à la grossesse, résume son rôle en ces termes

**... le lait de l'homme, qu'est-ce que c'est ? ha ! Il te dit quand l'enfant commence à pleurer « allaite-le pour qu'il se taise ! », l'enfant commence à pleurer et il te dit « va, va voir ton fils pour qu'il se taise ! » ça c'est comment [l'homme participe]**

La théorie du lait de l'homme apparaît plutôt suggestive et fascinante ou même exotique mais elle ne semble pas avoir beaucoup de valeur heuristique auprès des femmes qui sont mères

---

<sup>160</sup> D'ailleurs, les femmes qui se prostituent ont en général davantage d'informations sur la contraception et sur l'avortement et donc sont en mesure d'éviter la naissance d'un enfant.

célibataires<sup>161</sup>. Cela est visible aussi par rapport aux raisons du manque du lait. Miriam pense qu'elle n'avait pas de lait car elle n'avait pas de quoi se nourrir et nourrir ses enfants. La même raison est donnée par Emel, qui ajoute que le lait avait diminué à cause du stress généré par les conflits avec sa mère, chez qui elle était retournée habiter avec l'enfant. Firdaws impute la perte du lait au mauvais œil. En effet, le lait avait disparu soudainement après qu'une femme, en la voyant allaiter son enfant, lui avait fait un commentaire

**Une m'a vue allaiter et elle m'a donné le mauvais œil (khdhetny bi-aayn). J'allais mon enfant, elle m'a vue et elle m'a dit « uh ton sein donne combien de lait! » et c'était terminé, après je n'en ai plus eu, parce que c'est quand elle m'a vue en train d'allaiter, tu as compris ?**

La quantité de lait maternel est donc mise en relation avec des facteurs physiologiques, des facteurs psychologiques ou l'environnement social

Bien que du point de vue religieux la durée optimale de l'allaitement est de deux ans, dans la pratique elle est beaucoup plus courte et elle dépend des engagements de la mère. Les femmes commencent à employer le lait artificiel lorsqu'elles recommencent à travailler hors de la maison. Cela se produit dans les premiers mois de vie du bébé. D'habitude il n'y a pas de remplacement complet du lait maternel par le lait artificiel et l'enfant continue à être allaité au sein par la mère le soir. Zaineb a voulu allaiter sa fille jusqu'à ses cinq ans car ainsi, elle était assurée de pouvoir la nourrir même si elle se retrouvait sans argent pour acheter de la nourriture.

**Manger de moi, c'était mieux pour qu'elle s'habitue, de moi c'était mieux, parce qu'un jour si je n'avais pas, par exemple, de quoi acheter le lait, j'aurais eu de quoi lui donner, je me disais « de moi c'est mieux, si ça vient de moi (min aandy), elle [ne] va pas avoir faim »**

En effet le coût du lait artificiel est très élevé – à peu près 20 dinars la boîte – et hors de la portée des femmes. Pour continuer à allaiter leur enfant, il est nécessaire qu'elles aient recours aux distributions de boîtes de lait par les services sociaux et par les associations. D'ailleurs, la recherche du lait représente souvent l'occasion du premier contact avec le réseau associatif qui peut aider les mères aussi sur d'autres questions (notamment concernant l'information et l'assistance sur les procédures nécessaires pour obtenir le *laqab* paternel).

Au lait maternel est reconnue la propriété d'enlever les taches sombres sur le visage de la mère après la grossesse. Pour cela, il faut frotter la peau avec un chiffon rouge imprégné de ce lait.

---

<sup>161</sup> En me montrant des cicatrices en dessous de ses seins, Rania m'explique qu'elle a dû subir une opération pour les diminuer car après la grossesse ils avaient trop grandi à cause de la grande quantité de lait qu'ils contenaient. Elle me dit que cela est un problème commun parmi les femmes qui sont mères célibataires car elles n'ont pas l'argent pour consulter le docteur et faire cette opération. La grande quantité de lait n'est donc pas liée à l'activité sexuelle.

### 10.2.2. Tendresse et éthique par le lait de la mère

Le premier bénéfice du lait maternel concerne le corps de l'enfant. Ce lait est mieux assimilé et rassasie mieux le bébé, qu'il fait grossir et auquel il donne de la corpulence (*simna*) (Miriam) ; il garantit les défenses immunitaires (*mnāaa*) et nourrit bien l'enfant (Emel) ; il le rend fort et intelligent (*dhkya*) (Nour). A travers le lait, la force passe du corps de la mère à celui de l'enfant. Le lait construit un corps qui est *safy*, en bonne santé. Les raisons de l'action bénéfique du lait maternel sont à rechercher dans ses composantes chimiques (les vitamines) et dépendent du régime alimentaire de la femme

**Le lait de la mère est toujours plus fort, toujours. Pourquoi il est toujours plus fort ? Parce que la mère mange du poisson, où il y a des vitamines, elle mange des pâtes, où il y a des vitamines, mange des fruits, où il y a des vitamines... C'est-à-dire la mère, quand elle mange ces fruits ou qu'elle mange les légumes ou mange tout, la force (*qwa*) qui est dans les fruits ou dans les légumes ou dans tout, elle va dans le corps du bébé, donc le bébé devient fort, il gagne sa santé (*ywally yrabby assaha*) (Farah)**

L'attribution la plus significative du lait maternel est de transmettre l'affection de la mère à l'enfant. Le terme utilisé dans ce cas est *hanen* (*hanin* ou *hanina*, *adj*) qui signifie "tendresse"<sup>162</sup>. Le véritable pouvoir du lait maternel est de lier l'enfant à sa mère du point de vue affectif dès la petite enfance et de façon durable pour la vie. Cela est transmis par le lait en tant que substance mais aussi par les gestes qui accompagnent l'allaitement, telle la façon de prendre l'enfant dans ses bras. Le verbe *yetlaa* (monter) est celui qui accompagne le mot *hanen*: comme entre deux vases communicants, par l'allaitement le sentiment d'affection de la mère passe à l'enfant et celui-ci monte (ou pousse) dans le corps du bébé

**Le sentiment (*ahses el-'umm*) de la mère, sa tendresse pour son enfant (*thenn aala weldha*) et tout ça ... et comme ça l'enfant, il fait pousser à l'intérieur de lui la tendresse pour sa maman (*kifash yelzem yetlaa l-hanen aala 'umm*) (Wissal)**

**Dès que j'arrive du travail, il tire mon pull, il met toujours sa tête ici [sur la poitrine], alors il essaye de m'embrasser, il embrasse pas lui, il fait des câlins et par la suite il met sa tête, comme ça pendant un quart d'heure et par la suite il se lève, mais il cherche pas à sucer ou bien à avoir du lait mais ... c'est l'affection entre... il y a une relation très forte entre le bébé et la mère, et voilà (Rihab)**

La relation entre lait maternel et affection est niée par certaines des femmes qui n'ont pas allaité l'enfant au sein pendant longtemps. Dans leur discours celles-ci privilégient le rapport qu'elles ont établi au cours du temps avec leur fille/fils par les soins et l'attention continuel qu'elles lui procurent. Elles soulignent la proximité constante de l'enfant à sa mère, soit la nuit quand ils dorment ensemble soit pendant le jour quand ils sont inséparables à la maison ou en marchant ensemble dans la rue.

**C'est faux de dire que si il a tété il t'aime beaucoup, [...] [il t'aime] s'il sent [que] quand il tend les bras tu lui tends les bras, quand tu te fais des soucis (*khuff*) pour lui, quand il**

<sup>162</sup> On ne trouve pas le mot *hubb*, amour.

**tousse, tu fais attention. Parfois il y a des mamans qui ne font pas attention et l'enfant attend quand même que tu lui dise « qu'est-ce que t'as, qu'est-ce qu'il t'arrive ? », les soucis, tu vois les soucis comme ça, c'est ça l'amour, une relation entre les deux, c'est pas... ni de lait ni de...pour moi (Ferial)**

Comme cela a été avancé dans les chapitres précédents, l'allaitement est le signe que la femme ne placera pas l'enfant en adoption et assumera sa maternité. Il représente très concrètement le geste par lequel le positionnement moral se réalise dans l'espace public, ce qui en tant que tel est facilement intelligible par tous les acteurs (Dupret 2006). Par l'échange du lait maternel avec l'enfant la femme construit sa subjectivité de mère. A l'opposé de ce qui est maintenu par F. Héritier, le lait a une importance par lui-même, comme support de l'identité, notamment celle de la femme en tant que mère. La relation émotionnelle et nourrissante avec l'enfant générée par la transmission du lait conditionne le procès d'évaluation qui conduit au choix de garder l'enfant et de devenir mère. Le lait est un des moyens – peut-être le plus fort – par lequel est créée la proximité corporelle et affective entre la femme et l'enfant. L'allaitement est donc un élément déterminant la décision concernant sa maternité. Pour cette raison, le refus obstiné d'allaiter après l'accouchement signifie la volonté de se séparer de l'enfant.

Cette valeur de l'allaitement est facilement interprétable par l'entourage de la femme à l'hôpital : les membres de sa famille, les médecins et les autres accouchées. En commençant à allaiter son enfant, la femme engage le conflit avec sa mère ou sa sœur en leur signalant qu'elle va garder l'enfant malgré leurs pressions la poussant à l'abandonner. De plus, en voyant qu'elle allaite, les autres femmes dans le service vont se rapprocher d'elle et lui déclarer leur admiration et leur soutien parce qu'elle a assumé sa maternité dans une situation difficile. L'allaitement a donc une signification qui impacte l'évaluation du comportement de la mère célibataires par différents acteurs : les uns le condamnent, les autres l'approuvent. Les premières confirment une morale de mise à l'écart de la femme qui est mère célibataire ; les secondes attribuent une valeur positive à la maternité en tant que telle, tout en continuant à ne pas approuver la maternité célibataire sur le principe. Ainsi l'évaluation morale ne consiste pas à trancher entre le positif et le négatif, entre le bien et le mal, mais plutôt à reconnaître la complexité de la situation. Il s'agit d'un travail éthique qui dresse l'inventaire de plusieurs éléments de principes (l'interdiction sociale et religieuse de la maternité célibataire, la considération de l'intérêt de l'enfant, le respect de la femme et de la maternité) pour les combiner dans la réalité concrète. Le résultat ne résout pas la contradiction, mais au contraire l'assume. Dans ce processus de construction d'une éthique face à la maternité célibataire, l'expérience sensible du lien entre mère et enfant par le lait maternel – expérience qui est partagée par les femmes dans le service de l'hôpital – est un efficace contre-argument aux normes théoriques. Le lait maternel véhicule la mémoire d'une expérience commune des femmes qui est fondatrice du comportement *moral*, pas dans l'absolu certes, mais dans le contexte social donné et concret.

Dans ce "paysage éthique" le lait de la mère a une valeur positive, pour son caractère nourricier et son pouvoir de transmettre l'affection. Peu importe que la mère soit mariée ou non. Le lait n'est pas censé transmettre les caractéristiques des parents nourriciers. Ainsi la

réprobation morale envers la maternité célibataire ne se traduit pas par un empêchement à allaiter de la femme qui est mère célibataire. La femme qui a eu un enfant hors mariage ne transmet pas de tare par son lait et – en dépit de ce qui est maintenu par certains docteurs de la loi – l'enfant allaité n'est pas un pécheur en puissance (Benkheira et al. 2013)<sup>163</sup>.

Au contraire, le lait maternel est partagé à travers la pratique de la colactation par laquelle une femme allaite également d'autres enfants avec le sien. Cette pratique n'est pas courante puisque seules certaines femmes l'ont adoptée alors que beaucoup d'autres s'y opposent. Toutes les femmes considèrent que le lait crée un lien de parenté entre les enfants allaités, ce qui implique les interdictions matrimoniales les concernant.<sup>164</sup> En raison de cela, la femme qui allaite rend son identité explicite et cela de plusieurs façons.

Zaineb a allaité des enfants dans différents contextes. A l'hôpital, lors de l'accouchement de sa fille, elle avait les seins pleins de lait. Dans la nurserie, des bébés étaient identifiés sous "xxx", ce qui les distinguait comme enfants abandonnés, sans identité et "cas sociaux". Elle avait pris l'habitude d'aller les allaiter pendant la journée car elle ne pouvait pas supporter de les laisser pleurer. Elle ressentait de la tendresse pour eux (*hannit*). De plus, elle était gênée par ce papier sur les berceaux qui marquait ces enfants comme des "cas sociaux" : il lui semblait « un geste mauvais » contre des enfants sans père ni mère. Par son lait, elle transmettait aux enfants de l'affection

**Ma poitrine (sedry) donnait toujours du lait, beaucoup de lait, j'avais de la tendresse pour tous les enfants, à ne pas le croire (by sifa ghriba). Maintenant encore, quand je prends un bébé entre mes bras, je ressens une grande tendresse pour le bébé**

Son passage était remarqué par les médecins car le pavillon devenait « silencieux et calme » puisque les enfants étaient rassasiés. Comme elle est illettrée, Zaineb marquait sur la fiche de chaque bébé un "x" pour que les infirmiers l'identifient comme la femme qui avait allaité.

A la sortie de l'hôpital, elle avait habité avec sa fille Imen au foyer Mad.Ba. Il lui était arrivé d'allaiter des enfants abandonnés par les femmes qui s'enfuyaient du foyer. A un certain moment, la responsable du foyer (M.me Heger) lui avait demandé de s'occuper d'un bébé dont la mère était partie. Zaineb l'avait pris dans sa chambre avec Imen. Le matin avant de sortir pour aller travailler elle les douchait, les habillait et naturellement les allaitait. Le soir, à son retour, elle s'occupait des deux enfants jusqu'à l'heure du sommeil. Un mois plus tard, elle avait été appelée, un jour, par téléphone, alors qu'elle était au travail pour qu'elle rentre immédiatement au foyer. La raison était qu'« ils étaient venus prendre l'enfant pour le *tabanny* », c'est-à-dire que l'enfant dont elle s'occupait avait été placé en adoption chez un

---

<sup>163</sup> Les soucis de transmettre le *harām* à son enfant par la nourriture se trouvent dans d'autres contextes. Ainsi la nourriture achetée avec l'argent provenant de la prostitution ou de rapports sexuels achetés à la femme par des hommes est susceptible de transmettre l'*harām* à l'enfant. Toutefois, cela ne menacerait pas la valeur morale de l'enfant mais plutôt sa santé physique, et plus en générale sa vie. Voir Ch. 5.3.3.

<sup>164</sup> Sur les interdictions matrimoniales entre les proches de la nourrice et l'enfant allaité les opinions sont différentes. Ferial pense que le cousin qui avait été allaité avec elle ne peut pas être son partenaire matrimonial, ainsi que tous les plus jeunes de celui-ci alors qu'elle pourrait se marier avec le frère aîné. Pour Zaineb l'interdiction matrimoniale se limite aux deux enfants allaités ensemble mais ne concerne pas leurs frères et sœurs.

couple. Zaineb était rapidement rentrée au foyer où elle avait embrassé l'enfant et avait pleuré à cause de son départ. Elle le considérait comme « son enfant »

**Ils m'ont appelée, ils m'ont dit « ton enfant (wuldik) va partir, viens le voir » et j'y suis allée. Après l'avoir allaité, c'était devenu mon enfant. Cette fois-là j'ai pleuré, je ne voulais pas le laisser partir. M.me Heger m'a dit « ma fille, comment tu peux en élever deux ? »**

Au foyer, le personnel s'était chargé d'enregistrer Zaineb comme "deuxième mère" (*'umm thenia*) sur les carnets de naissance des enfants (*carnets verts*) qu'elle avait allaités. Ils étaient considérés comme ses enfants quand elle les avait allaités plus de trois fois en un mois. Les enfants qu'elle avait allaités de façon occasionnelle n'étaient pourtant pas ses enfants.

Zaineb aime dire qu'elle a beaucoup d'enfants et imaginer qu'un jour tous les enfants qu'elle a allaités se demanderont « où est ma deuxième mère ? » et ils viendront la chercher. Elle les a nourrit mais surtout elle leur a donné de la "tendresse". Elle est convaincue que le lait qui est transformé par le corps de la femme est produit (*tašnaa*) non pas par elle mais par Dieu. C'est pour cette raison qu'il est porteur de *hanen* et c'est pour cela qu'elle l'a donné avec son cœur (*min qalb[y]*).



## PARTIE II

### Temporalités : la domestication de la violence

---

#### *La violence comme forme de vie*

Pour aborder le problème de la violence, j'emprunte la notion de "forme de vie" (*lebenform*) chez Ludwig Wittgenstein. D'après ce point de vue la violence est une forme de vie pour les femmes qui sont mères célibataires. Les philosophes se plaignent souvent que les anthropologues ou les ethnologues font un usage abusif des notions philosophiques (Benoist 2018) ; ils ne peuvent pas se rendre compte – je crois – de l'utilité de ces notions pour aborder les situations rencontrées sur le terrain. La notion de "forme de vie" est liée au discours sur le langage chez Wittgenstein, et il est vrai que je l'utilise – comme d'autres l'ont déjà fait – au-delà de la question du langage.

D'après sa célèbre définition, dans *Philosophical Investigations*, « imaginer une langue c'est imaginer une forme de vie » (PI 19)<sup>165</sup>

La raison pour laquelle la notion de "forme de vie" est si intéressante, est qu'elle s'accompagne d'autres concepts tels que celui d'usage, de jeu de langage et de commentaires sur l'impossibilité d'un langage privé.

La violence est une modalité de relation et comme dans un jeu de langage, les acteurs sont pris dans un ensemble d'interactions. En ce qui concerne le cas des mères célibataires que j'étudie, la violence est une forme qui ne naît pas d'un évènement extérieur (comme une guerre ou un évènement politique), mais de la configuration de relations entre une femme, ses proches et son environnement. Il s'agit de quelque chose qui est "donnée" (*a given*) (Boncompagni 2015), ce qui pose le problème de la sortie de la forme, sur lequel Wittgenstein ne se penche pas.

Nos vies – dans la violence – prennent la forme que la violence leur donne, bien que d'autres formes de vie soient possibles au-delà et en dehors de la violence. La forme est faite de circonstances, de langage, de comportements, d'émotions exprimées, qui, en se manifestant, compose le contexte (Bouveresse 1987).

La "forme" enrobe la vie, l'imprègne dans sa totalité et lui donne un rythme. Le rythme en tant que tel est partagé par plusieurs personnes qui agissent et "bougent" selon les mêmes mouvements et les mêmes attitudes. On pourrait comparer cette "forme" à une chorégraphie. Cela ne signifie pas qu'ils sont en train d'appliquer une règle théorique mais plutôt qu'il y a un certain accord sur l'usage qu'ils font de la violence (ceci est l'accord sur la "forme de vie" dont parle Wittgenstein : « this is an agreement not in opinion but in form of life » PI 241) (Laugier 2015). La violence est récurrente, même si c'est selon des modalités différentes.

---

<sup>165</sup> Comme on le sait, "lebenform" plus qu'un concept est une expression que Wittgenstein utilise cinq fois dans *Philosophical Investigations* mais qui a été beaucoup commentée et est devenue un des aspects les plus reconnaissables de la pensée de ce philosophe. D'après Wittgenstein, si un lion pouvait parler, nous ne pourrions pas le comprendre sans connaître sa "forme de vie". Qu'est-ce que donc cela peut bien signifier ?

Le mot forme ici n'est pas à entendre au sens de construction ou système en opposition à pratique. Elle est une configuration, qui est d'un certain type à un certain moment mais qui peut changer, c'est-à-dire prendre une autre forme, être différemment, se transformer.

Se référer à *lebenform* de Wittgenstein pour aborder la violence a deux avantages. En premier lieu, cela permet de rapprocher des relations qui sont très différentes. En effet, la vie peut s'exprimer dans une variété de modalités ; de la même façon la violence, qui est une des modalités de la vie ou une modalité dans laquelle on existe (*a way of living*) (Boncompagni 2015). La violence est une même réalité qui implique le dépassement d'une limite physique et émotionnelle, mais elle se concrétise en une multiplicité d'usages. Chacun occupe un espace, se déroule dans un temps et implique des interactions relationnelles entre personnes.

Du fait de ce caractère relationnel, public, collectif, ressort le deuxième élément, à savoir que la violence n'est jamais "un langage privé". Elle se déroule et se développe par des relations, des mots, des comportements entre plusieurs individus. Il n'y a pas de violence privée ; même celle qui se produit dans l'espace domestique est publique. Ceux qui utilisent la violence n'inventent pas des usages privés pour l'appliquer ; ces modalités font partie de leur façon de vivre et sont partagées dans un espace, dans un temps, avec un ensemble de personnes. Celles qui la subissent, font partie du même contexte.

Cette complexité et cette variété dans les modalités de relations qui constituent la violence rend nécessaire une description précise du terrain (Scheman 2018). "Forme de vie" ne définit pas une culture ou une morale à laquelle chaque individu s'adapterait (Martin 2018). Au contraire, la violence, lorsqu'elle devient un mode de vie est un usage répété et régulier de comportements, mots et émotions. Elle est une danse macabre dont le rythme construit les subjectivités de ceux qui l'exercent et de ceux qui la subissent (les femmes et leurs enfants).

A travers le concept de "forme de vie", on peut aborder le phénomène de la violence sans s'appuyer sur des explications basées sur l'existence de normes sociales (ou culturelles) ou de règles qui sanctionnent la maternité célibataire. J'évite une approche normative pour ne pas trahir la complexité de la réalité et parce que, dans la pratique, il n'y a pas de véritable automatisme d'après lequel, étant donné un certain comportement individuel, il lui est socialement appliqué une norme. A l'évidence, il y a une certaine régularité dans la discrimination des femmes qui sont mères célibataires. Le concept de « forme » permet d'admettre qu'il existe un accord, donc une régularité, dans la façon dont est envisagée socialement la maternité célibataire, sans recourir au mot « règle ». Le concept de violence comme "forme de vie" contient l'idée que certains aspects de la violence se reproduisent de façon régulière envers ces femmes. Toutefois, cela n'est pas une règle. Il existe plutôt un accord sous-jacent sur quelque chose qui est perçue comme correcte en opposition à quelque chose qui ne le serait pas ; il s'agit probablement du fait qu'un enfant doit avoir un géniteur bien identifié et agissant dans ses modalités de protection et d'éducation comme un père<sup>166</sup>.

---

<sup>166</sup> Protection, éducation, alimentation sont les éléments que les juges considèrent pour sanctionner la reconnaissance de paternité de la part d'un homme envers un enfant. Cour de Cassation 2002, 18 April, n. 16757 ; Cour de Cassation 2006, 13 April, n. 7332.

Si la violence est la forme de la vie d'une femme, il se pose le problème d'identifier les possibilités d'une autre vie, et donc de la sortie de cette violence. Pour cela, il n'y a pas de système d'explication théorique. Le seul moyen pour vérifier le passage d'une forme de vie à une autre est de suivre de près les transformations dans le temps de la vie de ces femmes. Ainsi, on peut identifier les choses, les actions, les sentiments, les relations qui modifient la configuration d'une vie, lui donnent progressivement une autre forme, un autre rythme avec des danseurs différents ou qui ont appris à danser différemment.

Pourtant, il y a des femmes, qui sont mères célibataires et dont la vie n'a jamais eu la forme de la violence. Cela se produit lorsque la grossesse et/ou la maternité ne menacent pas la position statutaire de la famille ou – simplement – par l'amour. Dans le premier cas, le fait que la maternité soit hors mariage ne compte pas socialement car elle n'entraîne aucune déchéance; dans le deuxième, l'aspect social – et donc moral – de la maternité n'a pas d'importance pour les proches.

### *La domestication de la violence*

Cette recherche s'appuie sur les notions de "transformation" chez Cheryl Mattingly (Mattingly 2014) et surtout sur la notion de "domestication" de la violence telle qu'elle est exposée, discutée et réfléchi par Veena Das (Das 2006).

Veena Das a travaillé sur la violence générée sur les femmes par un évènement historique particulier, celui de la Partition entre l'Inde et le Pakistan. Il s'agit donc d'un cas d'étude différent de celui de cette recherche où la violence ne surgit pas d'un évènement collectif, politique ou militaire, extraordinaire, mais d'un fait personnel, tel que la maternité. Toutefois, l'interrogation de départ de Veena Das reste valable : quel est le travail de réparation (*work of repair*) à travers lequel une femme se réapproprie sa vie, arrive à réoccuper et ré-habiter son quotidien ?

Il y a dans la perspective de Das une transaction complexe entre la violence comme "moment originel" (*violence as originary moment*) et la violence mêlée aux relations présentes dans une situation qui devient "une sorte d'atmosphère" (*a kind of atmosphere*) perpétuelle dont on ne peut s'échapper (Das 2006 : 62).

C'est dans l'occupation de cette "atmosphère" à travers les actes et les mots du quotidien que – selon Das – demeure le travail de domestication et de transformation de la violence en vie, en quelque chose de nouveau. Dans cette perspective, la violence "originelle" ne disparaît jamais complètement, mais elle est dépassée, retravaillée. Pour cela, à propos des femmes qui ont subi les violences physiques, sexuelles et émotives de la Partition, elle forge l'expression de "habiter le monde tout en étant dans un état de deuil pour celui-ci" (*inhabiting the world in a gesture of mourning for it*, Das 2006 : 77).

Bien que cette définition se révèle trop forte pour les femmes qui sont mères célibataire, il est vrai que vivre implique le fait de reconnaître la violence, d'assumer la souffrance et d'aller malgré tout de l'avant.

Dans une définition magnifique, Das affirme que “[le simple fait] d’assurer le quotidien, loin d’être quelque chose que nous pourrions tenir pour acquis, pourrait être considéré comme une réussite” (Das 2010 : 376)<sup>167</sup>.

L’ordinaire, le quotidien est le lieu et le temps où “il se passe quelque chose”, où la vie reprend.

Il s’agit non pas de décrire l’impact de la violence, mais de tracer la façon dont les modes de la violence composent le quotidien, sont vécus ainsi que transformés par des actes, des mots et des relations ordinaires, de soin, de (sur)vie et d’amour pour soi-même et pour l’autre (AlMohammad 2010, 2011, 2015 ; Moghnieh 2017; Niehaus 2013; Porter 2017). Pour faire cela, Farmer évoquait une approche “profondément matérialiste” (Farmer 2004 : 308) au sens où ce sur quoi il met l’accent, ce sont les aspects les plus concrets des routines quotidiennes, c’est-à-dire les relations, les gestes et les besoins les plus fondamentaux et les plus simples<sup>168</sup>.

Les vies des femmes sont définies par leur contexte, mais sont aussi génératrices de contextes nouveaux (Das 2006 : 64). Plusieurs anthropologues se sont arrêtés sur ce processus à travers lequel l’individu gère, fait face, lutte avec des forces qui n’obéissent pas à son contrôle et à sa décision (Burgois 2005, Han 2011, Jackson 1996).

Plutôt que d’un processus de réalisation de soi (Fassin 2018) – ce qui impliquerait une forte orientation volitive et rationnelle, presque un plan d’action – il vaut mieux le décrire comme “le travail pour être ou pour [continuer] à exister” (*labour of being*, AlMohammad 2010 : 434 ; *struggle for being*, Jackson 2004 : xvi). Cela n’empêche que, réussir à négocier avec l’existence demande une forte détermination.

### *Le genre de la violence*

Amir Jafri ouvre son livre *Honour Killing. Dilemma, Ritual, Understanding* en racontant l’histoire de Samia, au Pakistan, exécutée dans le bureau de l’avocat qui gérait le dossier de son divorce. Mère de deux enfants, Samia avait décidé de divorcer de son mari à cause de ses comportements violents. Sa famille était opposée à ce divorce. Le tueur qui l’avait exécutée avait été engagé par sa propre mère, qui était elle-même présente au moment de l’assassinat (Jafri 2008).

Cet épisode du début du livre, avec sa dynamique, demeure suspendu dans une signification incertaine. En effet, l’auteur s’empressera de développer tout au long de l’ouvrage la définition de “honor killing” donnée dans l’introduction : *un meurtre prémédité d’une fille ou d’une femme commis par son frère, son père ou une combinaison d’agnats masculins*. Toutefois cette description ne correspond pas à l’épisode du meurtre de Samia, où c’est la mère qui a un rôle important (plus tard, il sera révélé que la mère était une gynécologue formée en occident et que ses complices avaient été le père de Samia et l’oncle maternel, sans plus de précision).

---

<sup>167</sup> “to secure the everyday, far from being something we might take for granted, might be thought of as an achievement”

<sup>168</sup> Dans ce quotidien, rentre aussi la relation avec les institutions (Partie III).

Je cite le passage de ce livre car il me semble un bon exemple de la manière dont la violence féminine est effacée, même lorsqu'elle est très visible et concrète, pour être remplacée par le récit de la violence masculine. Cela est particulièrement vrai dans les études sur l'honneur, mais ce constat a un caractère plus général et concerne différents sujets dans plusieurs disciplines.

En réalité, depuis un certain temps, se multiplient les études qui interrogent la violence féminine. En France – en particulier – Caroline Cardi et Génèviève Pruvost ont abordé à plusieurs reprises la question en relation à diverses formes de violence féminine avec une grande largeur d'esprit et en laissant la porte ouverte à toutes les hypothèses. Ceci est remarquable car pendant longtemps – et encore maintenant – la violence féminine a été interprétée par beaucoup d'auteurs dans une logique binaire : soit elle est l'expression d'une particularité des femmes soit, elle est la conséquence de la domination masculine. Dans le premier cas, la violence féminine est hystérique, hormonale et "produite d'une maladie", c'est-à-dire le signe d'un état psycho-physique altéré à mettre "sous contrôle". Dans le deuxième, elle est le résultat du rapport de pouvoir entre les sexes dans lequel les dominées – c'est-à-dire les femmes – recourent à la violence contre d'autres femmes pour préserver leur rôle dans la société, tout en reproduisant la logique des dominants, c'est-à-dire les hommes (Lacoste-Dujardin 1985, Tillon 1966). Ce point de vue a, par exemple, été étudié en ce qui concerne la violence utilisée par les mères pour réaffirmer leur rôle éducatif envers les enfants et donc leurs prérogatives par rapport aux relations de pouvoirs au sein de la famille (Feldman 2012, Handman 1983). Il s'agirait donc d'une violence subordonnée et conditionnée par la violence masculine, presque un miroir de celle-ci.

Comme l'explicitent Cardi et Pruvost, lors d'une phase initiale, durant les années 70, dans le cadre des mouvements féministes, il a paru plus important, pour ne pas dire plus urgent, de faire reconnaître la violence subie par les femmes et les montrer comme victimes (Cardi et Pruvost 2012). Or, plus récemment, cette approche s'est diversifiée. En plus des deux interprétations mentionnées précédemment (féminité et domination), la violence féminine est également expliquée comme le symptôme d'un mal-être (psychologique) profondément individuel, ou comme le trait marquant une société ou une classe sociale. Dans une perspective intersectionnelle, on remarque que la violence féminine est attribuée plus facilement aux classes populaires et/ou aux populations immigrées et racialisées (Gordon 1988). Enfin, la violence féminine est aussi décrite dans le contexte d'actes politiques, pendant lesquels elle serait une exception qui confirme la règle, soit parce que le cas est isolé, soit parce qu'il concerne un groupe très minoritaire, soit parce que cet accès à la violence est provisoire, le temps d'une crise (Cardi et Pruvost 2011).

Vu la complexité du problème, il est plus difficile encore de traiter de la connexion entre violence et maternité, c'est-à-dire des situations dans lesquelles les individus violents sont non seulement des femmes, mais aussi des mères. J'ai écrit ailleurs sur la difficulté des sciences sociales d'aborder cette question épineuse, qui est par contre au cœur de certains romans (Arena 2016). On répugne à s'approcher du corps des femmes autre que maternel "comme si le corps des femmes était, jusque dans les recherches, toujours associé au maternel et donc au care, à la sollicitude et au soin" (Cardi et Pruvost 2011 : 1).

La violence des mères est représentée comme une conséquence de la déstabilisation du sujet face à une situation économique, sociale et historique qui la dépasse (Scheper-Hugues 1992). Ainsi, par exemple, derrière la mère de Magda, qui considère sa fille comme responsable des abus sexuels qu'elle subit de la part son beau-père, on est amené à imaginer un contexte de violence structurelle qui expliquerait ce comportement (Fassin *et al.* 2008). Dans tout autre registre, les mères d'un quartier dégradé de Buenos Aires exercent des actes de violence physique répétée et dure sur leurs enfants comme geste extrême de *care* pour les dissuader de se droguer (Auyero et Kilanski 2015).

Historiquement, les femmes à la tête d'un foyer monoparental ont été soupçonnées – par les agents des services sociaux et le discours savant – d'être des mères particulièrement mauvaises, souvent considérées comme immorales pour leurs comportements sexuels, comme faibles d'esprits ou carrément retardées (Bayuk Rosenman et Klaver 2008, Irish Government Report 2021). Pour cela, elles ont grossi les rangs des responsables d'abus et de négligence envers leurs enfants dans les dossiers des fonctionnaires des services sociaux (Gordon 1988, 1994)<sup>169</sup>.

Or, dans les chapitres qui suivent la violence décrite n'est pas celle de la mère célibataire envers ses enfants, mais des mères envers leurs filles ayant eu un enfant hors mariage. La place de la violence des mères est très importante dans les récits de ces femmes.

Comme avancé, la référence à la domination masculine ne balaie pas tous les questionnements sur la violence des femmes, et en particulier sur la violence des mères envers leurs filles. Aux hypothèses évoquées précédemment, on pourrait en ajouter une autre, par laquelle les femmes seraient aussi violentes que les hommes, et aussi prêtes que les hommes à utiliser la violence lorsque leurs intérêts sont menacés. La violence féminine aurait un poids mineur par rapport à la violence masculine car dans l'exercice de la violence les femmes se trouvent dans une condition de domination et de secondarité exactement comme dans tout autre domaine de la vie sociale. Si la violence féminine s'exprime surtout dans la sphère domestique, c'est parce qu'il s'agit de l'espace où les femmes sont plus libres d'agir. La violence traduirait un rapport de pouvoir ; les femmes seraient aussi violentes que les hommes, mais elles auraient moins de légitimation pour exprimer un état violent.

Il s'agit d'une opinion radicale qui peut paraître inacceptable pour beaucoup de femmes. Et pourtant, les premières à être abasourdis ce sont les mères célibataires qui racontent la violence physique, verbale et émotionnelle subie de la part de leurs mères. Dans les trajectoires de vie de beaucoup d'entre elles, le rejet maternel a été un tournant qui a déterminé la suite des événements<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> La violence envers les enfants a disparu comme sujet de recherche des études sociologiques consacrées aux mères célibataires à l'époque contemporaine. Leur violence – s'il existe – est attribuée davantage à la pauvreté qu'à l'état de mères seules.

<sup>170</sup> Je sais que ce thème est très lourd et triste. Y ayant travaillé longtemps et ayant écouté plusieurs récits (que j'ai absorbés aussi à travers la souffrance qu'ils engendraient en moi), il est plus facile pour moi de l'aborder et de le discuter. Je me suis rendue compte de ce décalage lors de ma présentation d'une communication, dont le titre était "About violence [against women]: bridging the gap between domestic violence and political violence".

Quoi qu'il en soit, il est difficile de trouver du sens à la violence et à la souffrance qu'elle engendre. Bien que des anthropologues aient manifesté leur conviction de pouvoir décoder les raisons de la violence – par exemple, dans sa fonction de création du lien social (Claverie et al. 1984<sup>171</sup>) – et même, aient invité à suspendre tout jugement pour s'intéresser à la violence comme force créatrice (Aijmer et Abbink 2000<sup>172</sup>), cette volonté apparaît intenable devant les récits de celles qui en portent les stigmates. Il vaut mieux reconnaître que, au-delà des explications contextuelles et sociologiques, il est impossible de “donner un véritable sens” à la violence vécue par les autres, en essayant de trouver un ordre – une mise en ordre qui est une mise *en forme* et donc *en règle* (Bourdieu 1980) – de leur expérience (Nordstrom et Robben 1995 ; Sökefeld 2008). L'absurdité en est, finalement, un caractère fondamental.

### *Le contenu de la partie II*

Les chapitres qui suivent constituent une “descente dans l'ordinaire” (Das 2006) des vies des femmes qui sont mères célibataires car les clés, pour domestiquer la violence et reprendre en main sa propre vie, demeurent dans l'ordinaire, le quotidien. Aménagement de relations avec les proches, objets, activités, métiers, soin à l'enfant remplissent le temps, lui donnent un rythme et permettent aux femmes d'occuper stamment des espaces physiques. Par cela, les femmes récupèrent leur vie, la re-habitent, dans leurs espaces, à leur allure.

La violence originelle – selon l'expression de Das – est celle qui se manifeste à l'annonce de la grossesse ou de la maternité (sous-partie A). Elle s'affiche par des usages de type différent qui peuvent empiéter les uns sur les autres : violence physique, verbale, émotionnelle. Le seul barrage devant cette explosion initiale semble être l'amour, notamment celui du père et de la mère pour leur fille qui est enceinte ou vient d'accoucher. Cet amour s'exprime dans l'acceptation de la maternité, de l'enfant et l'absence de rejet. Il engage non seulement le couple parental, mais les frères et sœurs de la mère célibataire.

Réapprendre à vivre dans l'atmosphère de cette violence – à nouveau selon l'expression de Das – se fait dans le temps, par les choses et l'action (sous-partie B). Les femmes aménagent des relations avec les proches qui les avaient rejetées et marginalisées à cause de leur maternité ; parfois aucune reprise des rapports n'est possible et la coupure des liens familiaux est définitive. L'analyse des relations familiales permet de revenir sur des approches stéréotypées des figures parentales, des sœurs et des frères tels que présentées dans la littérature anthropologique et sociologique sur les sociétés arabo-musulmanes. Il permet également de mettre en question le genre de la violence qui, dans la littérature précitée, est presque exclusivement celle des hommes, en particulier des frères.

---

Une professeure présente, visiblement déconcertée, s'est exclamée « Pourquoi cette répétition du mot “violence” dans le titre ?! »

<sup>171</sup> “faire du lien social avec ce qui est virtuellement propre à le détruire” (Claverie et al. 1984 : 16)

<sup>172</sup> Tous les participants à cet ouvrage – sauf une – sont des hommes. Par exemple Anton Block dans un chapitre dont le titre est “The Enigma of Senseless Violence” écrit: “Rather than defining violence a priori as senseless and irrational, we should consider it as a changing form of interaction and communication, as a historically developed cultural form of meaningful action” (Block 2000 : 24).

Pour répondre à cela, j'utiliserais les paroles de Daniel Valentine “Violence is such a reality that a theory which purports to inform it with significance must not merely “stand under” but conspicuously “stand apart” from it as a gesture of open admission to its inadequacy to measure up to its task” (Valentine 1997 : 6)

La vie quotidienne des femmes sort de l'enceinte familiale, avec des occupations, des engagements et des soucis qui n'appartiennent pas à une vie ou un espace privé (encore moins des émotions privées), mais à une vie vécue dans l'espace commun et public. Il y a le travail, la maison, l'éducation de l'enfant qui constituent la routine de la vie des femmes. Les préoccupations liées à l'argent sont très répandues parmi les mères célibataires, étant donné la précarité du marché du travail, leurs faibles revenus et l'absence de toute forme d'allocation de l'État. Jusqu'à ce que l'enfant arrive à l'école primaire, le paiement des frais pour la crèche et la garderie est un facteur qui pèse sur le budget du foyer. Cette "matérialité" de l'existence, avec ses aspects les plus pratiques, est dans le flux du temps. Toutefois, elle constitue aussi le jeu par lequel les mères essaient de récupérer le capital matériel et symbolique qui leur permet de regagner leur position statutaire dans le champ social. L'évolution statutaire semble en effet un facteur déterminant non seulement pour la réussite personnelle, mais encore pour la réintégration (*indimāj*) dans le corps social, avec finalement la fin de la stigmatisation liée à la maternité célibataire.

La question de la violence et du statut – et encore plus le regard de la tradition anthropologique sur la Méditerranée ou sur le monde arabe – demandent de se confronter avec le thème de l'honneur et de la honte (ce que la littérature anglo-saxonne appelle "Honor & Shame"). Ainsi la troisième partie (sous-partie C) explore les multiples facettes du *sharf*, qui, seulement par une traduction très approximative, peut être rapproché du mot français *honneur*. Par ses composantes concernant le savoir et l'appartenance généalogique, le *sharf* est évoqué dans la Tunisie contemporaine – ceci est mon point de vue – pour des raisons statutaires. La maternité célibataire constitue non pas un comportement non vertueux mais un comportement incorrect. En d'autres termes, elle ne se mesure pas à un ordre moral défini *a priori* mais à un contexte social et à ses pratiques contingentes. Pour cette raison, le *sharf* peut être mobilisé dans des situations précises par certains individus, sans l'être par d'autres.



## A. Violence

La violence est concrète. Elle correspond à des comportements, des attitudes, des mots qui peuvent être décrits. La violence peut être nommée “symbolique”<sup>173</sup> jusqu’à ce qu’on adopte une approche phénoménologique et qu’on la regarde de près. A ce moment on découvre qu’elle correspond à des usages très précis. J’appelle les usages de la violence contre les femmes des formes [de vie] car elles deviennent les modes de leur existence. Les insultes, le dénigrement verbal et les humiliations ancrés dans la vie quotidienne laissent des cicatrices similaires, souvent plus profondes que les formes directes et physiques de violence (Menjivar 2011 : 129).

La littérature anthropologique ne s’est pas beaucoup penchée sur la violence “domestique”, qui n’est pas rattachée à un événement politique ou social majeur, mais plutôt à un fait personnel et ordinaire, comme la maternité. Elle n’a pas non plus décrit le déroulement continu de cette violence, se contentant de dénoncer ses formes les plus éclatantes, comme les “crimes d’honneur” ou les incestes. De plus, la violence touchant les femmes est en même temps considérée comme un sujet “de niche”, réservé aux féministes et études de genre, aussi bien qu’un phénomène rentrant dans l’“ordre des choses”, c’est-à-dire au fond normal. Dans la plupart des cas, les auteurs de cette violence sont des hommes.

Etant donné ce cadre, il semble plus que jamais nécessaire d’ethnographier la violence telle qu’elle est racontée par celles qui l’ont vécue, notamment les femmes qui sont mères célibataires.

Tout d’abord, elles portent sur elles-mêmes, en même temps, leur propre regard ainsi que le regard social et familial. De nombreuses femmes justifient les coups reçus par leurs frères ou par leur mère, avec des expressions qui renvoient soit à l’impossibilité des hommes de s’afficher en public à cause de la grossesse de leur sœur (par exemple, rentrer dans un café) soit à la nécessité des membres de la famille de punir la faute

**Ma mère et mon frère, ils avaient raison (aaindhum al-haqq), mais le traitement (muaamala) à l’époque a été très, très dur (qassya) Pourquoi ils avaient raison? Parce que j’ai fait l’erreur, il fallait [me punir] parce que ma faute était grave (Zaineb)**

On comprend ou on justifie la violence qu’on a endurée et, en même temps, on la refuse aussi ; cette contradiction est assumée. La violence fait partie de la *doxa* collective, et si on se place du côté du sens commun, la violence des proches a du sens. Toutefois, du point de vue personnel, elle n’en n’a pas et les femmes mettent à l’avant le sentiment de la blessure, perçue avec leurs propres sens. A cela s’ajoute la conscience aigüe de l’inégalité entre femmes et hommes par rapport à leurs obligations sociales et à leur position juridique, ce qui est élaboré de façon critique comme une injustice<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> On emprunte ce terme à Pierre Bourdieu qui ne le considérait pas comme synonyme de “spirituel” ou “théorique”.

<sup>174</sup> Voir Partie III, Ch.5.

Si le concept de violence symbolique chez Bourdieu implique la méconnaissance par l'individu des forces qui l'écrasent et le rendent "dominé" (Bourdieu 1980, 1998), il ne peut pas être véritablement appliqué aux mères célibataires, mêmes pour les formes de violence non physique. En effet, elles savent. Elles ont une conscience aigüe du contexte qui génère leur souffrance et de l'injustice qui découle du traitement différent des hommes et des femmes. Cela est valable tant dans la sphère domestique que dans l'espace public. Il n'existe pas de méconnaissance par rapport à la réalité de l'inégalité de genre et de ses conséquences. Les aspects structurels de la violence sont concrètes ; pour cette raison, toute véritable évolution peut être envisagée si elle dépasse la sphère individuelle et concerne une action (et non pas une prise de conscience) commune dans l'espace public (Partie III).

L'autre pôle est celui de l'amour, qui apparaît comme une force dont l'origine est sociologiquement inexplicable. Dans des termes très simples, l'amour, avec lequel des parents acceptent leur fille et son enfant, ne semble pas dépendre de leurs conditions économiques et statutaires.

Dans *Death Without Weeping* Nancy Scheper-Hugues accomplit une analyse implacable des conditions institutionnelles et politiques, de la misère sociale et économique qui fait que des femmes laissent mourir leurs enfants considérés comme trop faibles pour pouvoir vivre (Scheper-Hugues 1992). Elle interprète les sentiments – dans son cas l'amour maternel – comme une construction culturelle

*Les émotions sont des "inventions historiques" et des "stratégies rhétoriques" [...]. Elles ne peuvent pas être comprises hors des cultures qui les produisent. L'affirmation la plus radicale est que sans les cultures, simplement nous ne pourrions pas savoir comment sentir* (Scheper-Hugues 1992 : 431)<sup>175</sup>

Dans mon terrain de recherche, le rapport entre sentiment et contexte social semble plus problématique. L'amour se présente comme une force de disruption de la norme, irrationnelle et indifférente aux régularités sociales. Il n'est pas toujours immédiat, parfois il a besoin de temps ou de médiations pour s'imposer. Ce qui ressort est que certain.e.s aiment leur fille et certain.e.s pas (ou pas assez pour les accepter). Une bonne condition économique et sociale des parents peut rendre plus facile la réintégration de la mère avec l'enfant dans sa famille d'origine mais cela n'est pas une règle. Par contre, des parents qui se trouvent dans la détresse peuvent se démontrer extrêmement bienveillants envers leur fille. Dans la sphère de l'amour et des sentiments – qu'il s'agisse de ceux de la mère envers l'enfant ou de ceux des parents envers leur fille devenue mère célibataire –, sur la base de mes données de terrain, il me paraît difficile de marquer une correspondance si solide, comme celle établie par Scheper-

---

<sup>175</sup> "Emotions as "historical inventions" and as "rhetorical strategies" [...] cannot be understood outside of the cultures that produces them. The most radical statement of this position is that without our cultures, *we simply would not know how to feel*".

Ce genre de commentaire fait ressortir le biais de l'ouvrage (magnifique) de Scheper-Hugues. En effet, les mères ou les femmes qui ont des comportements différents ne rentrent pas dans l'étude. Nous savons qu'elles existent parce que, dans certaines passages, Scheper-Hugues les décrit rapidement ou y fait allusion (comme cette sœur qui, rentrant à la maison, trouve que sa mère et sa grand-sœur sont sorties et ont laissé sur un paillason à mourir la sœur cadette de trois ans, malade; elle fond en larmes de désespoir, Scheper-Hugues 1992 : 478-479).

Hugues, entre un contexte sociologique et les modalités par lesquelles un sentiment surgit et motive l'action.

## 1. Les formes de la violence

Le chapitre qui suit décrit les trois formes de violence physique, verbale et émotionnelle. Le but est de rédiger presque un catalogue des manières dont on provoque la souffrance chez la femme, qui est devenue mère célibataire, à cause de sa grossesse ou de la naissance de son enfant. Bien que l'anthropologie se soit interrogée sur l'opportunité de représenter dans ses formes les plus crues la violence (Finnström 2003), je ne crois pas que, dans le cas présent, cela corresponde à une forme de voyeurisme. De plus, omettre de décrire la violence risque de rendre l'anthropologue complice de l'oppression (Bourgois 2003) ou de trahir la volonté de communiquer son expérience au monde extérieur par celle qui lui a donné son récit (Valentine 1997).

Il y a une souffrance qui est provoquée chez les femmes du fait qu'elles ont un enfant. Alors que cela peut être étiqueté comme "violence domestique" ou "violence de genre", il faut bien comprendre de quoi il s'agit. En effet, ses modalités sont souvent passées sous silence ou synthétisées de façon à évoquer quelque chose de terrible sans le décrire. Mais la question qui se pose est : au juste, de quoi souffrent les femmes ?

La forme de violence la plus facile à appréhender est la violence physique car elle provoque des signes sur le corps et cause de la douleur physique laquelle peut facilement être localisée : « j'ai mal à la tête, au dos... ». Toutefois il y a autre chose. D'après les récits, la violence détermine également une douleur qui ne touche pas au corps mais qui provoque de la souffrance intime, de la détresse, des larmes et du désespoir. Elle consiste en mots ou expressions qui visent à insulter la femme, à la diminuer, à l'humilier et à la classer dans une catégorie qui justifie le mépris parce qu'elle s'est distinguée comme une déviante, comme quelqu'un qui a cassé des *pattern* de régularité.

De plus, la violence se manifeste par tout comportement ou geste qui exclut, met en marge, trace des barrières entre elle et les autres. L'issue la plus immédiate de ce genre de violence – que j'appelle émotionnelle – est la rupture des liens affectifs ou de relation, donc l'isolement et la solitude. La violence émotionnelle est la plus difficile à décrire car, à la différence des deux autres, elle tire sa signification du contexte, non seulement social, mais intime ou familial. Un coup qui laisse un bleu sur la peau ou une injure sont plus facilement reconnaissables comme des actions visant à faire du mal. La violence émotionnelle, au contraire, se déroule souvent par des modalités qui sont directement compréhensibles par la personne qui les subit, alors qu'elles peuvent rester inintelligibles à qui n'appartient pas au cercle des proches. Comment, par exemple, évaluer le nombre de bisous de salutation que reçoit une sœur plutôt que l'autre à cause du fait qu'elle est mère célibataire ?

La violence émotionnelle peut concerner des comportements qui sont socialement acceptés ou acceptables (ignorer une sœur car elle a eu un enfant), mais qui blessent non moins sûrement la personne qui les subit. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'un comportement est socialement construit comme acceptable qu'il ne provoque pas de la souffrance chez la personne qui l'endure. Par exemple, l'interdiction de rentrer à la maison après l'accouchement a une valeur normative compréhensible pour les parents qui

l'appliquent et pour la femme qui la subit. Néanmoins, c'est un geste qui provoque de la souffrance et par lequel le sujet est mis en marge de l'ordre social auquel il appartient, dans lequel il a grandi, et dont les pratiques lui sont intelligibles sans que pour cela il y adhère. Il y a un terrain mou où l'approche à la violence comme construction sociale laisse la place à une interrogation sur la violence en tant que telle, car il semble exister une limite à la capacité de l'être humain à se conformer aux usages sociaux lorsque ceux-ci le blessent. Si on considère que les formes de la violence sont des objets sociaux, quelles sont alors ces limites auxquelles l'être humain semble réagir avec souffrance et douleur indépendamment de la société à laquelle il/elle appartient ?

Dans les paragraphes suivants, j'ai identifié les comportements violents de par la souffrance qu'ils engendrent. La souffrance est une notion difficile à saisir. Comment savoir que quelqu'un souffre ? Il apparaît que la souffrance est communicable. Non seulement elle est signifiée par les larmes, le ton de la voix, les soupirs et les exclamations mais ce sont mes interlocutrices elles-mêmes qui me communiquent qu'une limite a été dépassée et que, de cela, elles ont souffert. Ainsi, les personnes qui causent la souffrance sont souvent décrites comme difficiles (*ṣaaib*). Les situations qui provoquent la souffrance sont considérées de manière négative, en opposition à un état de choses qui serait favorable ou plus acceptable. Par exemple, les proches "n'aident pas, ignorent, ne voient pas, ne protègent pas, n'hébergent pas". Les femmes disent qu'elles ressentent l'exclusion ou le rejet du fait de leur isolement et de leur mise à l'écart car elles sont traitées de manière inhabituelle ou différente de leurs frères et sœurs. Lorsque l'individu se trouve à subir la séparation d'un groupe – soit physiquement, dans une chambre, soit socialement, lorsqu'il ne peut pas participer à une célébration festive ou une réunion familiale – il est capable d'exprimer verbalement la blessure que cela provoque.

Enfin, ce chapitre se propose d'aborder " la violence comme moment originel (*violence as the originary moment*) " (Das 2006 : 62), c'est-à-dire la violence qui se déclenche comme une réaction presque immédiate à la découverte de la grossesse ou de la naissance de l'enfant chez les proches de la femme. Il s'agit d'une violence directe, qui n'est pas travaillée par le temps et qui souvent balaie la quotidienneté et les relations des femmes qui, après ce bouleversement, entameront un processus de remise en ordre et en place de leurs vies.

### 1.1. La violence physique

**[Mes frères] ont été violents (yaannfu), ils frappaient (yadhrbu), ils m'ont frappée (dharbuny).** Comment ils t'ont frappée ? **Avec des gifles (bil-kaff), par exemple, avec les mains, avec les pieds, ils m'ont battue (yaannafuny)** (Sabrine)

La violence physique est celle exercée sur le corps de la femme avec les mains, les coups de pieds ou avec un objet. Elle peut laisser sur le corps des traces qui sont facilement reconnues comme des signes de violence. Parfois elle touche une partie du corps en particulier, telle que la tête ou le dos. La douleur physique ressentie est racontée pour signifier l'impact de la violence sur le corps. Les auteurs de la violence la plus radicale sont souvent les frères, mais

pas toujours les aînés, c'est-à-dire les premiers de la fratrie dans l'ordre des naissances. Dans beaucoup de cas, la violence est alimentée par des états de toxicomanie ou d'ivresse.

Badia est retournée habiter avec sa famille à la mort de sa mère en 2011. A l'époque son enfant avait cinq ans et elle en avait trente. Après son accouchement, ses parents avaient été prêts à l'accueillir à la maison avec l'enfant mais, suite à un premier essai, elle avait préféré garder ses distances à cause de la violence de son frère. Suite au décès de sa mère, elle était retournée vivre à la maison pour s'occuper de son père qui était malade et de sa sœur qui est handicapée motrice. Les deux sœurs sont ses aînées alors que ses frères sont plus jeunes qu'elle. Le cadet était dans l'armée. L'autre, qui a un an de moins que Badia, vivait à la maison. Il était au chômage et il était souvent ivre ou drogué par le cannabis. Il frappait Badia, surtout s'il avait besoin d'argent, et les coups étaient accompagnés par l'accusation de les avoir « détruits (*tehtamna*) » par sa maternité célibataire. Dans ces moments, ses violences étaient aussi dirigées contre l'enfant, qui était habitué à appeler son oncle *khuya* (frère).

Le jour où Badia est retournée vivre avec les siens, son père a obligé son fils à faire un *iltizām* au poste de police, c'est-à-dire un engagement formel, par écrit, à ne pas lever la main sur elle. Il avait rompu son engagement le soir même.

Au cours du temps, Badia a été menacée avec un couteau, battue avec un tuyau mais l'instrument par lequel son frère la frappait régulièrement était sa ceinture. Les signes de cette violence étaient les bleus sur le dos et sur le cou provoqués par les coups de la ceinture. Sa tête lui faisait mal car c'était l'autre partie du corps où elle recevait d'habitude les coups. Elle ressentait la douleur partout « dans ses nerfs » et elle n'arrivait plus à dormir. Finalement, puisque la situation était insoutenable pour elle et pour son enfant, elle est partie pour s'installer seule.

Les femmes sont battues aussi avec un bâton, un câble, une paire de clés dans le poing pour faire plus mal (Nour a de cette manière presque perdu son œil droit sous la main du fils de son frère). Elles sont frappées avec les mains et/ou les pieds ; elles sont giflées (*bil-kaffa*). Elles reçoivent des coups (*triha*) On leur tire et arrache les cheveux. Les griffes de sa mère ont laissé des cicatrices sur le corps de Rania.

Quand Zohra est sortie de l'hôpital avec sa fille Soufia dans les bras, elle n'avait pas d'endroit où aller. Elle a donc pris un *louage* (taxi collectif) et elle est retournée dans son village, au nord-ouest chez sa famille, qui était composée de sa sœur aînée, mariée, son frère, lui aussi marié et le frère plus jeune, handicapé mental. Le récit qui suit est d'une grande violence

**Je suis arrivée, je suis rentrée, [ma sœur] m'a dit « c'est quoi ça? ». Je leur ai dit « c'est ma fille » ils m'ont dit « où est son père? » Je leur ai dit « son père? Je vais vous raconter où est son père » [...] mon frère aîné n'a rien dit et ma sœur m'a dit « tu passes la nuit ici et à la fin de la nuit on la balance ». Je lui ai dit « toi, tu as huit enfants, est-ce que tu pourrais jeter un de tes enfants? » et *akkahaw***

**Elle - ma sœur - a mis mon frère [cadet] contre moi, il était assis en face de moi, elle lui a dit « débrouille-toi avec elle... tu la tues, elle ou bien la gamine ! ». Il a sorti un couteau**

**comme ça ... pour égorger la petite et moi. J'ai fait sauter le couteau, je lui ai dit « c'est pas possible que Soufia meure avant moi, je ne peux pas abandonner Soufia tant que je suis en vie ». J'ai posé ma fille par terre et je lui ai dit « tu me tues, moi d'abord »... Mon frère, le plus jeune, a levé sa main pour me frapper et l'autre [frère, aîné] il lui a attrapé la main, il l'a bloqué et le jeune frère a glissé et il a donné un coup de pied et il a fait tomber le bébé comme un ballon, il a frappé Soufia et comme elle était enveloppée dans une couverture, quand il l'a faite tomber, il l'a renversée jusqu'à ce qu'elle se retrouve tête à terre et après... j'ai commencé à crier et tous les voisins sont venus**

Malgré la dureté de l'histoire de Zohra, la menace de mort contre la mère et son enfant est rare dans la réalité. Pour beaucoup de femmes, elle représente une crainte ou une hypothèse théorique et elles considèrent avec scepticisme que leurs proches pourraient passer à l'acte.

**Je sais très bien que mes parents ne sont pas très agressifs [...] il y a des gens qui me posent toujours la question, ils me disent « t'as pas peur si ton frère ou bien ton père il cherche à tuer ton enfant ou ... » moi je n'ai pas pensé à ça parce que mes parents, mon frère, mes ... et voilà ce [ne] sont pas vraiment des gens qui peuvent avoir ce genre de réactions ... (Rihab)**

Des femmes préfèrent cependant quitter l'hôpital en cachette pour ne plus rencontrer leur père et leur frère, ou se cacher chez une amie, quand elles savent que des membres de leur famille les cherchent.

A la découverte de la grossesse ou de la naissance de l'enfant, la plupart des femmes que j'ai rencontrées ont été battues par leurs proches. Sabrina, dont les parents sont décédés, a été battue par ses frères « jusqu'à dire "j'en peux plus" ». Cette disposition punitive est mise en œuvre aussi par les femmes, les mères d'abord, puis certaines sœurs. Comme chez les frères, même parmi les sœurs, ce n'est pas l'ordre de naissance qui assigne l'exercice de la fonction punitive. La sœur violente peut être une cadette alors que le lien profond avec une sœur aînée peut déterminer une attitude protectrice de celle-ci envers la femme qui devient mère.

## **1.2. La violence verbale**

La violence verbale se manifeste d'abord dans la façon de s'adresser à la femme qui est devenue mère célibataire. Les proches la grondent ou la réprimandent (*ykaishu aalyha*), lui font des reproches (*yaarku*), crient sur elle (*yaayttu*) et hurlent (*yshyhu*).

Les attaques verbales ont des natures et des formes différenciées. Une des modalités consiste à lancer des mots très offensants envers la femme : *fesda*, *fejra*, *kabbula*, *farkha*, *mfarkha*, *pute*. Les derniers trois mots sont synonymes. *Fesda* vient de la racine f.s.d. qui signifie gâcher, ruiner<sup>176</sup>, abîmer et donc le participe (*fāsda*) indique une personne qui est gâchée, abîmée comme résultat de ses actions. *Fejra* signifie adultère, prostituée. *Kabbula* est bâtarde. Dans le

---

<sup>176</sup> Le mariage *fāsīd* est nul.

langage courant « on mange (*klā*) des insultes (*stāka*) ». *Farkh/a* est aussi utilisé pour insulter les enfants, ainsi que *kabbul/a*.

Des expressions sont évoquées presque par toutes les femmes quand il s'agit de décrire les réactions verbales contre elles par leurs proches. La première est *biha w aleha* (*bik w alik*, à la deuxième personne du singulier) qui fait référence à la répétition d'une action, implicitement l'acte sexuel. Encore plus commune est l'expression *ma tašlahsh* (ou *ma tošlahsh*) dont la racine *š.l.h.* indique ce qui est correct, approprié ou adapté ou qui convient à une situation ; la phrase négative *ma tašlahsh* est donc une accusation qui pourrait se traduire par "tu n'as pas tenu la route, tu as dévié, tu es mauvaise ou 'incorrecte'".

Le frère de Badia lui criait « C'est toi qui m'a détruit ! » ou « Pourquoi tu nous as détruit ? Tu nous as amené un enfant ! ». La mère de Alima, lorsqu'elle a découvert l'existence de l'enfant, lui a dit « tu nous as trahis, nous t'avons donné la liberté, tu es venue à Tunis, tu nous as trahis ... » car Alima avait quitté sa ville, dans le sud de la Tunisie, pour faire ses études dans la capitale. La sœur de Rania, qui à l'époque avait seize ans s'est plainte « tu as mis la honte sur nous (*fadhahna*), on ne peut pas aller à l'école, il n'y a plus personne qui va nous prendre (épouser) ! »<sup>177</sup>. Les sœurs de Sabrina l'ont grondée

**Comment tu as fait cette faute ? Pourquoi tu es tombée si bas ? Pourquoi tu n'as pas pris soin de toi (aalesh ma hafadhtish aala ruhak)? Comment tu es arrivée à faire ça ? Tu n'as pas pensé à nous ? [...] Pourquoi tu nous as amené cette histoire ? Tu nous laisses dans la honte (khallitina fy hashma). »**

Dans ces cas, la maternité des femmes est considérée comme une affaire qui porte préjudice à toute la famille et qui a un impact sur l'avenir des frères et sœurs<sup>178</sup>.

Très souvent un des parents, frères ou sœurs, reprochent à la femme d'être retournée rendre visite à la maison familiale après l'accouchement, même si l'enfant n'est pas avec elle. Lors d'une commune visite chez une sœur, Souleyman, le frère de Miriam<sup>179</sup> s'est plaint car elle a « montré son visage ». En effet, la femme ayant eu l'enfant hors mariage serait censée cacher son visage pour signifier sa honte et, par conséquent, ne pas s'afficher parmi les gens de sa famille.

**Il m'a dit « pourquoi tu es venue ici? Pourquoi tu es venue ? Tu as un visage pour regarder les gens (aandik wujhik tshuf bi l-aabed) ? Tu ose encore montrer ton visage aux gens ? Tu permets encore aux gens de regarder ton visage ? »**

Dans la même logique, mais avec des rôles renversés, la sœur de Widad lui a dit de ne plus lui montrer son visage, de peur que son mari demande le divorce.

---

<sup>177</sup> Et à Rania d'ajouter : « quoi, en fin de compte elle est mariée ! » car la maternité de Rania n'a pas empêché ses sœurs de se marier.

<sup>178</sup> Voir Ch. 3.

<sup>179</sup> Souleyman est le frère aîné de Miriam, second dans l'ordre des naissances à sa sœur Alia, chez qui cette scène s'est déroulée.



Une accusation récurrente est celle d'être *bint sheraa*, c'est-à-dire une fille de la rue en opposition à la figure positive de la *bint familia*, qui est la fille bien élevée par sa famille ou rangée. Ainsi la mère du père de l'enfant de Marwa, pour l'insulter, lui disait qu'elle était venue de la rue. Dans les premiers temps, elle insultait également l'enfant en le traitant de la même façon: *wuild sheraa*.

L'expression *bint sheraa* fait allusion soit aux mœurs sexuelles de la femme concernée – qui seraient appropriées à la rue – soit à l'absence de sa famille, raison pour laquelle elle se retrouverait à la rue, abandonnée. De ce fait, cette insulte peut être accompagnée par le mot *hemla*, vagabonde, et donc sans parents. Ainsi, pour réagir à l'insulte par la femme de son frère Souleyman, Miriam lui a répondu qu'elle n'était pas orpheline

**À moi elle a dit « *ma taslahsh* » et « *hemla* » et ... tu comprends comment? J'ai dit « je ne suis pas faite pour ça, je ne suis pas une orpheline ! », *hemla* ça veut dire que tu viens de la rue (*hemla yany fy sharaa*) ... la femme de mon frère Souleymane**

De la même façon, à l'époque de son accouchement, elle avait réagi aux insultes des frères de Garmia, la femme qui était son employeur, en leur rappelant qu'elle avait bien un père et une mère

**Ils disaient « *fesda* » et « *hemla* » les frères de Garmia ils me disaient « *hemla* », un mot mauvais, ils me disaient « *fejra* », tu connais ? A la maison, je leur disais « je ne suis pas *fejra*, je ne suis pas *hemla*, vraiment je ne suis pas *hemla* ! (elle sourit) Vraiment je ne suis pas *hemla* ! », je leur ai dit « moi j'ai un père et j'ai ma mère. Dieu connaît la situation » C'est vrai, moi j'ai un père et j'ai une mère**

Beaucoup de femmes partagent le même sentiment d'amertume en remarquant que les mots méchants sont encore plus douloureux quand ils viennent des membres de la famille. En particulier, cela concerne les mères d'Emel et Rania ou le frère cadet de Firdaws

**C'est même arrivé avec les gens qui sont les plus proches de moi, ils sont arrivés à me faire du mal avec leurs mots (*westl wejuuny bil-klem*) [...] « *anti maksh muhtarma, anti maksh behya, anti temshy maa rajel, anti*<sup>180</sup> » ... hey ça fait mal, ça fait mal [...] parce que ce qui vient de l'extérieur tu ne le sens pas comme tu le sens de la part de ta famille. Quand il vient de la société, il n'est pas ressenti comme ce qui vient de ta famille (Emel)**

**Le mot *fesda* est encore le plus faible [qu'elle m'a dit] (*aqall haja*) [...] Elle m'a dit les choses les plus interdites (*ahram haja*) (Rania)**

**Les mots mauvais tu les entends partout, tu les entends même de ton frère (Firdaws)**

Le frère cadet de Firdaws ne lui a pas dit de gros mots (*yseb*), mais lui a dit qu'elle n'était même pas un être humain « *ma hish aabd* » et que par sa maternité elle avait fait descendre la tête de ses frères jusqu'au sol (*tayaht l-na rwsna fy l-qaa*)<sup>181</sup>.

---

<sup>180</sup> « tu n'es pas respectueuse, tu n'es pas bien, tu vas avec les hommes, tu ... »

<sup>181</sup> Il faut remarquer que ce n'est pas une affirmation que partagent les deux frères aînés de Firdaws.

Certaines femmes refusent de répéter ce qui leur avait été dit à l'époque. Pour faire allusions aux insultes sans les dire, Widad les remplace par un son doux de la bouche « tchou, tchou, tchou » au beau milieu de ses phrases. Rihana utilise une exclamation « Uh ! des mots ! des mots pas bien ! ». Pour Nour, le bon frère est l'aîné, celui qui – entre autres choses – ne lui « sort jamais l'histoire » puisqu'il ne lui rappelle et reproche jamais sa maternité. Les mots d'insulte que presque aucune femme ne veut répéter sont ceux qui avaient été adressés à l'enfant.

Une autre forme de violence verbale est de révéler la grossesse hors mariage à la famille et au voisins ou, au contraire, d'opposer à la femme qui est devenue mère célibataire le silence en toutes circonstances : ne lui adresser aucune salutation, interrompre les contacts téléphoniques ou se limiter à des conversations très superficielles lors de ses visites.

A propos de son frère Souleyman, Miriam précise

**Il ne me parlait pas, il ne m'a pas menacée [de mort], seulement il ne parlait pas avec moi « *aslama la-bas ?* » « *la-bas* » « *ça va ?* » « *ça va* » et c'est tout**

Les violences les plus fortes sont constituées par les menaces de mort. Il semble que les auteurs des menaces sont dans la plupart des cas eux-mêmes conscients que l'assassinat n'est pas praticable, soit parce qu'il ne correspond pas aux usages et est un crime, soit parce que eux-mêmes ne se sentiraient pas capables de l'accomplir. Toutefois, c'est l'allusion à la mort comme la seule punition appropriée qui bouleverse la femme. Par la référence à la solution radicale de la mort, la maternité célibataire est davantage ciblée comme un comportement extrême, presque au-delà des conventions humaines<sup>182</sup>.

**Ils m'ont cherchée, ils m'ont cherchée, ils ne savaient pas où j'étais. Mes frères sont difficiles (saaib), ils m'auraient égorgée (yetdhbhuny). Ils m'ont dit que s'ils m'attrapaient, ils me tueraient ou bien ils me mettraient en prison (Nour)**

**Ma mère m'a dit que mon père aurait dû me tuer (Rania)**

L'autre forme de violence radicale demeure dans l'expression du rejet de l'enfant, dont la famille veut l'abandon. Dans le cas de Zaineb, c'étaient sa mère et ses sœurs qui lui faisaient des pressions pour qu'elle abandonne sa fille Imen. Il ne s'agissait pas seulement du refus de la maternité célibataire en raison de son irrégularité sociale. En effet, l'enfant était perçu comme le destinataire privilégié des ressources matérielles pourvues par sa mère, ce qui faisait de lui un usurpateur par rapport à la situation précédente, quand le travail de Zaineb servait en totalité à maintenir ses proches

---

<sup>182</sup> D'après certains cette menace de mort ferait peut être allusion à des usages plus anciens. On racontait que dans le passé, souvent, dans les villages reculés, la fille enceinte tombait dans le puits !!!

### 1.3. La violence émotionnelle

Il existe beaucoup de façons de faire comprendre à une femme que sa position à l'intérieur du cercle familial a changé suite à la maternité célibataire. Par des gestes, des comportements ou des allusions, des proches lui indiquent qu'elle n'est pas acceptée et donc qu'elle n'appartient plus au cercle familial.

L'espace principalement concerné est celui de la maison, notamment la maison des parents où d'habitude des frères ou sœurs habitent encore. D'ailleurs le mot *dār* signifie en même temps la maison, en tant que bâtiment, et la famille composée des membres qui y résident : mère, père, frères et sœurs et parfois un des grands-parents ou une tante ou un oncle.

En premier lieu, c'est l'espace physique de la maison qui devient interdit. La femme n'est plus autorisée à rentrer, à rendre visite à sa famille, ou elle est même carrément "jetée dehors" ou mise à la porte. Parfois elle peut accéder à la maison familiale à condition d'y rester, dans un espace précis, isolée des autres

**Je rentrais chez mes parents, chez ma mère et mon père pour passer l'Aïd, et ma sœur ne me parlait pas, c'était toujours moi dans une chambre et les autres dans l'autre chambre. Tout le monde était fâché et moi j'y suis retournée deux, ou trois ou quatre fois et après non, j'y ne suis plus allée (Widad)**

Ainsi on devient une « femme étrangère » (Rania) à sa propre famille ou on est tolérée, avec l'enfant, comme un fardeau (*aaba'*) (Marwa) dans un environnement de tensions familiales. Dans le récit sur la bonne mère, Zaineb oppose le comportement de sa mère à celui de la mère idéale. Sa propre mère avait initialement refusé qu'elle retourne vivre à la maison avec l'enfant. Par contre, elle ressent qu'il devrait revenir à une mère de protéger (*hmy*), héberger (*taaysh*), rassembler ses enfants autour d'elle (*thammal*), les comprendre (*tahfem*) et les tirer à soi (*hawz*) pour qu'ils ne restent pas sans repères (*bash ma yebqush*).

Le sentiment le plus répandu est celui d'avoir été abandonnée, d'être oubliée (*nsā*). Ce qui blesse est que les proches se désintéressent (*ih̄tem/ih̄tām*) de la mère et de l'enfant ou ignorent exprès ses conditions de vie et ses sentiments.

**Ils n'y pensent même pas, même la période que j'ai passée avec eux à la maison, ils voyaient bien que j'étais fatiguée (yshufu fy netaab), ils m'ignoraient (ma fy belhumsh), ils ne demandaient pas de nouvelles de [l'enfant] et ils l'ignoraient (la yese'lu alih w la aala belhum), [ils voulaient] seulement que je le donne et c'est tout (Sabrine)**

Nour remarque que ses frères et sœurs ne pensent pas à elle et à sa fille (*tfakker*) ce qui se traduit par le fait qu'ils ne l'appellent pas, ne lui parlent pas et surtout, bien qu'ils en aient la possibilité, ils ne l'aident pas économiquement. Son frère le plus difficile, Walid<sup>183</sup>, lui a interdit de lui montrer son visage (*wjah*) ; une fois, en l'ayant aperçu dans le métro, Nour est

---

<sup>183</sup> Nour est la cadette de huit frères et sœurs. Walid est le 4ème en ordre de naissance. Les seuls avec qui Nour garde une bonne relation sont son frère aîné et sa sœur Assia (5ème en ordre de naissance). Nour appelle Walid "le barbu" car il a laissé pousser sa barbe en conformité à sa pratique religieuse.

descendue immédiatement pour ne pas le rencontrer. En effet, les femmes célibataires qui sont devenues mères sont censées garder leurs distances par rapport à leurs proches, et donc surtout s'éloigner de la maison familiale en arrêtant de leur rendre visite.

Outre le fait de disparaître ou de devenir invisible pour les gens de la maison et dans l'espace de la maison, il y a des gestes et des comportements concrets qui visent à rebaisser, diminuer ou humilier la femme car elle est devenue mère sans être mariée. Ainsi la sœur de Dounia, en la croisant dans les locaux d'une association, ne la regarde pas et refuse de lui adresser la parole. Au moment de partir, en passant devant elle, elle murmure « On dirait qu'on n'est pas sœurs ».

Il y a aussi l'expression corporelle du rejet, qui se manifeste de plusieurs façons. Par exemple, en faisant la bise, le nombre de bisous pour la mère célibataire est mineur, de façon à souligner la différence avec l'autre sœur. En pleurant et sanglotant, dans un moment de désespoir (à l'époque elle habitait à la maison et endurait quotidiennement les violences physiques de son frère) Badia fait la décompte des bisous

**Tu sens comment ils te regardent, comment ils regardent ton fils, comment ton frère se comporte avec toi, et ta sœur quand elle vient te dire bonjour, tu vois la différence dans ce qu'elle fait. Quand elle embrasse ta grande sœur elle lui donne quatre bises avec toute affection et moi je reçois deux bises, pas volontiers (bi-sif), juste pour faire plaisir à mon père, *ni plus ni moins***

Les mêmes attitudes de rejet touchent l'enfant. Quand, pendant les premières années de l'enfant, Feriel se rendait à la maison de ses parents accompagnée de son enfant, il arrivait que sa belle-mère le cache devant une voisine ou que ses frères ne lui adressent pas la parole quand la famille était réunie. La disparité de traitement des frères et sœurs entre leurs enfants et l'enfant de la mère célibataire indique explicitement le refus d'intégrer l'enfant et de le considérer comme un membre de la maison. Ainsi l'enfant est par exemple exclu des jeux

**[Mes frères] ne parlaient pas [avec lui], ils ne jouaient pas avec lui, jamais. Ils jouaient avec leurs enfants à eux, et pas avec Amr. Ils n'avaient pas pitié de nous, ils n'ont jamais eu pitié de nous (mush hass bina, mush hass bina jumla) (Sabrine)**

D'ailleurs, certaines femmes ont arrêté de fréquenter la maison de leurs parents car un de leurs proches ne se privait pas de souhaiter l'abandon de l'enfant devant lui ou d'exprimer des jugements envers lui

**Puff ! Elle est méchante maman, elle me disait beaucoup de choses horribles, c'était très mal ce qu'elle disait, par exemple qu'Amin n'a pas de père, qu'Amin à cause de cela n'a pas de chance, elle en parlait devant Amin (Widad)**

Probablement le signe le plus direct de l'exclusion s'affiche à l'occasion des mariages des sœurs, quand la femme qui est mère célibataire est explicitement prévenue que sa présence n'est pas souhaitée ou qu'elle est dissuadée de participer au mariage. Cela se passe, par exemple, lorsque la sœur qui va se marier n'appelle pas et n'informe pas de son mariage

prochain. En fait, les mariages sont des moments où tous les membres de la famille se retrouvent, ils se renseignent réciproquement sur leurs vies, échangent des nouvelles et ces occasions laissent aussi de la place au bavardage malveillant. L'absence de la mère célibataire est souvent souhaitée non seulement pour empêcher les rumeurs vis-à-vis de sa famille à elle, mais encore de crainte que le fiancé ne refuse le mariage au cas où il serait informé que la sœur de l'épouse est mère célibataire.

Ainsi, Marwa n'a pas participé à la fête de mariage de son frère aîné car sa famille s'était opposée à cela, bien que le frère, lui, fût d'un avis contraire. Puisque elle-même craint beaucoup les rumeurs sur sa maternité, depuis longtemps elle ne fréquente pas les fêtes familiales et n'a assisté à la fête de mariage d'aucun de ses frères et sœurs.

**Je n'ai pas assisté à cette fête et c'est tout. Ils ne voulaient pas, c'est-à-dire la famille (familia) aurait posé des questions sur moi. Aux mariages, la famille vient, tous, ils commencent à poser des questions, parce que chacun se met à raconter l'histoire. Y'en a un qui dit « elle a eu un enfant et l'a jeté (rmat) » l'autre qui dit « elle a vécu seule » l'autre dit « elle fait la fête le soir et elle sort ». Je ne suis pas allée. Quand il y a une fête, je n'y vais pas parce que tout le monde va dire ça et « celle-là est comme ça » [...]**

**[mon frère m'a expliqué qu'] il fallait, pour que la famille ne continue pas à demander, ce qui est arrivée, c'est arrivée, pour que les gens oublient. Si j'y vais moi, ils recommencent à demander (ken nemshy ana, ken ywally yese'lu). L'histoire est arrivée il y a longtemps mais ça devient comme si ça se passait maintenant, tu comprends ?**

L'été avant que je la rencontre, Rania a participé au mariage de ses sœurs jumelles. Cela a été la première occasion de retourner à la maison de ses parents depuis la naissance de son enfant, il y a douze ans<sup>184</sup>. Malgré l'opposition de sa mère, c'est son père qui a insisté pour que Rania participe aux mariages. A son arrivée, elle ne pouvait même pas reconnaître certains de ses frères et sœurs qui étaient des enfants lorsqu'elle avait quitté la maison.

---

<sup>184</sup> Le mari de Rania avait pourtant visité la maison avec son enfant après un an de mariage quand l'enfant avait à peu près un an et demi.

## 2. Amour

Le véritable premier jour de ma recherche j'ai connu Youssef avec sa fille Dawiya et la petite Aida. Alors que je m'attendais à entendre des histoires de discrimination et de marginalisation de femmes célibataires et mères, la première personne que j'ai rencontrée a été un homme joyeux qui me parlait de l'amour pour sa fille et sa petite-fille. Youssef n'est pas le seul. Si on visite le bureau de l'AAINPE les jours d'ouverture, on s'aperçoit que les hommes, qui viennent chercher du lait et des couches pour les enfants de leurs filles, sont nombreux.

Un des avantages de la recherche de terrain est d'imposer au chercheur la complexité et la diversité de la vie, sous la forme des différentes histoires des un.e.s et des autres. Dans le cadre de cette recherche, un des effets de cette démarche a été de bouleverser les idées reçues sur les genres, en présentant des masculinités lointaines des stéréotypes sur "les hommes arabes" ou les "hommes musulmans" (Abu Lughod 2013). En particulier, il est toujours inhabituel en sciences sociales de parler de l'amour et des hommes qui aiment (Cole et Thomas 2009, Menin 2015, Povinelli 2006, Schielke 2009), et cela est encore plus rare lorsqu'il s'agit de l'amour entre parents et enfants ou sœurs et frères. L'amour familial apparaît comme allant de soi et ne constitue pas un objet d'analyse (Weston 1991). Il me semble donc important de se pencher sur les affects des pères et des frères qui, en dépit de la norme sociale, selon laquelle ils s'opposeraient à leur fille ou sœur, l'acceptent cependant et n'abandonnent ni elle ni l'enfant.

La négligence de l'amour comme thème de recherche touche aussi le droit et la philosophie politique ou morale, dans la mesure où il n'y a pas beaucoup d'enquêtes sur la manière dont, à cause des affects, les individus cassent des régularités sociales ou normatives, telle l'exercice d'une forme de violence. Peut-être celle-ci est-elle une problématique réservée à la poésie, les romans et la religion. Et pourtant, comme le mythe d'Antigone – sœur têtue – le rappelle, il y a toujours une limite à la norme sociale ou de droit, et l'amour qui s'impose pour un proche signale que cette limite a été atteinte.

Les paragraphes qui suivent traitent des femmes qui vivent dans leur famille avec leur enfant. L'attention est posée en particulier sur les pères et les frères de ces femmes. Le caractère principal qui se dégage de ces récits est que, lorsque le père accepte la mère et l'enfant, les frères et sœurs de celle-ci adhèrent à la situation. Comme l'explique Wissal, c'est le père qui prend la décision et l'impose (*h.k.m.*) aux autres, notamment à ses fils. Alors que des considérations pratiques et matérielles peuvent être à la base de l'amélioration des rapports avec les proches des années après la naissance de l'enfant, lorsque l'acceptation est (presque) immédiate après l'accouchement, la seule raison semble être l'amour pour une fille et une sœur et le désir de ne pas l'abandonner dans une situation difficile.

Dans les cas décrits par la suite, la réintégration en famille suit presque toujours une période de réflexion pendant laquelle la mère et l'enfant sont séparés : la première rentre à la maison alors que sa fille ou son fils est placé provisoirement à l'hôpital ou à l'INPE. Cette phase sert aux parents de la femme pour négocier les termes de la rentrée, notamment en ce qui concerne la réaction des frères et des sœurs. De plus, des "histoires (*hikayet*)" peuvent être

fabriquées pour expliquer aux familles paternelles et maternelles, aux voisins et au quartier ou village la présence de la fille avec l'enfant.

Les mères des femmes qui ont un enfant hors mariage apparaissent dans les récits comme les garantes de la réputation (*sumiaa*) de la famille. Parfois elles hésitent à accepter leur fille dans la famille par crainte des rumeurs et du jugement des gens, bien que leur mari y ait consenti. Plus souvent, elles se chargent de créer une ou plusieurs histoires pour rendre intelligible (et donc *pensable*) à l'entourage la cohabitation de l'enfant avec la famille. Etant donné le caractère socialement impensable de la maternité célibataire, ces histoires sont progressivement absorbées, de telle façon qu'au niveau du quartier ou du village, l'enfant est accepté.

## 2.1. Youssef et Dawiya

Le premier jour de mon enquête, en 2008, j'étais arrivée au bureau de l'AAINPE à son ouverture, tôt le matin. J'attendais de rencontrer les jeunes mères célibataires qui venaient chercher du lait et des couches chez les bénévoles de l'association, mais la première personne que j'avais rencontré a été Youssef. Derrière lui il y avait sa fille Dawiya, et dans ses bras la petite Aida, neuf mois<sup>185</sup>.

Youssef était très heureux de rencontrer une italienne, car il est né à La Goulette, où on parlait arabe, français et le dialecte sicilien. Lui-même pouvait me parler en sicilien alors que, venant d'une autre région de l'Italie, je ne pouvais pas le comprendre.

Tous les quinze jours il venait à l'association pour chercher le lait et les couches pour sa petite-fille. D'habitude, sa fille Dawiya, qui avait vingt ans, ne l'accompagnait pas car elle était à l'école où elle suivait une formation professionnelle pour esthéticienne. Ce jour-là, ils étaient venus tous les trois puisque les bénévoles lui avaient demandé des nouvelles de sa fille et de sa petite-fille. Tout le monde était ravi : la petite Aida était très belle et Dawiya était radieuse.

Youssef habitait avec sa famille dans un appartement de deux chambres et une cuisine. Ils étaient sept : les deux parents, quatre enfants et la petite Aida. Dawiya était l'avant-dernière de la fratrie qui était composée de son frère (l'aîné) et trois sœurs. La sœur aînée de Dawiya travaillait comme coiffeuse à la maison, mais le seul qui avait un emploi et qui ramenait à la maison un salaire régulier était le frère.

Dawiya était tombée enceinte parce qu'elle avait été violée par l'ancien fiancé de sa sœur aînée. Pour cela l'homme avait été condamné à six mois de prison. Depuis qu'il était à nouveau libre, il attendait Dawiya dans la rue pour voir l'enfant. Youssef et Dawiya ne voulaient pas le rencontrer et quand elle le voyait, elle l'ignorait et changeait de route.

Elle avait passé sa grossesse à la maison sans avoir eu besoin de la cacher car son ventre était très petit. L'accouchement avait eu lieu dans une clinique, qui avait été payée avec l'argent que

---

<sup>185</sup> Dans cette interview mon interlocuteur principal avait été Youssef car il parlait français et à l'époque je ne parlais pas l'arabe. Dawiya parlait seulement arabe et mes échanges avec elle avaient été limités.

Youssef avait économisé pour son pèlerinage à La Mecque (1500Dt). Après la naissance, Aida avait été placée vingt jours à l'INPE. Dawiya était rentrée à la maison dans l'attente qu'elle et ses parents décident de ce qu'il convenait de faire. Youssef avait reconnu que toute la famille était choquée.

Finalement, les parents avaient accueilli à la maison Dawiya avec l'enfant. Il avait fallu quelques jours à son frère aîné pour accepter la situation mais, par la suite, la présence de sa sœur et de sa fille à la maison ne lui avait plus posé de problème.

Plusieurs raisons avaient poussé Youssef à ce choix. D'abord, il ne pouvait pas imaginer de laisser sa fille avec l'enfant à la rue : Que serait-elle devenue ? De plus, il considérait que de ne pas avoir abandonné Dawiya et Aida était un acte de Bien d'une aussi grande valeur que le pèlerinage à La Mecque et qu'il remplaçait par conséquent ce dernier. Il espérait qu'ainsi les péchés qu'il avait commis dans sa jeunesse lui seraient pardonnés. En tout cas, pour lui, la grossesse de Dawiya était *maktoub* (écrite par Dieu).

D'ailleurs, c'était Youssef lui-même qui avait voulu donner son prénom à la petite, d'après un attribut de Dieu qui signifie le pardon et la bonté<sup>186</sup>.

Malgré le viol, Dawiya et Youssef avaient tout de même suivi la procédure concernant l'application de la loi 75/98 et ils attendaient l'enregistrement à l'état civil du nom patronymique du géniteur biologique d'Aida afin d'obtenir, par la suite, le paiement d'une pension alimentaire pour l'enfant, Cependant, Youssef craignait que l'homme puisse réclamer l'autorité parentale lorsque l'enfant aurait sept ans<sup>187</sup>.

Dawiya « se sentait à l'aise » à la maison et dans le quartier. Les voisins savaient pour la plupart, qu'elle avait eu un enfant hors mariage et cela n'était pas un problème. Le soir, après l'école, quand elle se promenait avec Aida, les voisins venaient prendre l'enfant dans leurs bras. Parfois, elle emmenait Aida à l'école pour la montrer à ses copines qui voulaient la prendre dans leurs bras, lui offraient des vêtements et lui disaient « comme elle est belle ! ».

Toutefois, la naissance de Aida n'avait pas été aussi bien reçue dans toute la famille. Avec les larmes aux yeux, Youssef avait raconté qu'une de ses sœurs ne lui adressait plus la parole et ne venait plus à la maison. Elle avait coupé toute relation avec Dawiya. Youssef avait essayé de maintenir les relations avec sa sœur et avait continué de lui rendre visite. Mais Dawiya ne pouvait plus mettre les pieds chez sa tante.

---

<sup>186</sup> Le prénom de l'enfant a été changé, comme tous les autres, pour des raisons de tutelle de la personne et la protection des données personnelles. Pour cela, la signification du prénom de l'enfant pour son grand-père ne peut pas être davantage explorée.

<sup>187</sup> Pour les problèmes légaux dans l'application de la loi 75/98 et la manière dont ils impactent la vie des femmes et de leurs enfants voir Partie III, Chap. 4.2.



## 2.2. Les liens d'affect familiaux

Lorsqu'elle avait découvert sa grossesse, au cinquième mois, Wissal avait demandé immédiatement à ses parents si elle devait quitter la maison. Son père avait voulu qu'elle reste. Toutefois, après l'accouchement, ses parents lui avaient demandé d'abandonner l'enfant. Wissal avait refusé. Pendant six jours, elle était restée à l'hôpital et, avec elle, ses parents « du matin jusqu'au soir ». Finalement, ils avaient accepté qu'elle rentre à la maison avec l'enfant pour vivre avec eux et ses trois frères. C'était en 2008.

Wissal est très reconnaissante envers son père parce qu'il lui a permis de rester à la maison. Elle attribue sa décision à l'amour qu'il a pour elle.

**Moi je suis la seule fille avec trois frères. J'imagine que pour ça que mon père m'aime (hebbny) beaucoup. S'il avait suivi ma mère là-dessus, j'aurais quitté la maison depuis longtemps, papa m'aimait beaucoup et [c'est] tout**

Elle oppose très clairement l'attitude de son père à celle de sa mère qui, par contre, lui aurait intimé de partir

**Ma mère m'a dit « va-t'en » papa n'a pas voulu, il n'a pas voulu, il lui a dit « ma fille je ne la laisse pas tomber (binty ma ntyihhesh)»**

Wissal, qui admet que, depuis la naissance de l'enfant, les rapports avec sa mère se sont beaucoup améliorés, pense que sa mère donne trop d'importance à ce que disent les gens.

**Ma mère est bien (behya), elle n'est pas... mais ma mère écoute beaucoup les gens, ça c'est pourquoi au début elle ne voulait rien savoir**

Le retour à la maison de Wissal avec l'enfant ne s'est pas heurté à l'opposition de ses trois frères, qui travaillent tous (l'aîné est mécanicien, celui du milieu est ouvrier et le plus jeune est encore à l'école). Au début, ils étaient très fâchés contre elle, et ils lui manifestaient leur colère par leur silence, en l'ignorant et en ne lui adressant pas la parole. Ils n'ont jamais été physiquement ou verbalement violents avec elle. Puis ils l'ont acceptée et ont aimé l'enfant. Etant donné la volonté de son père de garder Wissal et son enfant à la maison, ils ne pouvaient rien faire, car le père décidait et avait autorité – “gouvernait” – sur eux (*h.k.m*).

**Mes frères ne m'ont rien dit. Ils ont dit à mon père « puisque tu décides pour nous, alors tu es libre (tuhkum fina anti hurr)». Ils ne m'ont pas parlé**

Dès le début, l'enfant a été très aimé, non seulement par le père de Wissal – « il est [la prune] de] ses yeux » – mais aussi par les frères. Ils l'amènent au café, au hammam ou chez le coiffeur. Ils n'ont jamais raconté à Wissal que quelqu'un les ait provoqués sur la question de l'honneur (*sharf*). En tout cas, elle pense que même s'ils entendaient des rumeurs, ils ne les lui

révéleraient pas ; même s'ils avaient quelque chose sur le cœur (*fy qalbhum*), ils le garderaient sans rien lui dire<sup>188</sup>.

Une femme, qui avait divorcé de son mari car ils n'avaient pas eu d'enfants, raconte que son père, quand elle avait accouché, était très content de prouver qu'elle n'était pas stérile, même si l'enfant était né hors mariage. Pour cela, il avait pris le bébé et l'avait ramené chez l'ex-mari de sa fille, pour lui annoncer la naissance et la maternité de sa fille. Depuis, il s'était attaché très fort à l'enfant, dont il disait : « c'est mon fils ». Toute la famille et le voisinage savaient qu'elle avait eu cet enfant hors mariage, et qu'il n'était pas l'enfant de son premier mari. Ses tantes maternelles l'avaient accepté, mais pas la femme d'un oncle paternel.

La réaction des frères, notamment du frère aîné, ne peut pas être prévue à l'avance. Les rapports entre sœurs et frères sont complexes. Ni leur ordre de naissance, ni leur genre, n'explique à lui seul le comportement envers la sœur qui est devenue mère sans être mariée. L'amour pour l'enfant et l'attachement à la sœur peut bien l'emporter sur toutes les considérations liées à la norme sociale ou aux questions concernant l'honneur (*sharf*).

Firdaws avait accouché de son enfant en prison. A sa sortie de la prison, elle s'était installée dans une ville côtière loin de Tunis. La première à être informée de la naissance de l'enfant avait été sa mère qui, par la suite, l'avait dit au père et aux trois frères. Tout le monde en avait pleuré. Toutefois, la première réaction de son frère aîné avait été de rendre visite à Firdaws et de ramener l'enfant qui, à l'époque, avait un an, avec lui à Tunis<sup>189</sup>. Il connaissait déjà l'enfant, car il l'avait rencontré chez Firdaws dans d'autres occasions, lorsqu'il lui avait été présenté comme l'enfant d'une copine. Par la suite, le frère de Firdaws avait été très heureux de découvrir que le bébé était le fils de sa sœur.

L'enfant a séjourné plusieurs fois chez ses grands-parents, avec les frères. Son grand-père l'a tout de suite aimé « de façon extraordinaire (*fwq el qyma*) ». La présence de l'enfant à la maison a permis au frère cadet, qui au début l'avait rejeté, de se rapprocher de lui.

**Mon enfant leur a complètement retourné le cerveau (*fy mkhakhum*). Mon enfant tout le monde l'aime, il a une manière (*tariqa*) d'être avec mes frères, il les a – tu sais – embarqués, comme s'ils avaient oublié (*ky elly yenseu*), ils n'ont plus personne d'autre dans la tête, donne-leur mon enfant et c'est tout [...] mes frères aiment les enfants, ils aiment les filles et les garçons, c'est exceptionnel ce qu'ils aiment les enfants, mes frères.**

---

<sup>188</sup> L'attachement du père de Wissal pour sa fille est témoigné par les membres de l'association où je l'ai rencontrée. Comme elle l'avait expliqué, il l'avait toujours accompagnée dans toutes ses démarches, soit au tribunal soit dans les soins ordinaires de l'enfant (par exemple les visites médicales). Cette attention de son père était aussi motivée par sa volonté d'empêcher Wissal de rencontrer un autre homme et la crainte qu'elle n'ait une nouvelle grossesse hors-mariage.

<sup>189</sup> Quand je la rencontre, en 2016, Firdaws a trente ans et son enfant cinq ans. Son frère aîné a trente-huit ans. A l'époque de la découverte de l'enfant, il était déjà marié et il avait trois enfants, deux filles et un garçon. Il vivait dans un appartement au-dessus de celui des parents de Firdaws à Tunis. Le frère de milieu avait lui aussi accepté la naissance de l'enfant. Seul le frère cadet, plus âgé que Firdaws d'un an, avait été contrarié par la nouvelle de la naissance de l'enfant. La grande proximité entre Firdaws et ses frères m'a été confirmée par les bénévoles de l'association par laquelle je l'ai rencontrée.

### 2.3. Les moyens de la médiation

Dans ces cadres familiaux les (grand-)mères jouent très souvent le rôle des médiatrices entre leur fille qui vient d'accoucher, le père et les frères ou les sœurs. Elles sont les premières à être informées de la situation et celles en charge de trouver des accommodements pour la période de la grossesse. Lorsque la fille refuse de « laisser l'enfant à l'hôpital et rentrer à la maison », les décisions sont prises par les deux parents. Ainsi à partir du septième mois de grossesse<sup>190</sup>, Kenza (vingt ans) a vécu loin de sa famille dans un appartement loué pour elle par sa mère. Après la naissance de l'enfant, ses parents lui ont dit de l'abandonner, mais elle a refusé. Elle l'a donc laissé en placement provisoire à l'INPE pendant le temps que ses parents organisent une solution qui lui permette de retourner à la maison avec le bébé. Finalement, lorsque l'enfant avait six mois, elle est retournée vivre en famille, avec ses six frères (dont cinq aînés) et sa sœur

**Ma mère et mon père ont préféré comme ça, pour avoir le temps de s'organiser avec mes frères ... la famille, sinon ça aurait été un choc horrible pour toute la famille. Maintenant que la situation s'est calmée un peu, j'ai récupéré mon enfant. Mon père a dit à mes frères qu'il a adopté une petite fille, il ne leur a pas dit la vérité...il ne leur a pas dit que c'est ma fille**

En effet, une des fonctions des parents – très souvent les mères – est de créer une bonne histoire pour justifier la présence de l'enfant sans dévoiler qu'il s'agit de la fille ou du fils de sa propre fille. Il s'agit de produire une histoire plausible et acceptable soit hors de la famille qu'à l'intérieur. Ainsi, les lignes narratives sont de trois types : parfois la mère célibataire est présentée comme une femme, qui s'est mariée puis a divorcé loin de la maison de ses parents et qui, après la naissance de l'enfant, est retournée vivre en famille ; d'autres fois, son enfant peut passer pour un orphelin provenant d'un établissement public que ses parents auraient décidé d'adopter, ou même comme l'enfant biologique de ses grands-parents, né après beaucoup d'années de mariage. Ces récits sont d'habitude exclusifs l'un de l'autre, mais parfois ils se chevauchent. Ainsi la mère de Fannya a raconté, en ville, que sa fille était divorcée, alors que la famille de son fiancé croit que l'enfant est la sœur de Fannya et que les familles de ses parents savent que l'enfant est né hors mariage<sup>191</sup>.

En général, la cohabitation avec les parents peut poser des défis à la mère célibataire car elle doit accepter son rôle filial sans perdre le lien privilégié qui la lie à son enfant. En d'autres termes, elle doit s'imposer en tant que mère et ne pas être re-transformée en sœur et fille.

Comme le résume Fannya, « il n'y a pas d'histoire correcte » au double sens que ce n'est pas la « véritable » histoire que l'on raconte mais aussi qu'il y a des versions différentes de la même histoire, chacune adaptée à la situation présente.

---

<sup>190</sup> A noter que jusqu'à ce moment, elle avait vécu à la maison sans que son père ou ses frères ne s'aperçoivent de sa grossesse.

<sup>191</sup> La famille paternelle a été informée car « ils habitent dans une autre ville ». Les sœurs de sa mère ont accepté l'enfant alors que ses frères ont refusé tout contact avec Fannya.

D'ailleurs, une fois que l'enfant est accepté dans la famille, c'est l'enfant lui-même ou la famille qui participe de cette multiplication des positions à l'intérieur de la maison. La fille de Fannya appelle "mère" sa grand-mère et "père" son grand-père. Elle appelle Fannya "mère" lorsqu'elle veut qu'on lui achète quelque chose. Parfois, elle lui dit qu'elle est sa sœur ou elle la compare avec une cousine qui est jeune et a deux filles. Pourtant, l'enfant sait qu'elle est "sortie" de Fannya. La nuit, elle veut dormir avec sa mère biologique et c'est Fannya qui assume le rôle éducatif en la grondant quand elle fait des bêtises, et dans ces cas, la petite court vers sa grand-mère.

Wissal aussi remarque que son enfant, quand elle le gronde, cherche un abri dans les bras de son grand-père, qu'il appelle "baba", comme il appelle "mema" sa grand-mère. L'enfant appelle Wissal "maman" ou parfois par son prénom, comme il l'entend appeler par ses frères.

Les enfants des mères célibataires apprennent très vite – souvent sans qu'on le leur explique – qu'il y a un certain code dans les manières dont ils peuvent s'adresser à leur mère biologique. Ils comprennent que, dans la rue, il vaut mieux s'adresser à sa propre grand-mère comme "mère" ou que, par exemple, il faut appeler "tata (tante)" sa propre mère lors des visites chez les parents du mari de celle-ci, à qui on a raconté que l'enfant a été adopté. Cela n'empêche pas l'enfant de développer une relation affective privilégiée avec sa mère biologique, laquelle est également sa véritable mère sociale pour son rôle éducatif et pour les responsabilités qu'elle assume envers lui au quotidien.

Les grand-mères elles-mêmes ont parfois des comportements difficiles à comprendre par leurs propres filles. Ainsi Kenza se plaignait, car sa mère s'appropriait l'enfant

**Dès que je la touche, ma mère me dit « laisse-la tranquille ». C'est ma fille, il faut que je joue avec elle mais ma mère me dit toujours « j'ai une seule fille et je n'ai pas eu la joie d'avoir d'autres enfants »**

Dans d'autres cas, la grand-mère a une attitude ambiguë envers l'enfant, qu'elle cherche à certains moments mais envers lequel elle a parfois des gestes de rejet.

## B. Des femmes dans le temps

*I think sometimes of Percival who loved me. He rode and fell in India. I think sometimes of Rhoda. Uneasy cries wake me at dead of night. But for the most part I walk content with my sons. I cut dead petals from hollyhocks. Rather squat, grey before my time, but with clear eyes, pear-shaped eyes. I pace my fields*  
Virginia Woolf, *The Waves* (Susan)

Le temps et les choses. Ces deux éléments permettent de reconstruire une vie (ou au moins d'essayer).

Le temps est le présent. Il est le moment du *possible* (Han 2008), de ce qui est construit au jour le jour en fonction des circonstances, des opportunités et de la chance. Le passé contient la rupture par rapport à l'expérience de vie qui précède la maternité. Le travail du temps est ce qui permet de "domestiquer" ce passé. Pour reprendre les notions explicitées par Veena Das, la subjectivité s'articule dans la profondeur temporelle qui permet véritablement d'occuper les signes des blessures (*occupy the very signs of injury*) et de leur donner du sens (Das 2006 : 64). Le temps travaille par lui-même mais il est aussi mis au travail par l'ensemble des gestes et des relations accomplis chaque jour dans leur caractère ordinaire. Le futur est ce qu'on envisage pour soi-même et pour l'enfant ; concevoir l'avenir est souvent le signe du dépassement du traumatisme de la violence et de ses conséquences matérielles les plus immédiates (précarité du travail et du logement). Le temps est ce qui peut frapper ; le temps est ce qui peut guérir (*Time is what could strike one, time is what could heal one*) (Das 2006 : 72).

François Hartog a affirmé que "le temps n'avait jamais eu sa véritable place en anthropologie" car, selon lui, cette discipline a tendance à construire l'objet de son savoir en le plaçant dans un autre temps (Hartog 2003 : 49). Or, on peut reconnaître à l'anthropologie de la violence le mérite d'avoir ramené le temps dans les ouvrages d'anthropologie. Dans *Life and times of Magda* la vie d'une femme s'inscrit dans l'Histoire de son pays, l'Afrique du Sud. Le propos des auteurs est de "réconcilier anthropologie et histoire, culture et domination" (Fassin *et al.* 2008 : 226). Mais le temps est aussi celui de l'histoire personnelle, avec ses rythmes, ses blocages et ses accomplissements. Dans l'action demeure la faculté de recommencer (*beginning something anew*), qui est à chaque fois une nouvelle naissance (Arendt 1958).

L'engagement dans une nouvelle forme de vie a une temporalité aussi bien qu'une matérialité. Il se réalise par la réparation des relations avec les proches – si cela est possible –, par l'occupation d'un lieu – la maison – et par une activité, le travail. Les objets qui composent la quotidienneté ont une grande importance : les meubles, les vêtements, les couvertures, le frigidaire ou la télé. Elles sont les signes d'une stabilité retrouvée mais aussi de ce qu'une mère peut offrir à son fils ou à sa fille. Les soins donnés à l'enfant rythment la routine quotidienne : le laver, lui donner à manger, l'habiller, l'amener à l'école et suivre son

éducation, le faire dormir. Comme R. Sidel l'a mis en évidence dans son étude sur les mères célibataires américaines ou E. Hertog pour le Japon, la priorité est de tout faire pour que l'enfant se sente *normal*, c'est-à-dire pour qu'il ne soit pas stigmatisé par rapport aux autres (Hertog 2009, Sidel 2006).

Dans le processus par lequel les femmes réoccupent leur vie et réapprennent à habiter leur monde, l'évolution statutaire a un caractère déterminant, tant pour le réaménagement des rapports avec les proches que dans la stabilisation du foyer monoparental mère-enfant (loyer à payer, nourriture à pourvoir, routine de vie à maintenir). Les femmes sont dans un champ social dans lequel elles mobilisent leur capital matériel et symbolique pour récupérer une position statutaire acceptable. Le capital mobilisé varie pour chaque femme : une position professionnelle qui rapporte un bon revenu, le mariage, un parcours d'éducation ou de formation professionnelle, un bon réseau de contacts, la propriété d'une maison qu'on arrive finalement à acheter, la conversion à une autre religion avec de nouvelles relations, habiter un bon quartier et envoyer son enfant dans une bonne école, porter une tenue vestimentaire qui témoigne du statut de femme mariée et pratiquante, avoir un enfant qui réussit bien dans ses études ...

Tous ces éléments – ces choses et ces activités – représentent concrètement les modalités par lesquelles une femme “ramasse les morceaux” de sa vie et recommence à vivre dans un espace de dévastation, physique, temporel et mémoriel (Das 2006).

Il faut dire que, à part l'ouvrage de S. Naamane Guessous et C. Guessous sur le Maroc (Naamane Guessous et Guessous 2011), aucune étude sur les mères célibataires ne touche à cette urgence de reconstruire une subjectivité après la naissance de l'enfant. Bien que les aspects problématiques de la maternité célibataire soient analysés pour différents pays – en dépit des aspects relationnels, avec des exceptions (Utrata 2015, Ypeij 2009) – en Europe et aux Etats Unis la maternité célibataire ne semble pas impliquer une redéfinition de soi aussi radicale qu'en Tunisie. Cela peut soit correspondre à une réalité sociologique effective, soit dépendre de l'approche que la chercheuse a adoptée dans sa recherche.

### 3. Evolutions des relations dans le temps

*C'est impossible que tu trouves une famille où tous sont pareils, jamais tu peux trouver tous les frères pareils, les doigts de ta main ne sont pas tous pareils (suaba iddek mush qad qad huma)* (Médina)<sup>192</sup>.

Le propos de ce chapitre est d'explorer la transformation dans le temps des relations avec les proches en se proposant de démontrer qu'elles sont caractérisées par une grande complexité. Avant de les aborder sous l'angle de la question de l'honneur et de la honte, il me semble en fait intéressant de parcourir les récits des femmes pour en dégager les contenus spécifiques à leurs expériences dans le contexte tunisien.

Le chapitre touche à la relation avec le père et la mère mais une attention particulière est donnée aux relations au sein de la fratrie.

*Les relations entre frères et sœurs dans l'anthropologie des sociétés arabes*

Les relations entre frères et sœurs dans l'anthropologie des sociétés arabes ont été traitées de trois points de vue prédominants : les questions d'héritage, les questions d'honneur et le mariage arabe (Fogel 2006). Mis à part quelques travaux (Joseph 1993, 1994, 1999, 2008 ; Von Bruck 1996, 2005), la quotidienneté de ces relations a été négligée par les anthropologues contemporains.

Suad Joseph a étudié de manière approfondie la vie familiale au Liban (dans un lieu appelé "Camp Trad"). Elle a posé au centre de son analyse le rapport entre amour et pouvoir (*love and power*) qui marque les relations entre sœurs et frères (Joseph 1994). Selon cet auteur,

*A Camp Trad, la relation frère/sœur était au cœur de la reproduction du patriarcat. Elle a contribué à socialiser les jeunes hommes et les jeunes femmes dans des rapports de genre spécifiques. Les jeunes femmes ont appris les rôles féminins en se soumettant à leurs frères. Les jeunes hommes ont appris à être des patriarques en pratiquant d'abord sur leurs sœurs et leurs jeunes frères*<sup>193</sup> (Joseph 1994 : 66).

L'amour des sœurs pour leurs frères et la violence des frères envers leurs sœurs seraient les deux faces d'une même pièce. Dans cette dynamique, les jeunes femmes seraient socialisées dans un contexte où elles sont censées s'occuper des frères et attendre protection de leur part. Les frères, quant à eux, sont appelés à s'entraîner à imposer leur autorité (ou mieux, pouvoir), d'où découle le droit de corriger leurs sœurs. Pour cela, ils ont le pouvoir de les contrôler et de se montrer violents envers elles quand leur rôle le demande. Le comportement de la sœur serait donc déterminant pour mesurer la masculinité du frère, c'est-à-dire sa capacité à se comporter comme un homme, capable d'exercer le contrôle et l'autorité. La responsabilité de

---

<sup>192</sup> Voir M. Herzfeld qui mentionne également ce proverbe (Herzfeld 1980 : 341)

<sup>193</sup> "In Camp Trad, the brother/sister relationship was central to the reproduction of patriarchy. It contributed to socializing young males and females into appropriate gender roles. Young females learned feminine roles by submitting to brothers. Young males learned to be patriarcs by practicing first on their sisters and younger brothers".

la sœur serait de garder un comportement socialement acceptable pour que l'honneur de son frère ne soit pas menacé

*On enseignait aux frères et aux sœurs comment se lier les uns aux autres et comment se voir en miroir les uns dans les autres. Les frères voyaient leur identité et leur sens de soi enveloppés par les attributs et le comportement de leurs sœurs. Les sœurs voyaient leur dignité et leur sécurité liées au caractère et à la fortune de leurs frères*<sup>194</sup> (Joseph 1994 : 60).

Le raisonnement de S. Joseph est très élégant et pourrait en général s'appliquer au contexte tunisien. Cependant, les récits des femmes qui sont mères célibataires introduisent des éléments qui rendent plus compliqué un raisonnement aussi linéaire. L'approche phénoménologique permet d'avoir un regard plus attentif aux nuances, à la diversité et à la variété des relations, dans leur contexte. Pour cela, pour ce qui concerne cette recherche, quelques précisions peuvent être avancées ou proposées.

En premier lieu, les frères frappent généralement leurs sœurs quand ils sont ivres, sous l'effet de la drogue, ou socialement affaiblis soit par le chômage soit par la maladie, donc dans des situations – pourrait-on dire – de marginalité et d'instabilité. En deuxième lieu – et c'est là l'aspect le plus délicat – ce n'est pas tous les frères (ni toutes les sœurs) qui réagissent de la même façon au même fait : la grossesse ou la maternité célibataire. Certains l'acceptent, certains la refusent, certains utilisent la violence, certains éprouvent de l'affection pour leur sœur... Pas même l'ordre de naissance semble expliquer le comportement des frères envers leur sœur.

De plus, la condition des mères célibataires comporte en elle-même un paradoxe. Dans la société étudiée par S. Joseph, le sort de la sœur est lié à la *fortune* du frère, ce terme ayant la double signification de "bonheur" et de "richesse". Or, comme le rappelle Toni Morrison

*Les seules femmes capables de vivre de façon indépendante, sans hommes, sont celles qui ont été marginalisées par la société*<sup>195</sup>.

Pour certaines femmes, le fait d'être marginalisée parce qu'elles sont mères célibataires leur a ouvert des possibilités de progression sociale et économique qui les rendent économiquement autonomes et capables de subvenir, à elles seules aux besoins de leurs frères. Les relations de pouvoir décrites par S. Joseph ne se trouvent pas complètement bouleversées, mais elles sont sérieusement mises à mal. Ferial, par exemple, justifie les réactions violentes que ses frères ont eues envers elle dans le passé par sa maternité. En même temps, et au fil des ans, sa position a changé jusqu'à qu'elle arrive à s'imposer à sa famille – dont maintenant, certains membres dépendent financièrement d'elle – et à ne plus admettre des formes ou des paroles de rejet.

---

<sup>194</sup> "Brothers and sisters were taught to bond with each other and see themselves mirrored in each other. Brothers saw their identities and sense of self wrapped up with their sisters' attributes and behaviour. Sisters saw their dignity and security tied to their brothers' character and fortunes".

<sup>195</sup> "The only women capable of living independently, without men, are those who have been marginalized by society".



Dans ce cadre, même la question de l'héritage, qui a eu un grand écho dans l'anthropologie des sociétés arabes et méditerranéennes se modifie (Abu Zahra 1974 ; Creighton 1992 ; Cuisinier 1976). Autrefois, la sœur ne réclamait pas sa part d'héritage car ses frères auraient maintenu leur rôle de tuteurs pendant toute sa vie, en subvenant à ses besoins en cas de divorce ou de veuvage. Mais les mères célibataires n'ont pas de mari et, du fait de leur marginalisation, elles doivent subvenir seules à leurs besoins et à ceux de leurs enfants. Elles sont donc libres de demander leur part d'héritage, ce qui ne signifie pas que leur demande sera facilement satisfaite.

D'ailleurs, la société tunisienne, telle qu'elle est présentée par les récits des femmes, apparaît comme une société éclatée, fragmentée, qui n'a ni cohésion ni homogénéité, en particulier dans une ville cosmopolite et hyper-urbanisée comme Tunis. Les membres des familles maternelles et paternelles sont loin, au *bled* ou au Rif, ou éparpillés dans les différentes zones de la ville. Les femmes et leurs frères et sœurs n'habitent plus dans la même maison, ni même dans le même quartier, pour des raisons qui sont d'abord économiques, liées aux opportunités de travail.

Comme on l'a vu au chapitre précédent, les frères obéissent à leur père, quand celui-ci est présent et qu'il décide d'accepter, dans sa maison, sa fille avec son enfant. L'autorité du père n'est pas remise en question. Par contre, dans certaines situations, l'absence du père – réelle ou figurée – laisse la place aux réactions des frères de la femme. Dans d'autres cas, comme pour Chaima<sup>196</sup>, c'est un frère qui se charge de trouver une solution pour sa sœur. Et parfois, il existe une situation extrême dans laquelle le "bon frère", celui qui n'abandonne pas sa sœur, est le frère salafiste parce qu'il considère *ḥarām* (interdit) l'abandon de l'enfant et le désintérêt pour la mère.

### 3.1. Frère(s)

Les récits qui suivent visent à donner un aperçu de la complexité des relations avec les frères. Cela peut paraître banal mais dans la plupart des études sur les sociétés arabes, les rapports entre frères et sœurs apparaissent figés : les frères et les sœurs sont séparés par leur genre. Or, ces relations sont plus complexes.

En premier lieu, quand la violence éclate, elle ne concerne généralement pas tous les frères et les auteurs de la violence ne sont pas toujours les aînés. D'une part, le frère (ou les frères) appelé "aîné" (*kabir*) n'est pas toujours le premiers né. Il peut s'agir de celui qui suit dans l'ordre de naissance la femme concernée, laquelle le considère quand-même comme son aîné car il est le premier né mâle. Parfois, les femmes – surtout quand elles ont abandonné leur maison à un très jeune âge et que la fratrie est nombreuse – ne connaissent pas l'ordre de naissance précis de leurs frères et sœurs. Elles font la distinction entre ceux qui sont plus âgés, ceux qui ont plus ou moins le même âge qu'elles et les plus jeunes. L'année de naissance d'un frère ou d'une sœur peut n'être connue que de façon approximative. Ces éléments

---

<sup>196</sup> Partie I, Ch. 9.3

compliquent la construction des généalogies et donc minent les axiomes classiques sur les rapports de genre dans l'*aaāy'la* des sociétés arabes. En effet, ils remettent en question la rigidité presque normative qui est souvent attribuée à ces sociétés en ce qui concerne les rapports de genre et de parenté, et de fait, interrogent de plus en plus ce que l'on entend par la catégorie de "société arabe".

D'autre part, dans les récits, la violence des frères est souvent mise en relation avec la consommation d'alcool et/ou de drogue, avec le chômage ou des situations d'extrême fragilité sociale. Parfois ces facteurs s'ajoutent les uns aux autres comme dans le cas des fratries d'orphelins, qui souffrent de la pauvreté du Rif et dont un membre a un handicap. La maternité célibataire d'une sœur n'est donc pas suffisante – au moins dans la plupart des cas – pour déclencher la réaction du frère. Et, en effet, les frères qui ont un travail et une famille, car ils sont mariés, utilisent rarement la violence contre leur sœur, même quand il s'agit des aînés. Le même constat se vérifie lorsque le frère travaille et vit à la maison et le père de la femme qui a accouché les a acceptés, elle et son enfant.

L'autre élément qu'il faut souligner est le lien des sœurs avec leurs frères. Il ne s'agit pas de respect ou de déférence ; il s'agit d'amour. Le récit de Ferial est dur à cause de la violence dont elle a souffert par ses frères. Parallèlement, elle parle de l'affection qu'elle éprouve pour son frère Amine dont elle semble ressentir dans sa propre chair la douleur et la confusion. Elle est aussi très reconnaissante envers son demi-frère Chafik. Et puis il y a le rapport très tendre de Rihab avec son petit-frère, Habib, qui représente une génération mieux éduquée à agir contre la violence contre les femmes.

Je mentionne les récits de ces deux femmes non pas pour diminuer la gravité de la violence ou pour la décrire comme un phénomène transitoire qui disparaît au fil des années. La violence, sous toutes ses formes, n'est pas justifiable et, même lorsqu'elle a cessé, elle laisse des traces indélébiles avec lesquelles il faut continuer à vivre (dans les mots de Veena Das, on vit *in a gesture of mourning*).

Mon objectif est de démontrer la complexité des relations entre frères et sœurs et la manière dont leurs relations évoluent dans le temps.

### 3.1.1. Ferial

Ferial est l'aînée d'une fratrie de sept frères et sœurs<sup>197</sup>. Sa mère biologique est morte lorsqu'elle avait cinq ans et son père s'est remarié avec la sœur de sa première femme qui, à l'époque, avait dix-huit ans. Quatre enfants sont nés du premier mariage et les trois derniers du deuxième. À l'époque du second mariage, Ferial s'était retrouvée avec sa belle-mère, qui en fait était encore une adolescente, dépaysée dans une maison étrangère. Dès ce moment, c'est Ferial qui était censée se comporter en adulte et assumer de lourdes charges dans la maison.

**Moi j'étais *beri'a* (naïve), je pensais aucun mal d'elle, même si le voisin me disait « pourquoi elle t'a fait ça, pourquoi elle t'a dit ça, pourquoi... ? » Moi je faisais pas attention, je pensais que c'était ma maman et je l'aimais parce que elle vivait avec nous**

---

<sup>197</sup> Ferial me parle en français.

**avant d'être ma maman [...]. Quand elle me faisait du mal moi je ne savais pas qu'elle m'avait fait du mal mais maintenant que j'ai grandi... Qu'est-ce qu'elle t'a fait ? Par exemple, elle me réveillait à 6 heures du matin, tu sais l'hiver il fait froid, même il y a des glaçons dans l'eau pour faire la vaisselle, à l'âge de six ans, je faisais le ménage, je faisais tout. Quand j'y pense maintenant, je pense, je sais que c'est grave que c'est...mais moi j'ai pas besoin d'elle maintenant...**

Aux yeux de Feriel, la personne qui a le plus souffert de cette situation est son frère aîné, Amine (il est le deuxième selon l'ordre des naissances, après Feriel). Amine a maintenant quarante ans, une femme et finalement un travail, mais il continue à souffrir du manque d'amour maternel de la part de sa belle-mère. Il le perçoit à de petits gestes, par exemple, le fait que sa belle-mère ne lui rende pas visite

**Si [ma belle-mère] m'aime ou pas, ça [ne] change rien maintenant pour moi, j'ai mon frère, lui ça [le] touche beaucoup. Il m'a dit « elle m'aime pas » je lui ai dit « t'as quarante ans, tu cherches si elle t'aime ?! Maintenant tu as une femme et une famille » mais ça [le] touche**

Amine a quitté l'école en sixième année et il est parti à Tunis pour travailler comme maçon. Feriel se souvient d'avoir beaucoup pleuré le jour de son départ de la maison. A Tunis il était censé habiter avec des proches, mais en réalité, il vivait avec des copains, souvent dans la rue. Quand à vingt ans, Feriel arrive elle-même à Tunis pour travailler, elle cherche Amine et découvre qu'il dort sur un carton dans un bâtiment en construction. Elle décide alors de louer un *garage*, d'acheter des matelas et un petit gaz dans l'espoir de vivre avec son frère. Mais Amine quitte bientôt la maison pour retourner avec ses copains. Par la suite, il écope de sept ans de prison à cause de la drogue, *zatla*. Au cours de ces années, c'est Feriel qui se charge de lui rendre visite en prison, de lui apporter de la nourriture et des vêtements, de lui payer un avocat.

Feriel est une jeune femme extrêmement dynamique et courageuse. A Tunis, elle décroche un travail comme ouvrière et bientôt, grâce à ses capacités, elle est nommée chef de section, avec de bons revenus. Quelques jours après la naissance de son enfant, elle invite sa petite sœur Nabila, née du second mariage de son père, au foyer de l'association Mad.Ba et c'est de cette manière qu'elle informe la famille de son accouchement.

Après sa grossesse, malgré ses difficultés et grâce au soutien de l'association Mad.Ba et d'une religieuse bénévole, elle arrive à garder sa position sociale et son niveau de travail. Si sa famille lui interdit pendant huit ans de retourner au *bled* avec l'enfant, quatre ans après la naissance de l'enfant, son père et ses frères, Amine et Chafik, s'installent avec elle et son enfant à Tunis, dans le quartier de l'Ariana. Chafik est le premier né de sa belle-mère, alors que son autre frère germain reste plus souvent au *bled*. Même sa petite sœur et sa belle-mère viennent parfois à la maison à l'Ariana.

A Tunis, Amine et Chafik n'ont pas de travail, c'est Feriel qui paie le loyer et nourrit la famille. Ses frères ont un problème avec l'alcool et, quand ils boivent, ils se rappellent que Feriel a un enfant, Aymen, et qu'elle n'est pas mariée : ils l'insultent et la frappent lourdement. Feriel

accepte la situation. Elle préfère être battue plutôt que d'élever la voix et faire savoir ainsi aux voisins qu'elle est une mère célibataire. En outre, elle considère que, pour son fils, vivre avec ses oncles est une bonne chose, car de cette façon, elle et l'enfant sont protégés de la méchanceté des gens. De plus, du point de vue pratique, habiter avec ses frères et son père empêche tout problème avec le propriétaire de la maison, qui pourrait la mettre à la rue car elle n'est pas mariée.

**Ils me tapaient, il ne fallait pas que je dise « non » ou « il faut travailler », je ne voulais pas faire des problèmes pour que les voisins n'entendent pas et tout. Et eux ils savaient bien que je voulais que personne ne sache que je suis mère célibataire, ils en profitaient, toujours ils en profitaient. Ah. Mais moi aussi je disais rien parce que je protégeais Aymen, je savais, je voulais pas que tout le monde sache que « ah voilà sa maman, etc... ». Au moins je protégeais mon fils, je profitais parce que quand j'étais en famille, il y avait personne qui parlait, y avait pas quelqu'un qui disait, qui pensait même que je suis mère célibataire, [au contraire, ils pensaient] « elle vit avec sa grande famille, ses quatre frères, son papa et sa sœur ». Moi je trouvais [que] c'était bien pour moi, alors je ne disais rien [...] y' avait personne qui pouvait me toucher, ni toucher Aymen, ni rien dire, parce que tu sais, une mère seule avec ... elle a beaucoup de problèmes même avec le propriétaire [...] tout le monde me respectait, « une femme divorcée, elle travaille pour son fils et elle a sa famille avec elle », j'ai pas eu de problèmes quand mes frères [étaient] là**

Après quatre ans, Feriel déménage dans une autre ville, Grombalia, où elle a trouvé un meilleur poste dans une usine. Son père et son frère Amine habitent avec elle de temps en temps. Lorsqu'il est ivre, Amine la frappe. Un jour, elle lui refuse de l'argent, Amine la frappe, elle et l'enfant, et les enferme dans la maison, en les empêchant de sortir. L'enfant et sa mère se retrouvent ensemble à pleurer dans une chambre

**Je pleure et il pleure et on parle, il m'a dit « maman pourquoi tu pleures, on a la même bosse dans le même endroit...» sur le front et après on rigole, je ris et lui il rit [...] on a rigolé un petit peu, donc Aymen se rappelle de cette histoire**

Feriel justifie la violence de ses frères envers elle, même si elle veut cacher celle envers l'enfant. Elle considère qu'ils se sont comportés ainsi car avoir une sœur qui est mère célibataire est un lourd fardeau à porter devant les gens « qui parlent » dans leur village. Au contraire, Feriel est même reconnaissante envers ses frères puisqu'ils sont restés vivre avec elle, ils l'ont « acceptée ».<sup>198</sup>

**Chez nous, bien sûr, bien sûr, [les gens se disent] « une fille célibataire, elle n'a pas un mari et sa famille l'accepte, elle accepte son histoire », bien sûr, [les gens] [...] moi je suis pas fâchée, contre mes frères parce que c'est vrai c'est pas facile, c'est pas facile, c'est pas facile, c'est bien**

---

<sup>198</sup> Dans son récit, Feriel tend à masquer l'intérêt économique de sa famille à vivre avec elle: c'était elle qui payait les médicaments de son père et c'était elle qui entretenait ses frères. Dans ses relations avec sa famille, son statut social a une grande importance. Voir Ch. 4 suivant

La difficulté à décrire les rapports de Feriel avec ses frères et sœurs découle non seulement du fait qu'elle a un lien fort avec eux, mais encore du fait que les mêmes, qui sont pourtant les auteurs de la violence, sont aussi responsables de gestes importants envers elle et l'enfant. Au cours des années, elle a réussi à imposer sa présence et celle de l'enfant par sa détermination et elle est parvenue à se faire respecter en raison de son statut social.

Toutefois, la relation la plus difficile à définir de façon univoque est celle avec Chafik. Après la naissance de l'enfant, Chafik – qui à l'époque était très jeune – avait rendu visite plusieurs fois à Feriel au foyer Mad.Ba et, par la suite, lorsqu'elle habitait avec une colocataire. Il avait fêté avec elle la circoncision de l'enfant. A ce moment il travaillait comme boulanger à Tunis et chaque fois qu'il rendait visite à sa sœur, il apportait de l'argent pour elle et des cadeaux pour le bébé, qu'il aimait beaucoup. Et pourtant, durant les années successives, qu'il avait passées à l'Ariana avec Feriel, lui aussi s'était montré physiquement et verbalement violent envers elle.

Chafik est mort en 2013, un an après avoir émigré en Italie puis en France. Avant de partir il avait transgressé l'interdiction de ramener l'enfant au *bled*. Un jour, lors d'une visite à Feriel, à Grombalia, il avait pris l'enfant qui avait à l'époque huit ans et l'avait ramené à son village pour le présenter à toute la famille à l'occasion d'une fête de mariage. Dans le train, sa mère (la belle-mère de Feriel et mère biologique de Chafik) par l'intermédiaire de sa sœur, l'avait appelé pour le dissuader, sans succès

**Il est venu le matin de bonne heure, il m'a dit « donne-moi le sac de Aymen et ses affaires » « Pourquoi ? » je lui ai dit, il m'a dit « il y a une fête au *bled*, je dois l'amener ». Je lui ai dit que non, que je ne peux pas, il m'a dit « voilà moi je l'amène » il a pris ses affaires [...]. Quand il était dans le train, la maman lui a dit « il faut pas l'amener, cet enfant au *bled* » mais il n'a pas écouté [...]. Chafik l'a amené dans une grande fête là-bas, il y avait une grande fête de mariage et les gens ont demandé « c'est qui lui ? » et lui il répond « c'est le fils de Feriel, c'est le fils de Feriel » (elle rit) à tout le monde**

La mort de Chafik a changé radicalement l'attitude de la famille envers l'enfant de Feriel, notamment en ce qui concerne Amine et la belle-mère. Lorsque Chafik était encore vivant, il appelait souvent, d'Italie et de France, pour rappeler à la famille qu'il ne fallait pas abandonner l'enfant, qu'il fallait « faire attention à lui ». Alors que, l'enfant avait été bien intégré dans la famille de sa mère, Feriel a dû encore lutter pour faire accepter sa condition de mère célibataire et se faire pleinement respecter par ses frères

**Pour eux une relation hors mariage, c'était toujours pas acceptable : ils avaient accepté l'enfant mais il y avait toujours un problème avec moi. Il y a deux ans je les ai réunis, je leur ai dit « si vous pouvez oublier cette histoire, on va vivre [...] femme veuve, femme divorcée, on va rester deux familles – j'ai dit à mes frères – vous dites “ma sœur”, si non akkahaw c'est fini, pour moi c'est fini ». Depuis ce temps-là tout le monde a changé.**

### 3.1.2. Rihab

Ni les sœurs ni le père de Rihab ne savent qu'elle a un enfant. Par contre, ses deux frères sont au courant (un troisième – l'aîné<sup>199</sup> – vit à l'étranger) ainsi que sa mère. Son frère Adel, qui a environ dix ans de moins que Rihab, n'a pas eu de réaction violente, mais il lui a interdit de revenir à la maison familiale avec l'enfant. Cependant, il a rendu visite à sa sœur à Tunis. Quand il appelle Rihab pour lui demander de ses nouvelles, il ne mentionne jamais Yassine, le bébé.

Rihab a un rapport très fort avec son frère cadet, Habib, âgé de dix ans<sup>200</sup>. Habib était à la maison la nuit que Rihab a accouché et, le matin, c'est lui qui s'est aperçu de la présence du bébé. Depuis, ils se sentent très proches l'un de l'autre.

**Mon petit frère je l'adore et c'est vraiment un ange. Il s'appelle Habib et cette histoire me touche beaucoup, vraiment je suis son amour**

Malgré son jeune âge, Habib a saisi que ce qui pose un problème dans la maternité de sa sœur c'est qu'elle n'a pas de mari. La mère de Rihab ne veut plus lui parler, même par téléphone, et c'est lui qui l'appelle et qui cherche à renouer les contacts entre les deux femmes. Il a même proposé à Rihab de lui trouver quelqu'un pour un mariage fictif. Cela préoccupe Rihab, car l'enfant se sent responsable de sa sœur et de son bébé

**Habib c'est le seul, actuellement c'est le seul lien entre Yassine et ma famille parce que lui, il l'aime beaucoup. L'autre jour il m'a appelée et il m'a dit « voilà Rihab je suis en train de compter les années pour passer mon bac » là il est en 4ème année primaire ! [elle rit]. Il compte passer son bac pour venir à Tunis et s'occuper de Yassine et de tout ça**

Pour me faire comprendre l'attachement de Habib envers elle, Rihab me montre une lettre que son frère lui a écrite lorsqu'elle était au foyer Mad.Ba:

*A ma sœur bienaimée Rihab,*

*J'espère que ma lettre t'arrive, ya Rihab. J'ai pour toi le même amour que j'ai pour maman. J'espère que toi et Yassine viendrez bientôt me voir. Je sais que tu es occupée (mashghulatan) et tu ne peux pas venir nous rendre visite. Je demande à Dieu que tu reviennes à la maison vite. Je te demande cette seule faveur, que tu reviennes à la maison et y restes beaucoup, ma sœur chérie (habibaty).*

La lettre est écrite en arabe classique, que Habib est en train d'apprendre à l'école. Sur l'enveloppe, Habib a mis un autocollant qui dit « No à la violence contre les femmes ! » et un autre qui promeut l'Office National de la Famille et de la Population (ONFP). Il les avait

---

<sup>199</sup> Rihab le considère comme son frère aîné car il est le premier enfant mâle de sa mère, bien qu'il soit sept ans plus jeune qu'elle.

<sup>200</sup> Rihab ne se souvient pas exactement si Habib est né en 2004 ou 2005. Mes entretiens avec Rihab ont eu lieu en 2015.

obtenus lors d'une manifestation à laquelle Riha b l'avait amené avant son accouchement pour lui expliquer que les hommes ne doivent pas battre les femmes.

### 3.2. Mères

A travers les histoires des trois femmes qui suivent, j'essaie de tracer le cadre des rapports entre les filles et leurs mères. C'est volontairement que je transcris ces « récits crus » qui expriment un regard désenchanté sur la mère. Cela pour deux raisons. D'une part, les éléments de ces récits sont partagés dans les expériences de beaucoup de femmes que j'ai rencontrées. D'autre part, ce qui m'intéresse est de démystifier l'image de la mère, en montrant sa violence envers ses filles et le désir de certaines d'entre elles de se séparer définitivement de leur mère. Cela démontre qu'il n'y a pas de rapports de parenté inéluctables (Weston 1991), que ce soit en raison du lien créé par des substances corporelles ou du fait de l'*agency*.

Très souvent dans les contextes des sociétés arabes, la violence féminine est expliquée du fait du rôle éducatif que les mères ont dans les familles. Cela les pousserait à réagir violemment contre les filles qui transgressent les règles. Toutefois, cette explication ne correspond pas complètement aux données tirées des récits. Pour se réaliser, elle présuppose une famille très structurée, avec des rôles très définis pour le père et la mère : le premier caractérisé par l'autorité, la deuxième par son activité d'éducation et socialisation des enfants. Or, si pour certaines – comme pour Rania – le schéma familial traditionnel pourrait expliquer la violence de la mère, dans le cas d'autres femmes – comme Emel, Zaineb ou Widad – cela ne semble pas être vrai. En effet, leurs mères n'ont jamais vécu dans un couple stable (les mères d'Emel et Zaineb), ont eu un mariage très tourmenté avec de longues séparations du mari (la mère de Widad), ont vécu loin de leurs filles pendant l'enfance de celles-ci (la mère d'Emel) ou se sont séparées d'elles tôt lorsque leurs filles ont quitté la maison pour commencer travailler à un jeune âge (la mère de Zaineb et de Widad). Il semble alors que les mères – comme les frères – se soulèvent contre leurs filles lorsque la grossesse de la fille rend encore plus visible leur statut de marginales et leur fragilité économique et sociale. Par exemple, la grossesse de Zaineb a probablement marqué encore plus fortement la stigmatisation qui déjà existait à cause de sa naissance adultérine : sa mère l'avait empêchée de fréquenter l'école pour que les gens ne remarquent pas que sa peau était foncée alors que celle de ses frères et sœurs était très claire car ils étaient nés de pères différents. Les mères de Widad et d'Emel semblent voir dans la grossesse de leurs filles un signe de "désordre et de non-conformité aux régularités sociales" qui ne fait que confirmer la précarité de leurs propres vies. La violence des mères dans ces cas ne serait qu'une réaction à une ultérieure perte de leur position statutaire causée par la maternité célibataire de leurs filles.

Mise à part la violence des coups et des mots blessants, la plus grande difficulté vient de la demande pressante d'abandonner l'enfant laquelle n'a pas d'autre alternative que le rejet de sa propre fille. Cette pression visant à ce que la mère célibataire abandonne son enfant ne s'exprime pas seulement à la naissance de celui-ci mais elle se poursuit au fil des ans.

L'argent est l'un des problèmes affectant les relations entre mère et filles. Ces dernières sont souvent appelées à assurer, par leur salaire, la survie de leurs parents et de leur fratrie. Parfois la réintégration de la mère célibataire dans la maison familiale est une nécessité sans quoi ses parents n'auraient plus de quoi vivre. Beaucoup de femmes sont conscientes des conditions extrêmement dures auxquelles leurs mères ont fait face pendant toute leur vie. Elles connaissent les contraintes que celles-ci ont impliqué, qu'il s'agisse de mariages précoces ou avec des hommes inconnus, de conditions de travail dures ou de la solitude. Bien qu'elles reconnaissent que cela a affecté le caractère et les attitudes de leurs mères, elles n'en justifient pas la violence.

L'évolution du rapport avec la mère à partir de l'annonce de la grossesse ou la naissance de l'enfant est faite d'aménagements successifs et d'acceptation d'une situation qui ne peut pas être changée (Zaineb). Pour certaines, la rupture est – temporairement – évitée (Widad), pour d'autres, elle est maîtrisée (Emel). Les relations après que le rejet de l'enfant a été exprimé demeurent cependant difficiles. Dans certains cas, la réconciliation arrive seulement à la fin d'une vie.

### 3.2.1. Zaineb

Depuis plusieurs années, Zaineb est retournée vivre avec sa fille Imen chez sa mère. En guise de plaisanterie, elle dit qu'elle appelle sa mère « mon mari ». Un jour, alors qu'elle faisait la queue devant un guichet, sa mère l'avait appelée pour qu'elle achète du lait, puis une deuxième fois pour qu'elle achète du pain et Zaineb avait répondu toujours « oui, mari chéri ». A un certain moment, l'homme qui attendait derrière elle dans la queue lui avait demandé « comment ça se fait que ton mari reste à la maison et te demande du pain, du lait... ? ».

La plaisanterie de Zaineb a une saveur aigre-douce. Maintenant que sa fille Imen a treize ans, les rapports avec sa mère se sont apaisés. Retourner vivre chez elle avait été un choix précis de Zaineb pour échapper à l'instabilité et à la vulnérabilité dont souffrent les femmes qui sont mères célibataires, ce qui souvent les pousse à la prostitution. Toutefois, la cohabitation n'a pas été facile. Zaineb a dû endurer les violences physiques et verbales de son frère, qui habitait lui aussi à la maison. Elle a dû réagir aux injonctions répétées de sa mère lui demandant d'abandonner Imen. Les tensions étaient si fortes que, lorsqu'Imen avait cinq ans, elle l'avait mise en accueil temporaire à l'INPE encore une fois<sup>201</sup>, afin de vivre seule pendant une période. Après quelques mois, elle avait repris son enfant et elle était retournée chez sa mère.

J'ai connu Zaineb en 2008 et lorsque je la rencontre à nouveau en 2015 elle vit toujours avec sa mère, son frère et sa sœur cadette. Sa sœur aînée s'est mariée. Son frère continue à la frapper et à l'insulter quand il est ivre et veut de l'argent ; il se mariera l'année prochaine et cela est une libération pour Zaineb. Elle n'a jamais été à l'école et elle a eu ses papiers d'identité à l'âge de vingt-quatre ans (en 2015 elle a trente ans), quand elle a reçu les papiers d'identité pour Imen, après le jugement sur le *laqab* paternel. Son rôle dans sa famille a

---

<sup>201</sup> Imen avait déjà été à l'INPE quelques mois après la sortie de Zaineb du foyer Mad.Ba, où elle avait habité un an avec l'enfant.



toujours été celui de travailler pour pourvoir aux besoins de sa mère, de ses sœurs et de son frère. Alors que son frère et ses sœurs ont la peau claire, elle a la peau foncée. C'est pour cette raison que, enfant, elle a été "cachée" à la maison et n'est pas allée à l'école, pour ne pas éveiller les soupçons selon lesquels elle aurait un père différent de ses frères et sœurs. Pour la même raison, il y a quelques années, elle n'a pas été invitée au mariage de sa sœur aînée.

Depuis l'âge de dix ans, elle a travaillé comme "bonne couchante". Elle avait essayé d'échapper à l'emprise de sa mère en emménageant chez sa grand-mère mais cette solution n'avait pas abouti car sa sœur aînée habitait également avec la grand-mère. A l'âge de vingt ans, elle avait connu Anis, le père de sa fille, et elle n'avait pas hésité à le suivre dans le Nord-Est. Lorsqu'un docteur lui avait confirmé sa grossesse et lui avait proposé un avortement, sa mère – dont le consentement était nécessaire car Zaineb n'avait pas de documents d'identité – avait refusé et déchiré la lettre du docteur. Par la suite, sa mère l'avait chassée de la maison familiale<sup>202</sup>.

A la naissance d'Imen, Zaineb avait été accueillie au foyer Mad.Ba. Sa mère n'avait pas accepté que Zaineb retourne à la maison avec l'enfant. Elle lui avait rendu visite au foyer, une seule fois, mais elle était restée silencieuse : elle pensait qu'à cause de sa grossesse Zaineb était détenue au foyer par la police

**[L'assistante sociale de l'hôpital] a appelé ma mère, elle lui a dit « viens, ta fille ne mange pas, elle veut te voir », elle leur a dit « je l'accepte elle, je n'accepte pas le bébé » je lui ai dit « moi non<sup>203</sup> » et ils ont appelé l'association Mad.Ba [...]. Elle est venue voir comment je vivais [à l'association], elle est restée silencieuse. Maman, elle pensait que ils m'avaient mise en prison [au foyer] (yhabsu) quand elle est venue, et qu'elle devait me récupérer et c'est tout**

A ce moment, sa mère avait refusé d'accueillir Zaineb et Imen à la maison. Le rapprochement a mis plusieurs années à se faire. Le facteur économique a beaucoup compté dans la décision que sa mère a finalement prise d'accueillir Zaineb et sa fille. Quand elle n'habitait pas encore à la maison et qu'elle rendait visite à sa mère, Zaineb lui ramenait toujours les courses. En effet, Zaineb gagne bien sa vie<sup>204</sup> et, depuis qu'elle est retournée à la maison, il y a plus que dix ans, c'est elle qui *de facto* fait vivre toute la famille

**Zaineb doit dépenser parce qu'elle a une fille à la maison...j'ai commis la faute et je paie**

Pour la même raison – qu'elle est mère célibataire – Zaineb n'a jamais porté plainte à la police contre les violences de son frère, alors que sa sœur cadette l'avait fait. Elle dit qu'elle ne veut pas « faire tomber la maison bas (*ntayah dār*) », car implicitement elle se sent coupable de l'avoir déjà fait à cause de sa maternité.

Pendant longtemps sa mère et ses sœurs lui ont reproché sa maternité ; Imen vivait à la maison, mais quand la mère de Zaineb s'énervait, elle disait à sa fille d'abandonner son enfant.

---

<sup>202</sup> Voir Partie I, Ch. 6.2.

<sup>203</sup> «Je n'abandonne pas»

<sup>204</sup> Pour Zaineb comme pour Feriel et Widad la maternité célibataire a ouvert de bonnes possibilités professionnelles car elles ont su profiter des opportunités et/ou du réseau de contacts offerts par les associations (Mad.Ba et AAINPE).

En effet, sa mère, ses sœurs et son frère se plaignaient de ce que Zaineb dépensait pour sa fille alors que, selon eux, l'argent qu'elle gagnait aurait dû être employé pour la famille.

**Hey [ma mère] me l'a dit plusieurs fois, quand elle s'énervait ou elle se fâchait (tataasben), « emmène-la (barry aleha), emmène-la » je lui disais « non ». [Elle me disait] « tu es fatiguée, tu ne t'occupes pas de toi-même, tu dis seulement "ma fille, ma fille, ma fille" » je lui ai dit « Non » Et tes sœurs ? hey c'était kif kif<sup>205</sup>, elles me disaient souvent de me débarrasser (takhelly) de Imen.**

### 3.2.2. Widad

Après avoir accouché de son fils Amin en 2004, Widad était d'abord rentrée trois ou quatre fois dans sa famille, au Nord-Est du pays, sans emmener son enfant. Sa mère, son père et sa grande sœur – qui vivait à Tunis – étaient au courant de sa grossesse et ses quatre frères et ses deux sœurs plus jeunes l'ignoraient.

Finalement, Widad avait arrêté les visites car elle ressentait que sa présence à la maison n'était pas appréciée : la famille l'isolait dans une chambre et avait une attitude hostile envers elle. De plus, sa mère et sa grand-sœur insistaient pour qu'elle abandonne l'enfant ; elles l'insultaient, lui et Widad, avec des mots qu'elle ne veut pas répéter.

**Toujours maman me disait « uh ! *meskin*<sup>206</sup>, il n'a pas de papa, c'est pas un garçon avec le père, c'est pas ... tchou tchou tchou », elle dit des choses qui ne sont pas bien et tout, moi comme ça, j'étais là et [elle me disait] « toi aussi, tu n'es pas une bonne fille » [...] je suis méchante, toujours je suis très méchante pour eux Pourquoi ils te disent que tu es méchante ? parce que j'ai eu Amin méchante c'est ... *sharrira sharrira* oui, *sharrira* ou *hallufa*, [que] j'ai fait des choses pas bien (ma naslahsh barsha hajet), que je suis une fille de la rue et tout tout**

Son père s'était tenu à l'écart. Après la naissance d'Amin il lui avait rendu visite à Tunis pour lui demander comment cette grossesse s'était produite mais, depuis, il avait gardé le silence, et mieux même, il n'avait jamais essayé de la culpabiliser.

Les parents de Widad s'étaient mariés très jeunes : sa mère avait douze ans, son père quelques années de plus, et ils s'étaient connus le jour de leur mariage. Elle m'explique qu'au Rif, c'est ainsi que les choses se passaient. Sa mère était enceinte pour la première fois en même temps que la grand-mère maternelle de Widad. Le mariage a été très tourmenté, chacun de ses parents quittant la maison pendant de très longues périodes. Widad, qui à cette époque était une enfant, avant de partir à Tunis comme bonne couchante, avait dû s'occuper de la maison. C'est pour cela qu'elle n'arrivait pas à se concentrer à l'école et, qu'à son grand regret, elle est restée sans instruction<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> "kif kif" est une expression très utilisée en dialecte tunisien, qui signifie "c'est pareil".

<sup>206</sup> "le pauvre"

<sup>207</sup> Pendant nos entretiens en 2015 Widad me parle en français. Elle l'a appris toute seule en écoutant les amis et les bénévoles de l'AAINPE parler dans cette langue.

J'ai connu Widad en 2008 et, depuis, nous sommes restées amies. Je connais le long chemin qu'elle a parcouru avant de parvenir à se rapprocher de sa famille, ceci davantage dans l'intérêt d'Amin que pour le sien propre. En effet, Widad avait rompu tout rapport avec sa famille pendant des années.

En 2008, elle avait eu un bref mariage avec un homme qui l'avait épousée en pensant qu'elle avait de l'argent parce qu'il l'avait vue fréquenter des femmes aisées, qui étaient en fait les bénévoles de l'association de l'INPE. Il s'était révélé être un homme violent, surtout avec l'enfant qu'il attachait pour ne pas être dérangé. Deux ans après le divorce, Widad était retournée dans le Nord-Est, cette fois-ci pour se présenter comme une femme divorcée et pour introduire Amin comme l'enfant né de ce mariage raté. Amin à l'époque avait presque six ans, mais elle avait prétendu auprès de ses frères et sœurs ainsi que des voisins que l'enfant était né de son mariage et avait à peu près trois ans.

Malgré les doutes de certains – comme sa grand-mère paternelle – cette stratégie avait réussi.

**Les gens... il y a quelqu'un qui a dit « non, c'est un grand garçon ! » il y a quelqu'un qui a douté mais maman a couvert l'histoire. Par exemple elle a dit qu'Amin vit bien<sup>208</sup> et que c'est pour ça qu'il a grandi et qu'il n'est pas comme les enfants de là-bas [elle rit]. Après ma grand-mère, la mère de mon père, [a dit] « il est grand ! Ses dents sont tombées déjà ! » et je lui ai dit « non, il y a quelqu'un qui a frappé Amin à la garderie et les dents sont tombées ». Tu lui as dit ça ? Oui [on rit] et après je suis rentrée à la maison<sup>209</sup>.**

Toutefois, les tensions avec sa mère et sa grande-sœur ne s'étaient pas estompées. Elles continuaient à être agressives ou désagréables avec l'enfant et c'est pourquoi Widad avait décidé d'interrompre toute visite au *bled*. De 2010 à 2015 elle n'a pas visité sa famille.

Pendant ces années bien de choses ont changé. Les parents de Widad ont continué à lui rendre visite à Tunis pour être plus proches des hôpitaux lorsqu'ils avaient besoin de soins mais aussi pour lui demander de l'argent.

**Ma mère venait, elle passait je ne sais pas une semaine, deux semaines, elle prenait tout, elle voulait que je donne l'argent pour elle et pour mes frères qui ne travaillaient pas et ils étaient à la maison, moi j'achetais les choses et tout [pour eux]**

En sentant qu'on profitait d'elle, à un certain moment, elle avait interrompu tout contact téléphonique : elle n'avait été plus joignable par aucun membre de sa famille. En 2013, lors d'un séjour à Tunis, elle m'avait raconté qu'elle était déterminée à couper tout rapport avec eux.

---

<sup>208</sup> Cela signifie qu'il est bien nourri car il vit en ville

<sup>209</sup> J'ai modifié le texte pour le rendre plus compréhensible " **les gens...non il y a quelqu'un qui a dit « non, c'est un grand garçon et tout tout » il y a quelqu'un qui ... s'en doute ???...mais maman elle a couvert l'histoire et et qu'est-ce qu'elle a dit alors au gens ? que Amin il vit bien et tout et tout et tout comme ça il devient grand et il n'est pas comme les enfants où on habite comme ça elle a dit [elle rit] après ma grand-mère, la mère de mon père « maintenant il est grandi, il y a les dents qu'ils sont tombés déjà [je ris] » et je lui ai dit « non, il y a quelqu'un qui a frappé Amin à la garderie et les dents sont tombées » tu lui as dit ça ? oui [on rit] et après je suis rentrée à la maison**"

**...maintenant non, je ne casse plus ma tête. Mes parents ne veulent pas [de] moi ? Tant pis, je laisse couler. Tu veux pas me voir ? Tant pis ... parce que quand on [te] fait beaucoup de choses, dans mon cœur j'ai ... plein, plein de choses que maman [m'a] faites, mon père aussi, qu'est-ce qu'il m'a fait, ma sœur qu'est-ce qu'elle m'a fait ? Tout tout tout tout. Moi je ne les aime pas, je ne les aime pas, maintenant vraiment, sauf mon père, j'aime mon père seulement**

### **3.2.3. Emel**

Emel avait vécu les premières années de sa vie à Kairouan, avec ses frères, chez son grand-père paternel. Lorsqu'elle avait cinq ans, ils avaient tous rejoint leur mère qui travaillait dans une ville de la côte. Elle n'a jamais connu son père qui est mort dans un accident quand elle était un bébé.

Par la suite, pendant quelques années, elle avait vécu dans la maison du couple chez qui sa mère travaillait comme "bonne couchante". Là elle avait été scolarisée et elle était traitée comme une véritable fille de la famille, en particulier par le mari qui n'avait pas d'enfants biologiques.

**C'est-à-dire ma mère travaillait chez eux et en même temps ils payaient pour moi, ils subvenaient à mes besoins (ykhalsu fya, yaatiu fya) et j'allais à l'école et [ils me donnaient] mes vêtements et la nourriture, c'étaient eux qui prenaient tout en charge, [...] je vivais comme leur fille, ils avaient une fille, et moi j'étais la deuxième fille [...] surtout le mari m'aimait beaucoup, il n'avait pas eu d'enfant, la fille était l'enfant de sa femme, lui il n'avait pas eu d'enfant et il me considérait comme sa fille (hasabny kima binthu). Je sortais avec eux, je rentrais avec eux, je faisais mes devoirs avec eux, il me prenait lui et il m'amenait à l'école, il venait me reprendre, il me faisait déjeuner et puis il me ramenait à l'école**

Elle venait de commencer la quatrième année à l'école, quand sa mère – qui entretemps avait quitté la famille – avait interrompu ses études. Emel avait neuf ans et elle restait à la maison pour s'occuper du ménage. Elle se souvient de sa mère qui avait déchiré son cartable et signé sa sortie définitive de l'école

**Ma mère me frappait, elle m'a déchiré les vêtements, elle m'a fait interrompre les études, parce qu'elle rentrait et je n'avais pas fait la vaisselle et je n'avais pas fait le ménage. Elle a même déchiré mon cartable, elle ne m'a pas laissée terminer mes études**

A partir de l'âge de treize ans, elle avait commencé à son tour à travailler dans les maisons comme "bonne" pour s'occuper du ménage et des enfants. Elle n'aimait pas travailler et s'était souvent enfuie de la famille chez qui elle avait été placée. D'un côté, les tâches qui lui étaient imposées étaient trop lourdes pour son âge, de l'autre, elle subissait la violence verbale et physique de ses employeurs, notamment les femmes. Emel précise que, dans son cas, les problèmes dans les maisons découlaient non pas du harcèlement sexuel des hommes, mais du comportement des femmes<sup>210</sup>.

**Je n'aimais pas parce que j'étais petite je n'aimais pas froter, balayer et faire le ménage, il y avait des gens qui ne se comportaient (ma taamelsh) pas...bien [...] les hommes ? Non, non, les hommes non [...] mais par exemple avec la femme de ménage, tu sais, tu ne restais pas avec eux, tu ne mangeais pas avec eux. J'étais petite je ne comprenais pas, je voulais, par exemple, vivre comme les gens. Je dormais, je travaillais et je dormais, je restais chez eux, je ne rentrais pas à la maison. Je n'ai pas eu de problèmes avec les hommes dans les maisons, [mais] avec les femmes, le seul problème pour moi c'était avec les femmes parce qu'elles me criaient dessus et parfois elles me frappaient**

Pour décrire son environnement familial, Emel utilise l'expression *familia dhaayfa*, « une famille tiède ». A la maison, les relations affectives n'étaient pas très chaleureuses, tant avec sa mère que entre frères et sœurs. Ils vivaient coupés de toute relation avec les familles maternelle et paternelle. A cela s'ajoutait la violence physique de sa mère et de son frère cadet, lequel abusait sexuellement d'Emel.

---

<sup>210</sup> Deux autres femmes, Zaineb et Nour, ont été victimes de harcèlement sexuel dans les maisons dans lesquelles elles travaillaient.

C'est pour cela qu'à seize ans, Emel s'est mariée, enceinte de son premier enfant « parce que avec son frère elle n'avait plus de vie, sa mère la frappait, son frère la frappait ». Le mariage n'avait pas duré longtemps à cause des violences de son mari. Après le divorce, son enfant était resté vivre avec sa grand-mère jusqu'à l'âge de dix-huit ans et, pendant ce temps, Emel avait travaillé pour sa subsistance. Pendant sept ans, elle avait vécu avec un homme avant de tomber enceinte de lui mais pendant sa grossesse leurs rapports s'étaient progressivement dégradés et ils s'étaient séparés.

Malgré la longue cohabitation d'Emel avec le père de sa fille, à l'annonce de sa grossesse, sa mère avait réagi très violemment

**Tu n'imagines pas qu'une mère, il arrive un jour, ... je ne sais pas si tu vas comprendre ou non, tant pis (ashek), ... elle dit à sa fille qu'elle est une prostituée (qahba), une pute, je ne sais pas... quelque chose de mauvais (haja khaiba), par exemple « tu es une personne mauvaise (insana khaiba), une personne qui n'est pas respectable (maksh muhtarma), tu es une personne que... » ...ça fait mal, ça fait mal, ça fait mal (twjaa, twjaa, twjaa), ça fait mal...**

Emel finalement avait essayé de se défendre, rappelant à sa mère que c'était elle qui avait eu des fréquentations masculines et, encore enfant, elle en avait été le témoin. En plus, Emel avait pu opposer aux insultes de sa mère son indépendance économique, qui depuis longtemps la rendait autonome.

Quand j'ai rencontré Emel à l'automne 2016, sa fille avait deux ans et sept mois. Elle venait de se rétablir d'un cancer, à cause duquel elle avait été hospitalisée un an et demi. Entre-temps, sa mère était également tombée malade et, récemment, elle avait pris la décision d'habiter seule, sans son fils et sa femme. L'autre frère – l'aîné – s'était éloigné des siens depuis longtemps, tout de suite après son mariage.

C'est peut-être grâce à cet ensemble de circonstances, que la mère d'Emel avait changé d'attitude. Elle avait arrêté d'insister pour qu'Emel abandonne sa fille, elle lui avait rendu visite et elle avait finalement pris l'enfant dans ses bras. Au téléphone, elle demandait à lui parler.

Cependant, tout comme Widad, Emel garde également ses distances d'avec sa mère pour pouvoir aller de l'avant dans sa vie. Elle essaie de ne pas trop penser à sa mère et à son frère et d'oublier ce qu'ils lui ont fait pour ne pas alimenter la haine

**Moi j'ai ma mère, je l'appelle pour lui demander de ses nouvelles, quand j'ai de l'argent en plus et elle a besoin, je lui donne hey mais pas plus que ça, je ne retournerais pas vivre avec eux et je ne pourrais pas rétablir un lien avec eux, positif à 100% non, non, non. Parfois elle m'appelle, « vient chez moi », je lui rends visite mais je n'aime pas rester avec eux beaucoup, je préfère rester toujours loin d'eux. [...] Non, je n'oublie pas, si tu me demandes, non je ne peux pas oublier mais... je ne m'arrête pas là c'est vrai je me rappelle, il y a des moments, je me rappelle, comme si quelqu'un mettait un film et je le regarde (ma iji waqt, nedhakkar, aaibara wahad hatet film quddam yetfarj fih),**

**mais non, je n'ai pas... je n'aime pas m'arrêter là-bas (fammika), je n'aime pas, je n'aime pas rester à me souvenir beaucoup, beaucoup parce que si je reste à me souvenir beaucoup, beaucoup, je continue à les détester (nzid nenqam), je les déteste vraiment (nenqam yeser), je les déteste très fort.**

### 3.3. Pères

Les pères sont souvent absents, silencieux, passifs, effacés et comme ignorant les événements. S'il y a action, elle appartient aux pères qui revendiquent leur amour pour leur fille et ne la laissent pas quitter la maison avec son enfant. Ils imposent alors leur décision aux enfants mâles<sup>211</sup>. Les pères décrits par les femmes qui sont mères célibataires sont loin des figures d'homme hiératique, chef de tribu combattant et garant de l'honneur du groupe (Abu Lughod 1996), au point de sacrifier sa fille (Kressel 1981). Dans leur récits, il n'y a pas de pères violents, il n'y a pas de pères qui chassent leur fille de la maison comme un dieu qui donne son jugement suprême et ultime<sup>212</sup>. Les pères sont généralement absents et ne gèrent pas la question de la grossesse de leur fille. La pression sur la fille pour qu'elle abandonne son enfant vient rarement du père. Parfois le père pleure la maternité de sa fille. Nombreux sont ceux qui ne savent pas ou qui ne se rendent pas compte que leur fille a eu un enfant.

#### 3.3.1. La nostalgie du père

A cause de son absence, le père devient une figure vaguement mythique, désirée et recherchée.

L'absence du père peut être physique, comme dans le cas de Emel qui est orpheline et dont le père est mort lorsqu'elle était bébé.

**Je n'ai pas connu mon père, je n'ai pas eu mon père pour m'élever, tu sens toujours que dans le monde il te manque quelque chose, pas seulement quand [j'étais] enfant, jusqu'à maintenant, moi je suis grande, même maintenant quand je regarde, par exemple, mon amie qui parle avec son père ou qui l'appelle au téléphone ou... je me sens toujours orpheline**

Les modalités d'une protection par le père sont déclinées de différentes façons chez les femmes que j'ai rencontrées.

---

<sup>211</sup> Voir Partie II, Ch.2

<sup>212</sup> Cette affirmation est générale et se réfère à la plupart de cas. Quelques femmes ont été chassées par leur père. Le père de Miriam, par exemple, lui a dit « ne revient jamais plus à la maison » et la réconciliation a eu lieu longtemps après cela (huit ans) quand désormais il était très malade et plus tout-à-fait capable de comprendre. Toutefois, il faut dire que la grossesse de Miriam avait attisé les tensions dans le village au Rif, car le père de ses enfants – qui avait refusé le mariage avec elle – était un voisin. De plus, le père de Miriam, quelques années auparavant, avait fustigé le omda du village pour une question d'adultère. La grossesse de Miriam le mettait dans une position de fragilité. La sœur de Miriam lui reprochait cela : qu'au village « les gens se moquaient (*shammat*) de nous ».

Comme on l'a déjà vu dans la Partie I, les récits de Nour entre 2013 et 2016 sont contradictoires, car en 2013 elle affirmait de ne pas avoir épousé le père de sa fille après l'accouchement, alors qu'en 2016 elle insistait sur le fait qu'un bref mariage avait eu lieu ce qui faisait d'elle une femme divorcée. Dans la réalisation de ce mariage, l'intervention du père aurait été décisive. Il aurait frappé avec sa canne l'homme qui avait mis enceinte Nour et l'aurait obligé à demander pardon. Il l'aurait mis sous pression en lui demandant des comptes sur son comportement : « Pourquoi tu as fait ça ? Pourquoi tu as laissé tomber ma fille (*tkhallit aala binty*) ». L'homme aurait alors réagi, en témoignant de son respect envers le père qui lui aurait pardonné à condition qu'il épouse Nour. Les gestes sur lesquels insiste Nour dans le récit de ce mariage arrangé par le père – indépendamment de sa réalité – montrent bien quel genre d'action positive elle attribue à son père dans la situation d'une maternité hors-mariage<sup>213</sup>.

Rania avait été très proche de son père jusqu'au moment de son départ de la maison à cause de sa grossesse. Bonne élève à l'école et aînée de sa fratrie, elle l'aidait à gérer ses propriétés agricoles et ses élevages, dont il s'occupait à côté de son travail comme militaire.

**Il me demandait toujours de l'aider dans les questions de comptabilité, il me donnait toujours l'argent à garder. Lorsqu'il y avait des documents très importants, je les gardais, il y avait toujours, toujours un contact de confiance entre moi et mon père mais [...] bon, il avait confiance (*thiqa*) en tout ce que je faisais etcetera mais je n'avais pas de liberté (*hurria*)**

Quand sa mère avait découvert sa grossesse, elle en avait fait un grand scandale dans le quartier, ce qui avait empêché Rania de partir à Tunis en cachette avec son fiancé pour obtenir un avortement. Etant donné que tout le monde avait été mis au courant de l'événement et que la famille du fiancé se trouvait elle-même impliquée, son père, au retour du travail, n'avait rien pu faire pour sa fille. Le plus grand regret de Rania est de ne pas avoir parlé de son état de grossesse à son père plutôt qu'à sa mère. Elle est sûre qu'il aurait trouvé une solution et assuré la discrétion concernant l'évènement.

**Il a su mais après que le mal avait été fait (*baad mafet el fut*). Si je connais bien le caractère de mon père, j'aurais dû courir le voir et lui dire et il ne l'aurait dit à personne. Si j'avais parlé à mon père directement, sans le dire à personne, papa, papa m'aurait protégée (*yahminy*), il aurait trouvé une solution pour moi, personne n'aurait entendu [parler] de ça (*ma yesmaa biha hadd*) mais j'avais très peur de papa parce que papa c'est un homme solide [...], il est un homme très solide, un homme très strict**

---

<sup>213</sup> Le père de Nour est décédé au début de l'été 2017 dans sa maison dans le Nord-Est, peu avant mon départ de Tunis. Nour était très touchée. Elle m'a fait vite comprendre qu'elle ne souhaitait pas parler des funérailles auxquelles elle avait assisté en rencontrant ses frères et sœurs avec qui elle avait de mauvaises relations. C'est justement parce que nous étions proches, que Nour a décidé que la mort de son père était un évènement trop délicat pour être l'objet de mes questions pour ma recherche. Si j'étais son amie je devais respecter son deuil sans chercher à en tirer du matériel pour ma thèse.



### 3.3.2. Le père reconstruit

*A posteriori*, plusieurs années après la naissance de l'enfant, les souvenirs sont élaborés et reconstruits de manière à donner une nouvelle image des relations familiales, notamment concernant le père. Les aspects les plus désagréables ou douloureux sont effacés ; même les avantages personnels recherchés par le parent dans le rapport avec sa fille – que d'autres femmes, comme Widad, reconnaissent – disparaissent. Le père, qui est pourtant resté silencieux et qui s'est tenu éloigné pendant de nombreuses années après la naissance du bébé, devient, au fil du temps, l'objet d'une grande affection de la part de sa fille qui lui reconnaît surtout la volonté de la rassurer et de la protéger, elle avec son enfant.

Le père de Ferial a rencontré pour la première fois son petit-fils quand celui-ci était âgé de quatre ans. A cette époque, il avait rejoint Ferial à Tunis pour vivre avec elle. Jusqu'à ce moment, Ferial avait été bannie de la maison familiale dans le Nord-Est et son père n'avait fait aucun effort pour renouer les relations avec sa fille ou même pour connaître l'enfant. Toutefois, elle attribue cette mise à l'écart plutôt à sa belle-mère et à sa demi-sœur. A Tunis, Ferial avait une bonne situation professionnelle qui lui permettait de subvenir aux besoins de son père – et peu après de ses frères – de lui offrir l'hébergement et de lui payer ses médicaments. Dans le discours de Ferial, l'élément économique n'est jamais mentionné en ce qui concerne les rapports avec son père. Par contre, dans son récit, elle insiste beaucoup sur l'amour qu'il éprouvait pour elle et son désir de la protéger.

Elle reconnaît à son père un "esprit européen" grâce auquel il aurait accepté facilement l'enfant, l'a aimé et a toujours été gentil avec lui. Ferial insiste tout particulièrement sur le fait que son père tenait à ce que ses frères s'occupent d'elle et la protègent parce qu'elle était une femme vulnérable, seule avec un enfant, alors qu'eux sont tous mariés. L'ironie de la situation est que, paradoxalement, c'est plutôt Ferial qui, bien qu'elle soit une femme seule, a pris soin de sa famille pendant des années, et cela justement parce qu'elle menait une vie indépendante et qu'elle avait su progresser professionnellement

**Mon papa toujours disait « il faut faire attention à votre sœur », il dit « je [ne] suis pas tranquille, tous sont mariés, tous ont leur place (fy blasa) et Ferial elle n'est pas à sa place, elle n'est pas mariée, elle n'a pas une vie stable, je [ne] suis pas tranquille pour Ferial, elle mérite mieux » toujours il parle comme ça oui, même jusqu'à la dernière minute, il parle de ça**

Cependant, c'est elle-même qui reconnaît que son père était « très loin d'elle ». Ils échangeaient des mots de courtoisie (« bonjour » « bonjour ») mais ils n'ont jamais discuté ouvertement de la naissance d'Aymen, ni de sa condition de mère célibataire ou du comportement violent de ses frères envers elle quand ils étaient ivres. Au contraire, Ferial regrette de ne pas lui avoir demandé « pardon » avant qu'il ne meure pour avoir eu un enfant hors-mariage. Elle conserve donc un sentiment de culpabilité vis-à-vis de ses parents pour sa maternité.

### 3.3.3. Les responsabilités du père

L'effacement du père concernant la gestion de la situation de sa fille, enceinte bien que célibataire, conduit à la perte de tout sentiment de responsabilité de celui-ci vis-à-vis d'elle et de son enfant, tant en ce qui regarde le passé que l'avenir. Nombreuses sont les femmes qui admettent qu'elles ont caché à leur père le fait d'avoir eu un enfant hors mariage de peur qu'il ne tombe malade à cause du choc. Ainsi, le père se trouve infantilisé et protégé par une fille qui fait face seule à des situations d'extrême difficulté alors que – souvent – c'est déjà elle qui avait travaillé depuis son plus jeune âge pour lui verser un salaire mensuel.

C'est la situation de Medina qui s'est éloignée de sa famille à cause du comportement violent de son père et qui a travaillé à Tunis chez ses oncles.

**[Mes oncles paternels] ont dit à papa « tu – ils lui ont dit – tu [es responsable de] tout, tu es celui qui a toujours chassé ta fille, toujours chassé ta fille, l'a toujours insultée, l'a toujours insultée, l'a toujours insultée » ils ont dit « ça, c'est ce que tu mérites, qu'elle nous fasse cette histoire ».**

Pour Medina, l'intervention de ses oncles n'a pas apporté de résultat et elle a été définitivement bannie de la maison. Par contre, pour d'autres femmes, la médiation d'un proche ou d'un voisin a été déterminante et leur a permis de réintégrer la maison familiale

**Une fois, mon père et ma mère n'étaient pas à la maison, j'ai pris ma fille et je suis allée rendre visite à ma famille, j'ai trouvé mes sœurs...j'avais l'intention de passer la nuit là-bas, mais à minuit mes parents sont rentrés, moi je me suis cachée pour que papa ne me voie pas. Après je suis sortie et je suis allée frapper chez la voisine. Entre-temps l'autre voisin m'a vue. Comme l'autre voisin m'a vue, le lendemain il a dit à mon père «Tu laisses ta fille comme ça (hakika)? À minuit frapper à la porte des voisins? ... Laisse-la rentrer chez toi! Ou bien tu veux qu'elle rechute encore un fois et qu'elle continue à faire les erreurs ('al-aghlat)? »**

**Au début papa a dit non, après il a changé d'avis, et il a dit «il y a une chambre à part dans la maison, elle n'a qu'à aller dans cette chambre, qu'elle travaille et qu'elle ne me fasse pas voir son visage (wajhha)». Je rentrais du travail et directement [j'allais dans] ma chambre, et je ne sortais plus.**

**Un jour, la petite s'est jetée dans ses bras [du grand-père]. Le lendemain il est venu à la maison avec du "gucho"<sup>214</sup> dans un poche et des bonbons dans une autre poche....maintenant la petite l'appelle "papa"**

Le point de contact entre la femme et son père est souvent l'enfant. C'est lui qui entre dans la famille, finit par se faire accepter et gagne l'amour de son grand-père. Toutefois, cela n'amène pas forcément à un rapprochement avec la mère de l'enfant. Comme le dit Fannya, qui habite dans sa famille, « j'étais sa fille préférée, il n'a pas accepté. Je suis morte pour lui ».

---

<sup>214</sup> Gâteau au chocolat pour les enfants

### 3.4. Sœurs

Les relations avec la sœur ou les sœurs ressemblent par certains points à celles avec les frères, mais elles présentent aussi des particularités. En premier lieu, si les frères sont violents pour des raisons liées à leur position parmi les autres hommes, l'hostilité des sœurs s'explique souvent par leur position de femmes mariées ou qui souhaitent le mariage. La violence s'exerçant contre la mère célibataire est autant physique, verbale et psychologique que chez les hommes, même si la violence physique n'a pas la même intensité, aussi du fait qu'en général les femmes ne consomment pas d'alcool ni de drogue.

Toutefois, le premier facteur commun aux réactions des frères et des sœurs vis-à-vis de la maternité célibataire est leur variété, si bien qu'il est difficile de les inclure dans une règle générale. L'ordre de naissance n'explique pas la réaction envers la sœur qui est enceinte sans être mariée ou qui est devenue mère célibataire. Ce sont la proximité, l'affection et les circonstances de la vie qui influencent les rapports entre sœurs. Souvent, les conditions économiques empêchent une sœur qui le voudrait, d'aider la femme enceinte, soit pour un avortement soit à la naissance de l'enfant.

Les deux sœurs de Miriam qui ont l'une, douze ans (Alia, première dans l'ordre des naissances) et l'autre, quatre ans (Soumaya, troisième dans l'ordre des naissances) de plus qu'elle, ont essayé de l'aider quand elle avait des problèmes de logement. Soumaya, qui habite à la campagne, avait proposé à Miriam de vivre avec elle et son mari mais Miriam n'avait pas accepté car elle n'aurait trouvé ni travail ni crèche pour les enfants dans cet endroit. Par contre, après son accouchement, elle avait vécu pendant deux mois avec sa sœur Alia et son mari, ses enfants avaient alors deux mois et demi. Un jour qu'Alia n'était pas à la maison, son mari s'était mis en colère contre les enfants et contre Miriam en les accusant d'avoir déchiré son carnet d'adresses. Le mari d'Alia avait des problèmes de santé mentale et il était soigné à l'hôpital psychiatrique de la Manouba ("au Razy", de son nom). Une fois Alia rentrée à la maison, l'homme avait exigé que Miriam parte immédiatement avec ses enfants. Miriam avait refusé car c'était la nuit. Alia aussi avait refusé de la laisser partir. A ce moment, il avait quitté la maison pour emménager chez sa sœur. Sur le moment, Alia était si fâchée et bouleversée qu'elle avait crié à Miriam d'abandonner ses enfants.

Le problème de la santé mentale du mari de la sœur est aussi au centre du récit de Nour. Nour est l'enfant cadette d'une fratrie de huit enfants et sa sœur Assia est son aînée directe (sixième dans l'ordre des naissances). Les deux autres sœurs sont quatrième et cinquième dans l'ordre des naissances. Dès le début de sa grossesse, Assia a été très proche de Nour tandis que les autres sœurs l'ont rejetée. Ces bons rapports continuent jusqu'à maintenant alors que Jasmine, la fille de Nour, est adolescente.

#### **Mes sœurs sont complexées (*maaqqadīn*), seulement Assia est ouverte**

Assia a hébergé Nour plusieurs fois chez elle. Elle est divorcée et habite seule avec ses deux filles, qui ont 23 et 26 ans. Depuis longtemps son mari est en hôpital psychiatrique. Il a été interné après qu'avec un couteau dans les mains, il avait menacé ses filles, encore enfants, de les égorger. Nour pense qu'à la différence de ses frères et sœurs qui sont fermés (*msakkrīn*)

Assia est ouverte [d'esprit] (*mitfathā*) car elle avait vécu la même détresse que Nour lorsqu'elle avait été amenée à Tunis pour travailler comme "bonne couchante". De plus, Nour pense que l'éducation scolaire de ses filles (elles ont passé leur bac et l'une d'elles étudie à l'université) a influencé l'attitude de Assia qui a "appris" de ses filles (ses filles ont étudié et elle a appris, *binetha qārīn w taarif*).

Pour d'autres, c'est un lien fort né dans l'enfance qui détermine l'attitude envers la sœur qui est mère célibataire. Quand le père de Fériel s'était remarié, après le décès de sa mère, Ferial avait six ans. Puisque elle est l'aînée, elle s'était occupée de ses frères et sœurs au point que sa sœur Demsa la considérait comme sa mère. Demsa se rappelle quand Ferial lui attachait les cheveux et la défendait des autres enfants à l'école. Elle se souvient du jour où Ferial avait creusé un trou pour y enterrer son petit chat – tué par une voisine – et comment, par la suite, elles allaient main dans la main sur la tombe de l'animal pour y lire des versets du Coran. Quand – beaucoup d'années plus tard – Demsa avait appris que Ferial attendait un enfant, elle avait beaucoup pleuré et, ne pouvant pas bouger elle-même à cause de sa propre grossesse, elle avait tout de suite envoyé son mari avec de l'argent pour l'aider. Ferial n'a jamais eu de problèmes avec le mari de Demsa qui au contraire s'est toujours montré très gentil avec elle.

Le mari de la sœur représente en général l'obstacle qui sépare la femme devenue mère célibataire de sa sœur. La peur qu'il veuille divorcer pousse la sœur à rejeter la mère célibataire. La même attitude se retrouve chez certaines sœurs qui ne sont pas encore mariées mais qui craignent que la chute statutaire de la mère célibataire les entraîne avec elle et fasse qu'elles ne soient pas demandées en mariage. Toutefois, ceci n'est pas une règle.

Médina (troisième dans l'ordre des naissances) dit aimer sa sœur aînée (première dans l'ordre des naissances) comme sa mère, alors qu'elle a de mauvais rapports avec la sœur du milieu (troisième dans l'ordre des naissances). A la naissance de sa fille, alors que tous les membres de la famille l'incitaient fortement à abandonner son bébé, sa sœur aînée lui avait dit qu'elle seule pourrait décider car elle seule connaissait ses sentiments envers l'enfant : elle seule « avait la solution parfaite ». Le mari de sa sœur avait partagé le même avis.

**Ma sœur m'a dit « n'abandonne pas ta fille (ma tsalamesh fy bintik), tu es libre (anti hurra) », le mari de ma sœur m'a dit « fais attention à ta fille, c'est haram pour toi de la jeter (haram aalyk tayiesha)**

Si au cours des années la famille de Médina s'est réconciliée avec elle, a accepté sa fille et l'a aimée, c'est surtout grâce au mari de cette sœur aînée car il est *hajj*. C'est un homme religieux qui a accompli le pèlerinage. Il a donc une certaine autorité morale et il considérait *harām* l'abandon de l'enfant. Il a eu une influence sur eux et « par les mots les a persuadés ».

La grossesse ou la maternité célibataire peut déclencher des tensions avec le mari de la sœur car, dans un premier temps, celle-ci lui a été cachée, souvent d'ailleurs avec d'autres aspects sombres de la vie de la famille, comme par exemple, le fait qu'un frère ait été longtemps en prison.

Les maris ou la question du mariage ne sont pas la seule source de conflits entre sœurs lorsqu'il y a une grossesse ou une naissance hors-mariage. Les pressions et la violence d'une sœur pour que la femme abandonne l'enfant peuvent miner leurs rapports pendant longtemps, ou pour toujours. L'argent joue aussi un rôle important car, avec l'arrivée de l'enfant, sa mère lui destine la plupart des ressources qu'elle gagne, en les retirant ainsi aux autres membres de la famille qui en étaient les bénéficiaires auparavant. La maternité célibataire rallume aussi des jalousies entre sœurs. Rihab, par exemple, voudrait informer sa sœur de sa grossesse, mais elle ne le fait pas, de peur de son jugement moral sur la liberté trop grande que leur mère lui avait donné.

**Bah je pense peut-être de parler avec ma grande-sœur mais comme il y a toujours, il y a [eu] de fois des malentendus entre ma sœur et ma mère. Elle disait toujours à ma mère qu'elle m'a gâtée et tout ça [car ma mère] me défend toujours, elle respecte ma façon de vivre, ma façon de voir les choses et tout ça et moi je crains, uff, qu'elle va embêter ma mère par la suite eh, le fait de lui dire « c'est à cause de toi qu'elle a [eu l'enfant] ».**

#### 4. Facteurs de changement statutaire

Le changement statutaire est déterminant non seulement pour le rapprochement avec la famille mais encore pour la récupération d'une place dans la société. Elyssa, une de mes interlocutrices, parlait du désir d'*indimāj*, c'est-à-dire de réintégration dans le corps social.

La transformation des relations avec les proches est seulement l'un des éléments du processus de "réappropriation de sa vie". En fait, les enjeux de la construction du quotidien vont au-delà de la sphère familiale. Il me semble important de souligner que ce qui est visé est une appartenance à l'espace public. Cela est particulièrement évident lorsqu'on se penche sur les efforts que font les mères célibataires pour améliorer leur statut. Un ensemble de moyens sont mis en œuvre pour récupérer leur place dans le champ social. La mère célibataire est donc une femme qui projette sa vie non tant dans la sphère domestique et familiale, mais plutôt dans l'ensemble de la vie sociale et de l'espace politique.

Avec ce chapitre, on peut commencer à voir se profiler un autre aspect de la vie de ces femmes : leur subjectivité politique.

Les éléments principaux décrits dans les paragraphes suivants concernent l'amélioration des revenus, l'acquisition de l'état de femmes mariées et le rôle des médiations accomplis par les tiers. Ils permettent aux femmes de s'imposer de façon indépendante et autonome, d'un côté, et d'être respectées et non plus méprisées, de l'autre. De plus, je voudrais attirer l'attention sur les récits de Elyssa et d'Hala car – il me semble – leurs histoires montrent bien que l'enjeu statutaire est fondamental dans la vie des femmes et qu'il couvre des aspects différents de leur existence, lesquels cependant ont tous un élément commun. Comme le dit Elyssa, il ne faut jamais « descendre au-dessous d'un certain niveau » et jamais « lâcher prise » concernant les résultats acquis.

Pour cette raison Elyssa fait tout pour garder son niveau de vie dans un bon quartier où elle envoie son fils dans une bonne école. Elle fait des économies dans la vie quotidienne mais elle veille à que sa précarité économique ne soit pas visible par les gens. Dans cette recherche d'une vie confortable, l'Islam est important soit comme vecteur identitaire soit comme référence morale. Sa condition de mère célibataire reste ignorée de la plupart des gens. Son projet de s'installer dans une vie confortable risque d'être entravé par les difficultés du marché du travail en Tunisie et, pour la scolarité de son fils, elle ne peut pas compter sur le soutien du géniteur de l'enfant.

Hala aussi a atteint une position sociale qui permet à son foyer d'être indépendant et autonome. Pour arriver à ce résultat, elle s'est appuyée sur son travail et sur son réseau de relations, qui comprend entre autres les membres étrangers d'une Eglise chrétienne. Elle ne parle pas ouvertement de sa maternité célibataire ni de sa conversion au Christianisme. Toutefois, elle ne cache ni ses relations avec les gens de l'Eglise ni son amitié étroite avec des bénévoles qui travaillent pour les mères célibataires. Ainsi, que ce soit envers ses voisins ou la mère de son fiancé, elle essaie de faire passer subrepticement des informations socialement délicates.

#### 4.1. Facteurs économiques

La condition économique de la femme qui est mère célibataire a un rôle très important dans sa capacité à améliorer son statut, et à retrouver un meilleur positionnement dans le champ social. Elle augmente son capital matériel – essentiellement par l’argent qu’elle gagne et la maison dans laquelle elle vit – ainsi que son capital symbolique, constitué par la considération qu’elle acquiert auprès de son entourage. Dans ce cadre – bien qu’on ne le reconnaisse pas explicitement – sa famille ou des membres de celle-ci commencent à dépendre d’elle, pour obtenir de l’argent et/ou l’hébergement.

Un tournant important est l’âge avancé des parents qui les oblige à se soumettre à des visites médicales et à prendre des médicaments. Sans faire de généralisations et sans attribuer aux rapprochements familiaux un intérêt purement matériel, le soutien économique de la femme qui est mère célibataire concernant l’achat de médicaments et/ou l’hébergement à Tunis des membres de la famille malades pour les soins à l’hôpital, contribue à intensifier les rapports et à émuquer les antagonismes.

Ce paragraphe revient sur des éléments qui ont déjà été mentionnés dans les chapitres précédents concernant deux femmes : Feriel et Widad. Elles ont su tirer profit du réseau de contacts offert par les associations, non seulement pour trouver un soutien dans les périodes difficiles, mais aussi pour améliorer leur situation professionnelle.

Après leur accouchement, toutes les deux ont été rejetées par leurs familles, avec interdiction de rentrer au *bled* dans le Nord-Est avec l’enfant, Feriel pendant quatre ans, Widad pendant huit ans. Feriel était arrivée à Tunis de sa propre initiative à dix-huit ans, pour travailler comme ouvrière dans une usine, mais Widad, elle, avait travaillé depuis l’âge de dix ans à Tunis comme “bonne couchante”, en transférant la totalité de ses gains à son père.

Bien que Feriel ait été interdite de retourner dans la maison familiale, après quatre ans, son père l’avait rejointe à Tunis avec certains de ses frères et ils avaient tous vécu avec elle et son enfant. Son père travaillait de temps en temps comme gardien, mais ses frères étaient au chômage. C’était elle qui payait le loyer et pourvoyait à la nourriture. Cette situation, qui était pénible à cause des violences de ses frères, avait pour elle l’avantage de l’entourer de la présence familiale<sup>215</sup>. Toutefois, elle ne pouvait pas se soustraire à ses obligations matérielles de peur de perdre la maison et de se retrouver à la rue avec l’enfant.

**Quand j’ai habité avec eux, c’est moi qui payait le loyer, c’est moi qui payait l’eau, c’est moi qui payait tout il n’y a personne qui donne même un sou, au moins qu’il ajoute...**

Feriel a toujours attribué le choix de son père de venir à Tunis non pas au besoin économique mais à l’amour qu’il éprouvait pour elle et à sa volonté de se rapprocher d’elle. Effectivement, il avait toujours été très affectueux avec l’enfant et respectueux avec elle. Il s’agissait aussi d’une situation de compromis dans laquelle il avait pu habiter avec sa fille, son petit-fils et ses enfants sans qu’ils doivent retourner au Nord-Est. Par la suite, elle avait déménagé à Grombalia et, à nouveau, son père et l’un des frères l’avaient suivie.

---

<sup>215</sup> Ch. 3.3.1.

La position de Ferial n'a pas été passive ; elle a évolué. Lorsque son enfant a grandi et que sa situation professionnelle s'est consolidée, non seulement elle est retournée à la maison familiale dans le Nord-Est avec Aymen mais elle a été capable d'imposer son choix en plaçant les membres de sa famille devant cette alternative : soit ils la respectent et l'acceptent en tant que mère célibataire soit elle se sépare d'eux définitivement. A cette occasion, elle a subtilement fait entendre à sa (belle-)mère et à ses frères et sœurs les plus réticents, qu'elle était autonome et qu'elle n'avait pas eu besoin de leur soutien matériel, alors que la réciproque n'était pas vraie.

**Je leur ai demandé, « vous arrêtez, même de parler de cette histoire si non c'est comme si je ne suis pas là, chacun pour soi, vous allez m'oublier tous ». Ah oui, oui je suis prête, je suis prête parce que je n'ai besoin de personne dans cette famille, il n'y a personne qui m'aide, parce que je suis une bosseuse, une bosseuse, je travaille<sup>216</sup>.**

Depuis qu'elle a eu Amin, son enfant, en 2004, Widad a vécu à Tunis, dans différents endroits. Jusqu'à récemment, et pendant des années, sa mère (et sa grande-sœur) lui demandaient d'abandonner l'enfant. Ses frères et sa sœur cadette n'étaient pas informés de sa maternité. Et pourtant, son père et sa mère descendaient souvent à Tunis chez elle. Son père avait besoin de médicaments et de consultations médicales. Sa mère lui demandait de l'argent et s'appropriait de ce qu'elle trouvait dans la maison, comme des couvertures et des vêtements. A la suite de quoi, Widad avait interrompu tout contact pendant trois ans. Par la suite, sa situation économique s'étant grandement améliorée et habitant une très vaste et belle maison dans un bon quartier de Tunis, elle avait recommencé à héberger son père ainsi que sa sœur cadette, laquelle venait aussi à Tunis pour des visites médicales et avait finalement appris qu'Amin était né hors-mariage.

Comme Ferial, Widad aussi a trouvé une position catégorique concernant les demandes d'argent de sa famille, et notamment de sa mère. Pendant son enfance, elle avait travaillé comme "bonne couchante" et elle envoyait à la maison tout ce qu'elle gagnait. Toutefois, au

---

<sup>216</sup> J'ai modifié le dialogue pour le rendre plus compréhensible **«parce que moi je leur ai demandé, « vous arrêtez, même de parler de l'histoire si non moi, comme si je ne suis pas là dans la vie, chacun pour soi» mmm on va oublier tout, tu m'oublies et toi aussi tu vas m'oublier et toi tu étais prête à oublier tout le monde ? à quitter tout le monde ? ah oui, oui je suis prête, je suis prête parce que je n'ai pas besoin de n'importe qui de la famille il n'y a aucun qui m'aide, il n'y a toi dans la famille, parmi tes frères et sœurs, tu es celle qui gagne le plus bien sur parce que je suis travailleuse, je suis travailleuse, je travaille ».**



moment de la découverte de la grossesse et par la suite, tous l'avaient rejetée. C'est pourquoi, maintenant qu'elle a enfin une vie autonome et confortable, elle refuse de continuer à leur donner de l'argent

**Quand j'étais petite j'ai travaillé, j'ai donné, j'ai donné, j'ai donné après quand moi j'ai eu des problèmes je n'ai trouvé personne pour m'aider moi, comme ça moi dans ma tête c'est fini, c'est comme ça.**

#### 4.2. Mariage(s)

Que ce soit avec le père de l'enfant ou avec un autre homme, le mariage ne transforme pas nécessairement le rejet de la famille pour la femme qui est devenue mère célibataire. Quand elle se marie avec un homme différent du père biologique de l'enfant, le soupçon envers la mère célibataire persiste. Il peut éventuellement s'effacer au cours du temps. Quand par contre elle se marie avec le père biologique de l'enfant, le problème peut demeurer car l'enfant est né avant qu'elle ait fait la fête de mariage. En effet, dans ce dernier cas, le couple se contente souvent de signer le contrat de mariage (*şdeq*) et, pour la plupart des femmes, cela n'est pas suffisant pour "faire un mariage" car, pour elles, celui-ci n'existe véritablement que si la signature est suivie par une fête à laquelle participent les familles.

Cependant, le mariage après la naissance de l'enfant garde une grande valeur. Pour cette raison, on n'hésite pas à s'en procurer un avec un inconnu. A proximité des centres qui hébergent des mères célibataires, des femmes – elles-mêmes mères sans être mariées – proposent des mariages de ce genre en moyennant une somme d'argent<sup>217</sup>. Il s'agit de mariages de courte durée qui permettent à la femme de sortir immédiatement de la case "mère célibataire" pour redresser sa situation et accéder à la position de "divorcée".

Les histoires de mariage sont très variées. Certaines femmes ont rencontré, après la naissance de leur enfant, un homme, les deux sont tombés amoureux et ils se sont mariés. Ces hommes sont les pères de leurs enfants : celui né d'un autre homme avant ce mariage et ceux nés dans le mariage. Cela prouve que la stigmatisation de la mère célibataire n'a pas une valeur absolue. De nombreux facteurs interviennent dans ces situations – dont la chance de rencontrer la bonne personne au bon moment – mais les mariages démontrent jusqu'à quel point c'est l'attitude de la femme elle-même qui détermine sa capacité de faire face à la stigmatisation. Si on la craint fortement, on se renferme sur soi-même et on considère comme impossibles des choses qui pour d'autres sont possibles.

---

<sup>217</sup> J'ai appris cette information en 2013 lors d'une interview que je conduisais à l'association Mad.Ba avec la traduction d'un des membres de l'association. La femme qui a fait allusion à ce "marché" n'a pas élaboré davantage. Cela est un exemple de la différence entre les interviews que j'ai fait "sous le contrôle" des associations et les entretiens que j'ai menés de façon indépendante en 2014-2017. Si j'avais été seule avec cette femme, j'aurais pu lui demander, par exemple, quel montant elle avait dû payer pour le mariage. C'est pour cette raison – peut-être – que l'association Mad.Ba s'est opposée en 2014-2017 à toutes mes demandes de parler à nouveau avec les femmes que j'avais rencontrées en 2013. Je sais que la femme dont je parle ici était encore en contact régulier avec l'association Mad.Ba et il aurait été très facile de me donner son contact.

**On me dit « Tant que tu es jeune, tu peux te marier ». Même le fils du frère de mon père a posé un œil sur moi mais je n'ai pas voulu parce que c'est très difficile de trouver un homme qui aime les enfants, franchement (bi-saraha) parce que moi je les vois tous, ils sont mauvais. J'aimerais un homme qui craint Dieu et prie et aime les enfants... (Miriam)**

Rania a rencontré son mari au début des vacances d'hiver dans le taxi qui la ramenait du foyer universitaire au foyer Mad.Ba. Son enfant était né à la fin de juillet et elle avait commencé ses études à l'université en septembre. Elle habitait dans un foyer universitaire où personne ne savait qu'elle était mère, alors que son enfant était placé temporairement à l'INPE. Pour les vacances elle allait rentrer au foyer Mad.Ba où elle pouvait rester avec son fils.

Deux jeunes hommes dans le taxi chantaient. Au moment de descendre, l'un des deux avait demandé à l'autre s'il avait laissé son numéro de téléphone à la jeune femme assise à côté de lui

**Le voisin de taxi de mon mari est descendu. En descendant, il a dit à mon mari « tu lui as donné ton numéro de téléphone ? » Il (l'ami) a pris le dictionnaire que j'avais sur mes genoux et a écrit le prénom et le numéro de téléphone de mon mari.**

Une fois au foyer, elle avait parlé de sa rencontre avec ses copines (une d'elles était Ferial). « J'ai connu un chanteur tunisien, il a les yeux verts ». Ferial l'avait encouragée à l'appeler. Rania avait composé le numéro mais elle n'avait pas eu le courage de parler. Le jour suivant, l'homme l'avait appelée et finalement ils s'étaient rencontrés dans un café pour un rendez-vous. Ils avaient beaucoup parlé mais, à un certain moment, l'homme avait demandé à Rania s'il y avait quelque chose qu'elle était en train de lui cacher. Alors, elle lui avait parlé de son enfant.

**Après deux jours, mon mari a appelé sur le portable de Ferial pour un café. Nous nous sommes rencontrés dans un café, nous avons parlé de notre vie, comme si nous nous connaissions depuis longtemps. J'étais à l'aise mais je ne pouvais pas dire que j'étais mère célibataire, que j'avais un enfant.**

**Il a remarqué ça, il m'a dit « Tu as un secret, quelque chose que tu ne peux pas dire. Dis-le moi. Dis-le moi, dis-le moi ! ». Alors je lui ai raconté tout dès la première fois. Nous sommes restés assis de 14h à 20h à parler « Oh là là, je dois rentrer ». Nous sommes restés dans le même café, dans la même position, dans le même coin à parler, le serveur venait et remplissait la tasse. C'était comme si je le connais depuis l'enfance. Ca vient de Dieu.**

**A 20h il a dit « je veux voir ton fils. Je veux le rencontrer demain à 8h le matin ». Il m'a dit qu'il viendrait à 8h pour voir l'enfant. Dans mon cœur j'ai pensé - tout ça est bien réel, c'est grâce à Dieu - « moi j'irai, mais tu ne viendras pas »**

Pour lui prouver qu'il était sérieux, il lui avait donné sa carte d'identité. Le lendemain, à 8 heures ils s'étaient rencontrés devant l'INPE. L'enfant, qui était un bébé, s'était calmé dès que l'homme l'avait pris dans ses bras et s'était endormi.

Rania s'est mariée avec le jeune homme du taxi après deux semaines, et leur mariage dure depuis douze ans. Durant tout ce temps, il ne lui a jamais rapproché d'avoir eu son enfant hors mariage, ce qu'elle craignait avant de se marier avec lui.

**A chaque fois je dis « Non je refuse de me marier, dans...bientôt tu vas dire... » il y a la mentalité de l'enfant illégitime à Tunis, c'est pas bon, je lui dis « un jour tu me diras "tu as fait ça, ça et ça" » et je refuse [de me marier] mais il a décidé de m'épouser. Au même moment je ne sais pas mais c'est un coup de foudre, je ne sais pas, il a décidé, je refuse et lui, il est décidé, je refuse et il est vraiment décidé, mais enfin ça [y est]**

L'homme a adopté Aymen avec *tabanny* et il s'est toujours comporté en père pour l'enfant. Il considérait que le père biologique ne s'était pas montré à la hauteur<sup>218</sup>. Quelques années après le mariage, il a rendu visite à la famille de Rania dans le Sud, accompagné de l'enfant, alors qu'elle-même y était encore bannie.

Rania et son mari avaient non seulement signé le contrat de mariage mais ils avaient aussi organisé une fête chez une bénévole de l'association AAINPE, avec laquelle Rania était très liée. A la fin des vacances, Rania était retournée au foyer étudiant, et elle avait informé ses camarades non pas du fait qu'elle s'était mariée, mais qu'elle s'était fiancée et qu'elle se marierait bientôt. Cet expédient lui avait permis de ne pas éveiller les soupçons et lui avait laissé le temps d'organiser avec son mari leur vie en commun. Entre autres, elle avait refusé de vivre avec sa famille à lui car elle voulait une maison pour eux. Après un mois, elle avait emménagé avec lui et l'enfant.

Pour Rania, il a été très important de respecter les étapes formelles du mariage : la signature du contrat (*šdeq*) et la fête. Elle a aussi veillé à ce que les gens autour d'elle croient qu'elle avait fait des fiançailles. De plus, elle a voulu une maison autonome, sans cohabiter avec la famille de son mari. Tout cela avait été très important pour se considérer véritablement "mariée".

La différence entre la simple signature du *šdeq* et la fête du mariage (*aarsh*) qui doit la suivre est soulignée par beaucoup de femmes. En général, une femme ne se considère pas "mariée" si la fête n'a pas eu lieu. C'est notamment la situation de Marwa, qui a toujours senti peser sur elle le regard critique des voisins de sa belle-famille, chez qui elle habitait.

**En Tunisie, quand par exemple une fille écrit un contrat, [mais] elle ne fait pas une fête avec tout le monde, maneya, c'est-à-dire les gens savent qu'elle a une histoire [à cacher]**

Pour cette raison, elle avait raconté autour d'elle qu'elle avait accouché au 7ème mois, alors qu'elle avait eu son enfant au 9ème. Comme elle n'avait pas organisé une fête pour son mariage, elle craignait les rumeurs et le jugement des voisins, aussi n'est-elle plus rentrée dans sa famille

---

<sup>218</sup> Le mari de Rania avait eu un premier mariage, mais il n'avait pas d'enfants probablement parce qu'il est diabétique.

**Je te dis *l-aarsh*, *l-aarsh* c'est-à-dire, ils te disent « pourquoi... par exemple, Marwa s'est mariée ? Pourquoi elle n'a pas fait de mariage ici ? Pourquoi elle ne m'a pas invité, pourquoi ? », c'est-à-dire tout le monde comprend, comprend la situation précisément, comment c'est l'histoire**

Marwa avait vécu longtemps dans la famille de son mari. Hormis durant de brèves périodes, leur couple n'avait jamais eu assez d'argent pour s'installer seul, d'autant plus qu'ils étaient censés pourvoir aux besoins de ses beaux-parents. Dans ce contexte, Marwa et l'enfant représentaient des intrus, et des concurrents par rapports aux ressources disponibles. Il en résultait un environnement très toxique et très violent envers elle, qui était insultée et traitée comme une servante.

Après sept ans de mariage, Marwa a finalement divorcé. Elle a pris cette décision car elle et son mari ne s'entendaient plus. Son mari s'est remarié, et leur enfant est resté vivre avec lui. Marwa a accepté cette situation parce qu'elle pense ne pas avoir une vie assez stable pour garder son fils avec elle. Elle travaille dans une usine et elle habite avec des collègues mais elle considère qu'il vaut mieux que son fils – qu'elle voit en fin de semaine – vive avec sa famille paternelle.

L'histoire de Fatina est assez particulière. Quand je lui demande comment elle a rencontré le père de sa fille, elle me répond d'une manière qui me laisse très étonnée

**Comment tu as rencontré le père de ta fille ? Au début ou maintenant ? Parce que moi je suis mariée avec le père de ma fille, rahu**

En fait, Fatina et son mari se sont mariés cinq ans après la naissance de leur enfant. Quand elle avait découvert sa grossesse, il avait déjà « brulé ses papiers », c'est-à-dire qu'il avait émigré clandestinement en Italie. Leur relation avait duré un an. Auparavant, il avait demandé à la mère de Fatina de l'épouser mais celle-ci avait refusé car il fallait attendre que les deux sœurs aînées, déjà fiancées, se marient avant elle. D'ailleurs, Fatina raconte que l'homme, à l'époque, désirait retourner en Italie où il avait déjà séjourné.

**Dans sa tête il a toujours voulu partir à l'étranger, il a vu le système là-bas comment les gens vivent, ici les conditions sont difficiles (*lezza*) et tout ça, il a voulu toujours partir et c'est tout**

Fatina ne l'avait pas informé de sa grossesse car elle n'avait pas de contact avec lui. Ainsi ils étaient restés séparés pendant cinq ans. Lorsqu'elle avait appris qu'il était rentré, elle l'avait rejoint dans sa ville pour lui parler. Elle lui avait demandé de se soumettre au test ADN. L'homme ne s'y était pas opposé car sa ressemblance avec l'enfant était flagrante.

**[Il a dit] « je n'ai aucun problème, s'il en ressort qu'elle est ma fille, il n'y a pas de problème, s'il en ressort qu'elle n'est pas ma fille, là c'est une autre question »**

**[... ] je te dis quand il l'a vue... il l'a embrassée et il lui a donné des bisous (*hammelha w bes'ha*), nous n'avions pas encore l'ADN et tout, mais il l'a vue et il m'a dit « vraiment elle me ressemble beaucoup » tu comprends pourquoi il a accepté ? [...] Il m'a dit**

**«Suban Allah», il l’a aimée, il la faisait sortir, il lui donnait des bisous, il la prenait avec lui. Maintenant même si j’ai eu deux enfants, il aime elle plus qu’eux (‘akthar minnhum huma)**

Après le résultat positif de l’ADN, l’homme lui-même avait voulu épouser Fatina. Par la suite, Fatina a donné naissance à deux jumeaux

**Après on a fait le mariage, on est retournés ensemble, avec l’enfant et tout, lui il m’aimait déjà, il m’a dit, « c’est ma fille, elle est arrivée et tu as pris soin d’elle, si je prends une autre femme, je devrais jeter ma fille dans le fleuve? », on s’est mariés**

Jusqu’à ce moment-là, Fatina avait caché sa fille à sa famille, qui vivait dans une ville au centre-ouest du Pays. Ou plus précisément, elle la leur avait présentée comme une enfant adoptée par le couple avec qui elle habitait à Tunis. Après le mariage, elle avait informé sa mère, puis ses frères et sœurs, qu’il s’agissait de sa fille, née hors mariage des années auparavant. Ils avaient accepté la situation et Fatina n’a qu’un regret, que son père soit mort sans le savoir.

Fatina souligne qu’ « elle ne s’est pas mariée seule ». Son mariage a eu lieu à la maison de son frère avec le respect de toutes les étapes formelles : fiançailles, signature du contrat et fête. De cette façon, tout le monde a eu connaissance du fait qu’elle était une femme mariée. Ce n’est qu’après la cérémonie, et une fois installés dans une maison à eux, qu’elle a pu informer sa famille qu’ils avaient une fille.

**Quand on s’est mariés avec mon mari, il s’est fiancé avec moi (khtabny) à la maison, et nous avons fait le mariage à la maison de mon frère. On s’est mariés comme tout le monde, les gens ont entendu (l-aabed smaat) que je me suis mariée normal, manaya, comme tout le monde, pas une chose... je ne me suis pas mariée seule (mush aarrast wahdy)**

**[...] après quand je l’ai épousé et j’ai eu ma maison (sheddy dary), après le mariage et tout, ma fille est venue avec moi et je l’ai dit à ma mère « celle-ci, c’est ma fille, comme ci comme ça », elle m’a dit « ta fille maintenant est avec toi, étant donné qu’elle est avec sa mère et son père, qu’est-ce que tu veux que je te dise ? »**

Fatina et Marwa ont toutes deux épousé le père de leur enfant: la première après cinq ans, la deuxième pendant sa grossesse. Fatina a un mariage heureux alors que pour Marwa il a été très difficile. Toutefois, comme dans le cas de Rania, beaucoup de femmes se marient avec des hommes qui ne sont pas les pères biologiques de leur enfant, né hors mariage, d’une autre relation. Dans ces cas, le mari de la femme adopte généralement l’enfant avec *tabanny* ou a une tutelle (*kafāla*) envers lui et devient son véritable père<sup>219</sup>.

---

<sup>219</sup> Dans les deux cas, le mari a les obligations du père envers l’enfant. Par exemple, l’enfant est inscrit sur son carnet de santé.

Louna avait connu, il y a longtemps, à Tunis, celui qui est maintenant son mari, immédiatement après avoir accouché. Bien qu'originnaire d'une ville côtière du centre du Pays, elle avait vécu sa grossesse à Tunis, où sa mère lui avait payé le loyer d'un petit studio.

**J'ai connu Amor à l'époque, Amor a été à mes côtés beaucoup, depuis le premier jour qu'il m'a vue, il m'a dit « je veux te prendre (na'khdhik) et t'épouser », moi je ne l'ai pas cru**

Après le mariage, il lui avait avoué qu'au début, il l'avait suivie. A cause des préjugés concernant les mères célibataires, il avait craint qu'elle ne se prostitue car « il voyait qu'elle avait toujours le portefeuille plein ». En fait, Louna faisait des ménages chez plusieurs familles aisées et elle avait de bons revenus.

Louna éprouve beaucoup de tendresse et de reconnaissance pour Amor car, d'après elle, il l'a épousée en allant à l'encontre des traditions

**Regarde, Amor il me fait pitié. Comme tu le sais, nous on a les coutumes de la virginité. A Amor, je lui ai demandé « pourquoi tu n'as pas épousé une fille vierge ? » Il m'a répondu « Je t'aime et je ne trouverai pas une autre femme dans cette vie qui aime son fils comme toi ». Nous, dans nos coutumes (aadetna) et traditions, un célibataire ('aazb) doit marier une fille célibataire ('aazba)**

Lorsqu'elle avait informé le père biologique de sa grossesse, celui-ci l'avait rejetée et lui avait dit d'abandonner leur enfant. C'est pourquoi, Louna avait, par la suite, refusé tout contact avec lui. Cependant, elle avoue que l'affection pour son premier amour n'a jamais disparu, même si le sentiment qui la lie à son mari, avec qui elle a eu deux autres enfants, est d'une autre nature

**Ca ne veut pas dire que je n'aime pas Amor ... parce que moi à l'époque j'aimais beaucoup [le père biologique de l'enfant] ... écoute cet amour-là ne meurt jamais ... quand je le vois mon cœur bat vite, lui et après Dieu, cela ne s'oublie jamais, *bi-l-haqq*, que le Bon Dieu me pardonne, quand je le vois mon cœur bat vite, cela ne s'oublie jamais, que le Bon Dieu me pardonne, car je l'aime encore. J'aime Amor, je n'ai pas d'idée avec l'autre, [mais] cela n'est pas dans mes mains. Amor, je l'aime c'est vrai, parce qu'il m'a gâtée, ce qu'il a fait, je n'oublierai jamais, j'ai fait un bon mariage à [ma ville d'origine], il m'a fait relever la tête à [ma ville d'origine] ...je ne pense pas à lui... le vrai amour et je vis avec cet [autre] amour ... je ne l'abandonne pas, je ne l'abandonne pas. L'autre c'est l'amour, mais Amor je ne l'abandonne pas, Amor il m'est cher, jamais je le trahirai<sup>220</sup>.**

---

<sup>220</sup> J'ai mené l'interview avec Louna en 2013 à l'association Mad.Ba. Quand Louna avait avoué cela, on avait beaucoup souri et rigolé entre nous (Louna, la traductrice et moi) car toutes les trois nous connaissions l'emprise "du premier amour".

### 4.3. Médiations

Dans le parcours qui mène à la reprise des relations avec la famille, les médiations par des tiers se sont avérées décisives pour certaines femmes<sup>221</sup>. Le cas le plus remarquable est celui de Miriam, qui a attendu huit ans avant de pouvoir retourner dans sa maison, dans le Nord-Est, et notamment revoir son père.

Au cours de ces années, ses deux sœurs avaient essayé de convaincre leur père de lui “pardonner”, c’est-à-dire de lui permettre de revenir à la maison avec ses jumeaux, au moins pour les vacances<sup>222</sup>. Son père avait toujours refusé. La mère de Miriam aussi avait échoué dans sa tentative ; elle rendait visite à Miriam et aux enfants en cachette, lorsqu’elle venait voir ses deux autres filles à Tunis.

Quand les enfants avaient trois ans, un oncle paternel (un frère du père) avait parlé aux deux frères aînés de Miriam<sup>223</sup>, Souleyman et Zied, pour les convaincre de tendre la main à Miriam. D’après lui, puisqu’elle était jeune quand elle avait « commis la faute », ils devaient se montrer plus compréhensifs envers elle. Grâce aux paroles de l’oncle paternel, ils avaient accepté que Miriam fréquente les maisons de leurs sœurs Alia et Soumaya en même temps qu’eux. C’est ainsi qu’ils avaient rencontré les enfants de Miriam. A ces occasions, ils échangeaient des salutations « bonjour, *aslama, labas* », et Miriam, peu de temps après, les avait invités chez elle. Toutefois, elle ne s’était jamais rendue dans la maison de son frère aîné, Souleyman, car la femme de celui-ci ne voulait pas la recevoir et les avait même insultés, elle et ses deux enfants.

Tandis que la fratrie avait commencé à se fréquenter à Tunis, Miriam ne pouvait toujours pas se rendre dans la maison familiale, au Nord-Est du pays, car son père ne voulait pas la rencontrer.

Huit ans après la naissance des enfants, un évènement avait finalement renversé la situation. En effet, pendant l’été, elle était allée voir ses parents accompagnée par une bénévole de l’AAINPE et son mari (Z.), avec lesquels Miriam était très liée depuis la petite enfance des jumeaux.

---

<sup>221</sup> Une partie importante de l’activité de médiation serait accomplie par les associations, en particulier par l’association Mad.Ba dont les membres parlent souvent de ce sujet au cours de conférences. Toutefois, comme l’association Mad.Ba a refusé tout contact avec moi pendant mon terrain 2014-2017, je n’ai pas eu d’informations à cet égard. D’autre part, au cours de mes interviews et entretiens, aucune femme ne m’a jamais indiqué que les membres de l’association Mad.Ba avaient eu un rôle déterminant comme médiateur pour la réintégration dans leur famille. Pour ce qui concerne Miriam, elle dit que Mad.Ba lui avait promis plusieurs fois d’intervenir mais ils ne l’avaient jamais fait.

<sup>222</sup> Sa sœur aînée, Alia, après la crise nerveuse de son mari qui avait accusé Miriam, aurait initialement adopté une attitude plus hostile : elle lui avait même raconté que le père aurait dit « Si Miriam retourne ici, je me jette dans le puits », ce que leur mère avait pas la suite nié. Dans l’interview de 2013 elle raconte cet épisode alors que pendant l’entretien en 2015 elle affirme que ses deux sœurs ont voulu l’aider à se rapprocher du père, et elle ne mentionne aucun conflit avec Alia. Les récits concernant l’attitude des frères correspondent dans les versions de 2013 et 2015. La première fois, la mère de Miriam, avait accepté de voir uniquement les enfants sans rencontrer Miriam. Par la suite, elle avait bien voulu que Miriam lui rende visite avec les enfants chez ses sœurs à Tunis.

<sup>223</sup> Ordre de naissance de la fratrie de Miriam: Alia, Souleyman, Soumaya, Zied, Chaid, Miriam et deux frères cadets.

**Ils ont parlé de la religion et de comment une femme peut commettre cette faute (tughlut), et comment une jeune fille commet cette faute et comment lui pardonner (samhum)**

Miriam était particulièrement touchée par le fait que, lorsque Z. avait demandé à son père « combien de filles tu as ? », celui-ci avait répondu « trois », reconnaissant par-là que Miriam faisait partie de la famille

**Z. lui a dit « tu as combien de filles ? ». Il a dit « j'en ai trois » hey, tu comprends ? Il a dit « j'en ai trois » et après, enfin, il a dit si je pouvais...il lui a dit « ya Sidy, on t'a ramené ta fille et pardonne-lui » il a dit « oui je la pardonne », tu comprends ?**

Le discours religieux de Z. avait sûrement ouvert une brèche dans le cœur du père de Miriam, mais la vérité est aussi que son père avait bien changé : il était devenu vieux et malade, et par moment, il ne se souvenait plus qui était Miriam

**Cette fois-là il a parlé de ça et il a parlé avec moi et tout ça et aussi lui, comme il était devenu âgé, il avait changé, il n'était plus comme avant quand il était jeune, comme je l'avais laissé, il avait soixante-dix ans, yany, tu sentais qu'il avait changé (thess tbaddel) et il était devenu malade et il oubliait, après il demandait « tu es qui ? » je lui disais « je suis ta fille », tu comprends comment ?**

[...]

**Nous n'avons pas parlé des enfants, [mon père] avait entendu des enfants et tout ça mais après quand j'allais rentrer, ma mère lui a dit « elle va rentrer chez elle, elle a des enfants et tout ça » il m'a dit « reste encore, pourquoi tu pars ? »**

Après cette journée, Miriam était restée chez ses parents pendant une semaine. Ils s'étaient réconciliés (*aamalna mušalha*, on a fait la réconciliation) et cela avait été un soulagement pour tout le monde.

**[Mon frère] cadet qui s'est marié l'autre semaine, il m'a vue et il est venu me voir, il a pleuré, il a pleuré, pleuré, pleuré [...]. Pourquoi il pleurait ? Parce que ça faisait longtemps qu'il ne me voyait pas, sept ans, lui est le frère petit (sghrir) tu comprends comment ?**

Seul son frère Chaid continuait à s'opposer à tout rapprochement avec sa sœur. Pendant les vacances de printemps suivantes, elle avait rendu visite à ses parents avec les enfants, pour un jour, et puis, pendant l'été, ils étaient tous restés dans la maison familiale pendant douze jours. Au cours de ces visites successives, même Chaid avait finalement adressé la parole à Miriam.

Maintenant les enfants de Miriam sont des jeunes adultes. Ses deux parents sont morts. Son frère Chaid vit toujours au *bled* mais les autres habitent dans le Grand-Tunis et elle a des rapports réguliers avec ses sœurs et avec Souleyman et Zied qui résident dans son quartier



**Nous sommes liés (marbutin) entre nous, il n’y a plus [de conflit]...surtout depuis que papa est mort, maman est morte, yany, tu sens que... il n’y a plus de conflit entre nous tu comprends ? on s’appelle toujours par téléphone entre sœurs, il y a *contact*, tu sais ?**

Le fait que Miriam soit devenue propriétaire d’une maison a probablement beaucoup contribué à ce rapprochement entre frères et sœurs, d’autant plus que ces deux frères, Zied et Souleyman, habitent le même quartier qu’elle.

#### **4.4. Elyssa**

Elyssa est originaire d’une ville dans le Nord-Ouest. Elle a quatre frères et cinq sœurs. Son père avait arrêté la scolarité de toutes les filles sauf la dernière, pour privilégier celle des garçons. Les filles ont été envoyées travailler très jeunes alors que finalement, les garçons n’ont pas terminé leur scolarité au lycée. Seule la petite sœur a poursuivi ses études jusqu’à devenir professeur de français.

Elyssa a commencé à travailler à douze ans dans des usines et des ateliers. Avec sa grossesse, elle a emménagé à Tunis, où elle vit avec son enfant, Rayan, qui a douze ans maintenant. Seules sa mère et sa petite sœur sont au courant de l’existence de l’enfant.

Je rencontre Elyssa par l’entremise de Rania. La première fois – c’était au printemps 2016 – nous avons passé une journée ensemble, en suivant Rania dans ses démarches pour obtenir un dédommagement de son assurance concernant un accident de voiture.

Elyssa a récemment perdu son emploi de chef de département dans une usine qui s’est déplacée à Kairouan. Elle gagnait 600Dt par mois. Elle est restée sans travail, mais elle sait comment s’occuper. Elle est devenue commerçante de vêtements *bil valise*, c’est-à-dire à domicile et dans les *suq*.

Elle est convaincue qu’il faut « retrousser ses manches » « pour ne pas descendre au-dessous d’un certain niveau, une fois qu’on l’a atteint ». Elle affirme que la vie pour les mères célibataires est très dure. Selon elle, il faut avoir une forte personnalité et savoir se montrer toujours gaie et professionnelle vis-à-vis des clients. Les gens n’imaginent pas qu’elle a un enfant et une vie de famille ; quand elle a un problème, elle ne le montre pas.

En attendant Rania, nous entrons dans un supermarché Carrefour : je dois acheter une serpillère et elle fait ses courses. Elle fait très attention aux prix et n’achète que les produits en promotion. Au lieu de prendre un bouquet de basilique, dont elle a besoin pour préparer le déjeuner, elle en brise un brin, elle sourit au vendeur et il lui répond que « ça va ». Quand on passe à la caisse, elle paie et laisse la monnaie dans la boîte de charité sur le comptoir.

Elyssa habite dans un quartier très chic de Tunis. On y arrive pour déjeuner avec Rania et son enfant. Son appartement ne manque de rien mais il se trouve dans un bâtiment encore en construction. Il est très probable qu’il s’agisse d’un arrangement informel avec le responsable des travaux ; c’est elle qui a installé la porte à l’appartement. Elle partage le loyer avec une

étudiante : elle paie 300dt et la fille 150dt. Elle a choisi la cohabitation pour des raisons économiques bien qu'elle n'apprécie guère cette solution car elle considère que son enfant est déjà trop âgé pour partager la maison. Elle veut vivre dans ce quartier car elle n'aime pas les quartiers populaires (*shabby*) où tout le monde « sait ce que tu fais ». Ici, elle sort et personne ne lui demande si elle a un mari. De plus, elle veut que son enfant fréquente une bonne école, dans un bon environnement.

Chez elle, les garçons s'installent dans le séjour pour regarder la télé, alors qu'Elyssa, Rania et moi nous restons dans la cuisine pour préparer le déjeuner. Il y a deux frigidaires dont l'un est utilisé comme placard. Il y a deux chambres à coucher dans la maison : l'une pour la colocataire, l'autre avec un grand lit pour Elyssa et un petit lit pour son enfant ; le petit lit est couvert de vêtements parce qu'en réalité son enfant dort avec elle ou dans le salon.

A un certain moment, Rania va au salon pour dire à son enfant de faire la prière. Elyssa n'est pas aussi stricte, cependant elle veut que son enfant fréquente l'école coranique du quartier.

Le repas se compose de pâtes à la sauce avec des sardines frites. Puis nous prenons le thé sur le canapé. Rania parle de la maîtresse d'école de son enfant. Elyssa me montre des vêtements très jolis qu'elle vend. Bien qu'elle soit officiellement au chômage, l'assistante sociale lui a refusé le carnet blanc (pour les soins gratuits à l'hôpital) car elle lui a dit qu'« elle est encore jeune, elle peut se marier ». Plus tard, nous terminons la journée à la salle de sport où Rayan a un entraînement. Je pensais faire un entretien avec Elyssa pour ma recherche mais finalement le temps s'est écoulé sans que cela ait été possible. Rania me dit que je devrais être contente quand-même car « j'ai pu les observer – elle et Elyssa, deux mères célibataires – pendant toute une journée ».

Lors d'une autre occasion, une semaine plus tard, en passant devant le *kuttab* (école coranique) de son quartier, elle s'arrête pour demander des informations.

De son point de vue, la religion est censée éduquer l'enfant pour qu'il devienne un bon musulman, droit (*mustaqym*) et correct (*sālah*). Elyssa m'explique que dans le Coran il est écrit que Dieu donne à chacun ce qu'il peut supporter : quelqu'un a un bon travail mais n'est pas marié, ou il est marié mais n'a pas de garçons. Parfois une personne a des garçons et des filles mais elle est pauvre. Dieu lui a donné un enfant hors mariage parce qu'il savait qu'elle pouvait y arriver et c'est pour cela qu'il pardonne son « zig zag » (ses débrouilles).

En passant devant un panneau qui porte le nom d'un restaurant, "Angel", elle me dit qu'il ne devrait pas s'appeler ainsi car la Tunisie est un pays musulman : « on a le Coran, le Prophète... »<sup>224</sup>. Je lui dis que les anges existent aussi dans l'Islam (*al-malā'ika*). Elle me répond qu'elle ne sait pas trop mais que, quoi qu'il en soit, ce panneau ne devrait pas être là.

---

<sup>224</sup> Parfois dans les discours l'Islam est identifié au Coran et à Mohammed, de la même façon dont le Christianisme est identifié aux Evangiles et à Jésus. Cette comparaison est probablement soutenue dans les discours des groupes salafistes ou par un certain radicalisme religieux, qui oublie de plus en plus la Sunna, dont l'importance et la tradition n'ont pas d'équivalence dans le Christianisme. D'ailleurs, cette symétrie (Coran : Mohammed = Evangiles : Jésus) est devenue fréquente dans les milieux académiques. Samuli Schielke dans son entrée "Islam" pour la Cambridge Encyclopedia of Anthropology explique que "Islam décrit la reconnaissance par

Ce jour-là nous retournons ensemble au centre-ville de Tunis en *louage* (taxi-collectif) : je rentre chez moi et elle doit rencontrer une amie. Elyssa tient à ce que les gens ne sachent pas qu'elle est mère célibataire. Elle m'explique que son amie ne sait pas qu'elle a un enfant ; si elle le savait, elle romprait. Lorsque son fils l'appelle au téléphone et qu'elle est avec des personnes, elle lui écrit un message et le rappelle<sup>225</sup>. Dans le louage qui nous ramène à Tunis, elle me dit « si tu viens à [...<sup>226</sup>], tu vois comment les gens me traitent ! Tout le monde me traite comme une jeune fille ! ». Cela est possible car elle a su garder le secret concernant sa maternité.

Une autre fois chez Elyssa, j'ai rencontré une femme qui avait été pendant vingt-neuf ans une "maman" dans le Village SOS Enfants<sup>227</sup>. Elle passait une semaine chez Elyssa. Elle avait élevé vingt-et-un enfants de différents âges et, depuis quelques années, elle était à la retraite. Elle racontait qu'avant la Révolution, Ben Ali et sa femme accompagnaient au Village les chefs d'états en visite ; elle avait pris des photos avec les Présidents français Chirac et Sarkozy. Après la Révolution des changements radicaux s'étaient produits : il n'y avait plus d'argent et beaucoup de maisons du Village avaient fermé. Pendant et après le déjeuner, elle avait insisté plusieurs fois pour que je laisse de l'argent à Elyssa, qui était dans le besoin. A ce moment Elyssa ne m'avait pas expliqué de quelle manière elle avait connu cette femme et je ne le lui avais pas demandé. Ce n'est que six mois plus tard, qu'au cours d'une conversation, elle me dit que son fils avait passé trois ans en placement temporaire dans le Village SOS, de six à neuf ans.

Vers la fin de l'année, la situation économique d'Elyssa a changé. Ses affaires vont mal et elle a dû abandonner son appartement. Toutefois, elle n'a pas voulu abandonner le quartier où elle habitait. Son enfant doit maintenant prendre un taxi pour arriver à son collègue (qui est toujours le même qu'avant), mais le problème s'arrangera lorsqu'il rentrera au lycée, qui est proche de leur nouvelle maison. Son loyer s'est élevé à 300Dt mais elle a dû donner un mois d'avance, ce qui fait 600Dt d'un coup. Tout en continuant son commerce dans le *suq*, elle travaille comme cuisinière chez un haut fonctionnaire.

Etant donné ses problèmes économiques, Elyssa a recontacté le père de Rayan et lui a demandé de participer aux dépenses pour son fils. Elle n'a jamais porté plainte pour obtenir un jugement de *nafaqa* car elle ne voulait pas avoir à faire à la police. Ils ont cherché un accord à l'amiable qui finalement n'est pas respecté. En effet, le père de Rayan ne partage pas les

---

l'homme, la soumission, et le culte envers le seul "Dieu du Coran" (the One God of the Qur'an)" (<https://www.anthroencyclopedia.com/entry/islam>). Or cette expression ressemble de façon extraordinaire à celle du "Dieu d'Israël" ou "le Seigneur des Armées" de la Bible. Je dois avouer qu'avant de lire l'article de M. Schielke je n'avais jamais entendu parler en Tunisie de "Dieu du Coran" ; je n'avais pas non plus trouvé cette expression dans les textes de Bukhari, Muslim, Malik, Ghazali et Ibn Ishaq. Je crois que tant les mots d'Elyssa que ceux de Samuli Schielke montrent comment, actuellement, les représentations de l'Islam et du Christianisme s'interpénètrent. Celle-ci est une simplification – à mon avis incorrecte et même dangereuse – dont les raisons sont multiples.

<sup>225</sup> Le bénévole d'une association me dit que Ryan ne doit pas l'appeler « maman » en public.

<sup>226</sup> La ville dont elle est originaire dans le Nord-Ouest

<sup>227</sup> Le concept des villages SOS Enfants était de créer de petites familles autour d'une femme qui avait le rôle de mère et qui vivait et s'occupait des enfants. Chaque village était composé de plusieurs maisons. D'habitude il s'agissait d'enfants placés temporairement dans le village par les services sociaux.

idées d'Elyssa. Il pense qu'elle a des ambitions trop grandes pour le garçon et donc qu'elle dépense trop d'argent pour lui. De son côté, elle n'abandonne pas ses convictions et tient à ce que son enfant continue à fréquenter une bonne école et à habiter dans un bon quartier. Finalement, pour réaliser ses projets et ses ambitions, elle ne peut que compter sur elle-même.

#### 4.5. Hala

J'ai connu Hala au foyer Mad.Ba en 2008 avec les autres femmes que les bénévoles m'avaient présentées. Je l'ai revue par hasard lors d'un court séjour en Tunisie en 2013 et nous sommes restées en contact. Quand j'ai recommencé mon travail de terrain en 2015, je lui ai demandé si elle voulait participer à mon enquête. Elle m'a répondu qu'elle était d'accord mais, en fait, nous n'avons jamais fait d'entretien. Je me suis vite rendu compte que Hala ne voulait pas parler de son passé. Elle voulait que je sois là, chez elle quelquefois, quand une de ses sœurs venait la voir ou que son fiancé et sa famille lui rendaient visite. En tant qu'étrangère, je montrais à son entourage qu'elle avait de bonnes fréquentations – la fréquentation d'une européenne étant considérée comme valorisante. J'étais là aussi pour assister à la manière dont elle avait reconstruit sa vie. Au fond, il n'y avait pas à expliquer beaucoup plus que ce que je connaissais déjà. Elle était tombée enceinte d'un homme, qui avait des connaissances influentes car il travaillait dans l'armée et son oncle avait été ministre. Cela lui avait posé des problèmes car ses dossiers étaient systématiquement rejetés mais elle avait néanmoins réussi à obtenir le nom patronymique pour son enfant à travers un recours au Ministère des Droits Humains à l'époque de la dictature. Suite à la naissance de son enfant toute sa famille l'avait rejetée. Toutefois, sa relative réussite économique et sociale avait progressivement ramené sa famille près d'elle. Son père venait à Tunis pour se soigner à l'hôpital et logeait chez elle ; c'était elle également qui lui achetait ses médicaments. Pendant plusieurs semaines, une de ses sœurs, qui venait d'accoucher, avait habité avec le bébé et son autre fille chez Hala. Elle avait occupé la chambre de Hala et de son enfant, Hakim, alors que tous les deux dormaient dans le séjour. Je lui avais rendu visite, j'avais mangé la *bsissa*<sup>228</sup> avec eux ; à la maison j'avais rencontré plusieurs membres de sa famille qui rendaient visite à l'accouchée.

Hala habite dans une *oukela*<sup>229</sup>. Son appartement est composé de deux chambres et la cuisine se trouve à l'extérieur. Elle partage les toilettes avec le vieux couple qui habite à côté. Sa maison est très bien aménagée. Dans le salon il y a deux grands canapés, une petite table à thé, une grande table à manger. Elle est très fière d'avoir un ordinateur pour Hakim. Le sol est couvert par un tapis rouge avec des décorations brillantes et les fenêtres sont ornées de beaux rideaux. Il y a un grand placard avec une vitrine pour des objets et des céramiques et un garde-manger dans le mur.

---

<sup>228</sup> La *bsissa* est un met qui se prépare pour les femmes qui ont accouché, et aussi dans d'autres occasions, comme le Ramadan.

<sup>229</sup> Les *oukela* sont les maisons populaires traditionnelles. Moins riches que les maisons arabes traditionnelles, leur architecture suit les mêmes principes : les chambres sont organisées autour d'une petite cour. En général toutes les pièces se trouvent au rez-de-chaussée et il n'y a pas de deuxième étage. Parfois les habitants des chambres ont leur cuisine, parfois ils cuisinent dans la chambre. Les toilettes sont communes.

Hala avait suivi une formation pour devenir pâtissière, mais finalement elle travaille depuis longtemps comme femme de ménage dans un établissement et chez des familles. Elle a un travail stable, avec une assurance à la Caisse nationale de sécurité sociale (CNSS). De plus, au cours des années, elle a constitué autour d'elle un bon réseau. Au début, elle avait été beaucoup aidée et soutenue par deux bénévoles étrangers appartenant à une Eglise chrétienne. Petit à petit, elle avait fréquenté leur église et s'était rapprochée de leur groupe. Quand je la rencontre en 2015, elle me dit qu'elle est convertie au Christianisme depuis à peu près cinq ans. Son fils est en train de suivre une préparation pour être baptisé en été. Le père de Hala ne le sait pas ; elle l'a dit à ses six sœurs. Au début elles étaient contrariées, mais par la suite elles l'ont accepté.

Etre membre de l'Eglise lui donne une certaine sécurité car elle est entourée de gens capables de l'aider dans les difficultés et auxquels elle fait confiance. Je ne sais pas si elle s'est convertie pour d'autres raisons que religieuses. Elle ne m'a pas raconté si elle s'est sentie rejetée par l'Islam en tant que mère célibataire ou si elle espère que la proximité avec les Etrangers sera avantageuse pour l'avenir et les études de Hakim (déjà grâce à l'église il fréquente une école privée).

La situation de Hala est très stable. Elle a un travail, une jolie petite maison, son enfant est bien scolarisé et elle a un bon réseau de contacts. Elle a les moyens d'aider économiquement son père et d'héberger des membres de sa famille quand cela est nécessaire. Son statut social s'est considérablement amélioré depuis que nous nous étions rencontrées la première fois au foyer Mad.Ba. Son fils est le centre de ses préoccupations. Elle a besoin d'argent pour payer ses études. C'est pourquoi elle insiste auprès du père de l'enfant pour qu'il respecte ses obligations alimentaires. Malgré la froideur de son père, Hakim est très aimé par sa grand-mère et sa tante paternelles.

De mon cahier, 19 novembre 2016<sup>230</sup> :

*J'arrive à 10 heures. On parle dans sa salle de séjour. J'aime bien. Il y a une table au centre et sous la table un tapis rouge, avec des paillettes, il brille.*

*Elle est chrétienne depuis sept ans, « maintenant je suis chrétienne bi l-kull. J'ai été musulmane (muslimina) pendant trente ans ou je ne sais pas combien et maintenant je suis chrétienne ». On parle de religion avec Hala, de la différence entre catholiques et protestants, et en particulier du rôle de Meryam pour les uns et les autres.*

*Elle est contente de me voir. Elle a envie de parler. Elle va et vient de la cuisine de la dame avec qui elle partage la maison arabe. A cause d'un problème avec la cuisinière dans sa cuisine, elle a cuit les tomates et les poivrons pour faire la tastira chez la voisine.*

---

<sup>230</sup> Je n'ai pas enregistré les conversations entre Hala et moi car elles étaient hors d'un contexte formel d'entretien. De plus, la seule fois qu'on avait commencé un entretien, elle avait nié le consentement à l'enregistrement mais j'avais pu prendre des notes écrites.

*Elle me demande si j'ai trouvé un tunisien. Elle me parle de tous les couples qu'elle connaît d'européennes ou américaines qui se sont mariées avec des tunisiens qui sont devenus chrétiens et qui sont très heureux. Je lui demande d'elle. Elle me dit que peut-être elle va se marier. « Avec qui ? » je lui demande « avec quelqu'un pas de la famille, mais du [Nord-Ouest]. Il est presque divorcé ». Je lui demande « Qu'est-ce que ça veut dire presque ? » Elle me dit qu'il est en train de divorcer de sa femme. C'est elle qui a demandé le divorce. Ils ont trois enfants, deux jumeaux. Je lui demande « Comment tu l'as connu ? ». Elle l'a connu sur FB, ils ont parlé, puis ils ont commencé à se voir dans les cafés « C'est comme ça que tu fais. Tu connais quelqu'un, tu le vois une ou deux fois par semaine au café, puis tous les jours ». Le lendemain elle doit voir le pasteur avec lui pour prendre des accords pour le mariage. Il sait qu'elle est chrétienne, lui il est musulman, mais elle espère que petit à petit peut-être il deviendra chrétien. Il a déjà participé à leurs réunions.*

*Je lui demande si la femme avec qui elle partage la maison sait qu'elle est chrétienne. Elle me dit « non, mais les gens de l'église viennent chez moi pour prier, nous chantons ... ».*

*Elle est préoccupée pour Hakim car il ne réussit pas bien à l'école avec le français, l'anglais et aussi l'arabe. Hakim n'est pas à la maison, il est allé à l'école chrétienne, mais il doit rentrer pour aller au cours de français. L'argent est un souci car elle doit payer les cours.*

*Je lui demande de sa sœur qui a accouchée. Elle me dit qu'elle va bien. Son frère vient de se marier. Son père vient de passer quelque temps chez elle, car il a été opéré au ventre. Elle doit aussi lui payer les médicaments.*

*Elle me dit qu'elle aimerait bien se marier aussi pour avoir une maison plus grande, partager les frais. Je lui demande si elle ira vivre au [Nord-Ouest]. Elle me dit que non il habite à Tunis. Je lui demande s'il a une maison. Elle me dit qu'il loue « Qui à Tunis a une maison ? »*

*Après elle sort cuisiner, elle amène une chaise dehors pour que je m'assoie mais je reste début près d'elle. J'aime regarder Hala jongler dans sa petite cuisine. Il y a une cuisinière, un microonde et un autre petit four. Elle épluche, en enlevant la pelure, des tomates et des poivrons pour la tastira. Les tomates sont cuites dans l'huile très chaude, les poivrons aussi, les œufs sont frits. Elle mélange tout et coupe avec deux couteaux, un dans une main, l'autre dans l'autre en les croisant. Elle met dans une casserole de la viande, un oignon coupé très fin, le curcuma, le carry, une autre épice pas trop forte (zafra mush harr) et fait cuire tous ensemble, puis elle ajoute de petits pois.*

*Elle me dit que Hakim n'aime pas cette maison, elle voudrait changer de maison. Une maison avec de belles toilettes.*

*Hala et Hakim sont souvent invités dans les maisons des membres de leur Eglise, des étrangers qui habitent dans un quartier bourgeois de la ville. J'imagine que Hakim peut bien constater la différence entre sa maison et une villa de ce quartier.*

*Hakim passe par un moment difficile. Hala me dit que maintenant après dix ans il est à nouveau en contact avec son père. Elle est allée porter plainte car il ne lui paye rien et elle veut récupérer l'argent ; elle a besoin d'argent pour payer les études à Hakim. Elle gagne 400 Dt par mois, il est*

*militaire, il gagne 1 million. Hala travaille comme femme de ménage et puis elle s'organise pour faire le ménage dans des maisons et faire la cuisine. Pour ramasser de l'argent.*

*Hakim a toujours demandé où il était son père car il voyait les autres enfants à l'école qui avaient un père. Quand il l'a rencontré, il l'a embrassé, mais le père est resté froid. Hakim a été très frappé par ça. Par contre la mère et la sœur du père de Hakim l'aiment beaucoup. Il va leur rendre visite.*

*Hala me dit que lui maintenant il va se marier avec une fille de vingt ans : « Lui il est vieux et il va se marier avec une jeune ! » Il lui avait demandé de se marier avec elle, mais elle n'avait pas voulu car il l'avait traitée très mal dans le passé. Elle avait été rejetée par la famille à lui aussi, mais elle n'a pas suivi leur méchanceté et elle a continué à être gentille avec eux. Elle me raconte cela comme pour me faire comprendre que c'est maintenant qu'elle en recolt les fruits.*

*Elle m'invite à déjeuner mais je lui dis que je vais rentrer pour faire une lessive. Il a plu pendant deux semaines et aujourd'hui que le temps est bon, je veux laver des choses (je n'ai pas de machine à laver).*

*Je lui dis « au revoir » pendant qu'elle prépare le tajine. Elle hache la viande de poulet dans une poêle. A côté, il y a les pommes de terre frites. Je ne sais pas comment elle va tout mélanger.*

Par la suite Hala m'a invitée un samedi, quelques jours avant Noël pour déjeuner avec elle, son fiancé, la mère et le frère cadet de celui-ci. Après le déjeuner, son fiancé a accompagné Hakim au foot et nous sommes restés à bavarder.

Elle nous a montré la vidéo du mariage de son frère, qui s'était marié l'été précédent. Hala a six sœurs et un frères. Elles étaient sept filles mais une est morte il y a sept ans. Elle avait laissé la bouteille de gaz ouverte, est rentrée dans la chambre et a allumé la lampe. La chambre a explosé. Elle était enceinte de son troisième enfant. Sa fille a survécu un mois ; elle avait respiré trop de gaz. Son mari a été blessé mais il est vivant. Il s'est remarié.

231

Dans la vidéo des fiançailles, on voit ses sœurs qui dansent, voilées et portant de très belles robes. La mère du fiancé montre elle aussi une photo de sa fille, qui est voilée depuis qu'elle s'est mariée. Hala et le frère de son fiancé sont d'accord pour dire que la façon de se comporter importe plus que celle de s'habiller. Le père de Hala insiste pour qu'elle s'habille *muhtarma* (de façon respectueuse). L'été, à Tunis, elle porte des robes sans manches mais

---

<sup>231</sup> voir Partie I, Ch. 7.2. pour le racisme en Tunisie

quand elle va dans le Nord-Ouest, elle porte des robes avec des manches longues. Par contre, elle a dit à son père qu'elle ne portera jamais de voile.

A un certain moment, Hala montre à la mère de son fiancé le collier que lui ont fait ses amies étrangères dans leur association. Elle répète plusieurs fois qu'elles sont ses copines et qu'elle les connaît depuis longtemps. Elle explique à la mère de son fiancé qu'elles font des bijoux pour les mères célibataires (*'ummhet 'aazibet*). Je suis la seule dans la chambre qui sait que Hala n'était pas mariée quand elle a accouché de son enfant. Son fiancé le sait également, mais il n'est pas présent ....



## 5. Travail, logement, argent

Pour reprendre les propos d'un récit "matérialiste" (Farmer 2004) ce chapitre porte sur des éléments très concrets de la vie d'une femme : logement, travail, argent. Ceci a comme but de restituer l'ordinaire de l'expérience.

La littérature consacrée aux femmes qui sont mères célibataires<sup>232</sup> s'est longuement étendue sur les aspects économiques de leur condition; il s'agit probablement de la question qui a été le plus étudiée. Les auteurs ont notamment analysé la pauvreté (Akhtar 2016, Edin et Kefalas 2005, Gordon 1994, Klett-Davies 2007, Lewis 1997) et le recours aux allocations familiales (Bortolaia Silva 1996 ; Ypeij 2009) ou les problèmes découlant du fait que ces allocations n'existent plus, par exemple dans la Russie post-soviétique (Utrata 2015).

En dehors des *middle-class* (Hertz 2006), la fragilité économique du foyer monoparentale semble une réalité – ou du moins une menace – constante dans tous les pays. Toutefois, son impact est souvent réduit par le réseau d'aidants dont peut bénéficier la mère célibataire, celui-ci étant surtout composé par les membres de la parenté (Holloway, Fuller, Rambaud et Eggers-Pierola 1997 ; Sidel 2006, Utrata 2015, Ypeij 2009).

Or la plupart des mères célibataires que j'ai rencontrées en Tunisie ne peuvent pas compter sur un réseau d'aides familial car elles ont été rejetées par leurs familles. Elles ne peuvent pas non plus compter sur d'autres relations du moment qu'elles doivent cacher leur condition. Du point de vue économique, il n'existe pas d'allocation de l'Etat pour les mères célibataires. D'après le témoignage d'une femme âgée, qui était mère sans être mariée, il semblerait qu'une forme d'allocation existait à l'époque de Bourguiba et jusqu'au début des années 90 mais, par la suite, elle a été supprimée.

Dans ce cadre, le travail et le logement sont les piliers de la vie commune avec l'enfant.

Le rapport entre travail et mères célibataires est exploré par la littérature du secteur de façon variée. Il est significatif que, concernant le passé, il s'agisse d'un thème d'analyse important. Linda Gordon évoque les difficultés qu'avaient les mères célibataires, dans la zone de Boston au début du XX siècle, à trouver des postes comme domestiques chez un employeur qui accepte qu'elles emmènent leur enfant avec elles (Gordon 1988). Ce problème est très commun chez nombreuses femmes que j'ai interviewées. D'après l'ouvrage de S. Naamane Guessous et C. Guessous la situation actuelle au Maroc semble se rapprocher considérablement de celle en Tunisie en ce qui concerne la perte du travail comme conséquence de la grossesse (Naamane Guessous et Guessous 2011) ; malheureusement il n'y a pas d'information sur le rapport entre femmes et travail après l'accouchement.

Dans son étude portant sur la situation actuelle des mères célibataires au Japon, E. Hertog met en évidence le besoin de travailler des mères célibataires dans une société qui, au contraire, valorise la maternité dans le mariage et vécue au foyer. Bien que s'agissant d'une société technologiquement et économiquement avancée, les mères japonaises doivent faire face aux

---

<sup>232</sup> Il faut rappeler qu'une partie de cette littérature concerne aussi les femmes qui ont eu des enfants dans le mariage mais qui par la suite se sont séparées du père de l'enfant ou sont restées veuves.

mêmes problèmes que les tunisiennes : l'accès à des emplois mal payés et sans droits, la nécessité de cacher la maternité à l'employeur pour ne pas être discriminées, les difficultés à placer l'enfant dans une garderie pendant les heures de travail (Hertog 2009).

En Tunisie, les femmes doivent trouver des moyens de vivre dans un marché de l'emploi extrêmement fragile, où le chômage est fréquent. Souvent pour y parvenir, elles cumulent des emplois, qui sont, dans la plupart des cas, informels et sans accès à la sécurité sociale. Le secteur du travail domestique et le ménage sont ceux qui emploient beaucoup de mères célibataires. Elles sont souvent exploitées avec de longues heures de travail et des tâches lourdes. Toutefois, celles qui ont leur réseau de contacts peuvent arriver à gérer leur propre temps et à gagner leur vie de façon appropriée.

Le problème du logement est, par contre, un sujet qui n'est pas abordé dans la littérature sur les mères célibataires<sup>233</sup>. En se penchant sur les problématiques de logement des femmes en Tunisie, il est possible de retrouver quelques éléments spécifiques, comme le désir d'autonomie et d'indépendance ou, au contraire, les contraintes économiques qui obligent à la cohabitation.

De plus, les femmes considèrent que le fait d'avoir un logement stable, surtout s'il s'agit de la propriété d'une maison, les met à l'abri d'une action en justice que le géniteur de l'enfant pourrait entreprendre pour obtenir la garde de l'enfant.

L'acquisition d'une maison est considérée comme une grande réussite permettant d'améliorer la position statutaire de la mère célibataire.

Comme le travail, l'argent est une préoccupation constante chez les femmes qui sont mères célibataires. En Tunisie, elles ne sont pas destinataires d'allocations de l'Etat. En cas de chômage répété ou de longue durée, la prostitution occasionnelle permet d'obtenir des ressources durant les périodes où il n'y a pas d'autres solutions. Toutefois, ce n'est pas seulement l'argent qui est l'objet de transaction. Il existe des formes de « sexe de survie » (*survival sex*) : lorsque les femmes sont à la rue, elles échangent les rapports sexuels pas forcément contre l'argent, mais simplement pour avoir un repas et un endroit où passer la nuit. Enfin, certaines pratiquent la prostitution comme source principale de revenus.

## 5.1. Travail

Le travail est un élément constant dans la vie des femmes qui sont mères sans être mariées. Dans la plupart des cas, elles travaillaient ou avaient déjà travaillé avant leur grossesse. Après la naissance de l'enfant, en l'absence de tout autre soutien, travailler devient une nécessité pour soi-même et pour l'enfant.

---

<sup>233</sup> Une exception est représentée par un article récemment paru qui concerne toutes les catégories de parents solos en France (Piesen 2019).

**La femme, mais surtout la mère célibataire doit travailler pour ne pas tout perdre : ton mari, ton fils et même toi-même. C'est le travail le plus important : tu ne peux pas vivre sans argent, tu ne peux pas vivre dans la rue.**

**Le travail aide les femmes à devenir égales aux hommes. Jamais il n'y aura l'égalité homme/femme sans le travail. La mère doit travailler, doit aider avec l'argent et même avec ça il y a beaucoup de problèmes (Rania)**

Après la naissance de l'enfant, la situation est très compliquée. En effet, les femmes ne sont plus seules. Celles qui cherchent à travailler dans les maisons, doivent trouver un employeur qui accepte de les héberger avec leur enfant. Comme solution alternative et pour les femmes qui travaillent ailleurs, elles doivent gagner assez d'argent pour payer la garderie et habiter dans des zones où les garderies existent. Le plus important est de trouver une solution pour avoir un salaire au plus vite. Les conditions de travail sont souvent très dures pour un petit salaire.

Pendant la période où elle était au foyer Mad.Ba, Widad avait travaillé comme femme de ménage à la journée pour le compte d'une agence. Elle gagnait 10Dt par jour, à partager en deux avec l'agence. Une fois sortie du foyer, elle avait été employée par une femme qui gérait une garderie "clandestine" dans son petit appartement composé de deux chambres. Elle y habitait avec ses deux filles et, la nuit, Widad dormait avec son enfant sur un matelas dans le salon. Widad travaillait là de 6 heures du matin à 9 heures du soir. La femme la payait 50Dt par mois ; elle fournissait la nourriture à Widad mais pas à l'enfant. Lorsque Amin, qui avait un peu plus qu'un an, pleurait ou était agité, la femme l'attachait au pied d'un placard avec un câble, et l'enfant risquait de heurter sa tête contre le meuble. Widad avait réussi à quitter cette situation grâce à l'AAINPE, qui l'avait aidée à trouver un autre emploi.

En général, les femmes changent souvent d'emploi: soit parce qu'elles sont licenciées soit parce qu'elles trouvent un poste plus avantageux, mieux rémunéré, ou plus proche de leur domicile ou encore situé dans un quartier plus intéressant.

Rania, bien qu'elle ait réussi à obtenir sa maîtrise en droit, n'a jamais eu de travail stable, correspondant à son niveau d'études. Elle dit qu'« elle prend tout, elle ne refuse pas d'argent. Si elle trouve un travail où elle peut gagner de l'argent, un travail licite, elle travaille ». Elle a été femme de ménage, a travaillé dans une société de produits cosmétiques, une usine de couture, une société d'électricité et dans un centre d'appel. Elle a été vacataire dans la fonction publique où elle a travaillé comme assistante sociale. Elle a organisé chez elle du soutien scolaire pour les enfants après l'école, et s'est occupée de personnes âgées. Elle n'a pas beaucoup d'espoir de trouver un emploi stable car en Tunisie « dans le public et dans le privé, qui entre *rasmy* (avec un contrat à durée indéterminée) c'est par cooptation ».

Comme Rania, Jihane, après la naissance de son enfant, n'a plus trouvé de poste correspondant à sa formation. Auparavant elle travaillait comme cadre dans des hôtels mais, une fois devenue mère, elle n'a pas trouvé d'autres places que femme de ménage dans les hôtels de la zone côtière de Tunis et chez des privés. Probablement à cause du stress, son état de santé s'est dégradé, son corps s'est couvert d'eczéma et sa vue a baissé. Aussi trouve-t-elle

encore plus difficilement du travail, même comme femme de ménage car elle n'arrive pas à voir les saletés. Elle aurait besoin de médicaments et de soins médicaux qu'elle ne reçoit que partiellement grâce à des bénévoles d'une association.

Les expériences de Jihane et de Rania témoignent de la difficulté à reconstruire une vie dans une situation de rejet total de la part de sa famille. Toutes les deux ont fait des études : Rania une maîtrise en droit et Jihane un BTP en tourisme. Toutes les deux appartiennent à des familles relativement aisées mais qui les ont complètement abandonnées à cause de la naissance de leur enfant. Jihane, en particulier, s'est enfuie de chez elle pour reprendre son enfant, contre la volonté de ses parents<sup>234</sup>.

D'autres femmes, ont des expériences professionnelles plus satisfaisantes.

---

<sup>234</sup> L'histoire de Jihane est très complexe. A un certain moment, elle avait dû quitter l'établissement où elle travaillait comme femme de ménage car le patron l'avait accusée de voler les clients. Quand je l'ai connue, elle habitait dans un très petit appartement dans une zone populaire avec Sabrine, qui se prostituait. Jihane aussi, probablement, le faisait pour gagner de l'argent. A un certain moment, elle m'avait demandé de l'argent (pas beaucoup) car elle m'avait raconté qu'elle était à la rue avec son enfant. Elle restait toujours très gentille, agréable et communicative. La dernière fois que je lui ai parlé c'était par téléphone. Sa vie avait connu un autre changement car un ancien fiancé de sa sœur lui avait trouvé un hébergement et un emploi stable dans son usine dans une autre ville, où elle avait déménagé. Elle était très heureuse. Son enfant fréquentait finalement l'école maternelle. Elle m'avait dit « Je ne sais pas pourquoi je n'avais pas pensé à lui et lui aussi m'a dit "Pourquoi tu ne m'as pas appelé ?" » ...

Sans mettre en question les paroles de Zaineb (qui a trente-trois ans), il faut noter que les mères célibataires, même quand elles sont jeunes et pleines d'énergie, ne sont probablement pas encouragées à entreprendre ou poursuivre des études. Rihab soulignait que la plupart d'entre elles sont encouragées à devenir femmes de ménage, même quand du fait de leurs études et de leurs expériences professionnelles, elles pourraient faire autre chose. Marwa (qui a trente-quatre ans), se plaint de n'avoir ni l'argent ni, surtout, le soutien pour reprendre ses études, et peut-être devenir coiffeuse comme elle le rêve.

**Toujours j'ai dans le cerveau, que même si je suis adulte je vais étudier, je vais prendre le diplôme [...] et en même temps je vois que l'âge passe (nshuf elly l-uumr qaad). De plus, tu ne trouves pas les moyens (wase'el), tu ne trouves [pas] l'argent (medda)**

Pour Médina, le métier de femme de ménage dans les maisons est une bonne solution car cet emploi lui permet d'organiser son temps et de gagner assez d'argent. Elle aussi avait commencé à suivre un cours d'aide-soignante, mais elle avait abandonné, car elle s'était rendu compte que le travail ne rapportait pas beaucoup par rapport aux tâches demandées, comme les soins aux personnes handicapées ou aux personnes âgées gravement infirmes, comme les malades d'Alzheimer. Par contre, à travers le bouche à oreille, elle est arrivée à être connue dans son quartier et elle n'a pas de problème pour remplir son emploi du temps et gagner la somme d'argent qui lui est nécessaire.

**Moi je suis connue là-bas [dans mon quartier], j'ai une étiquette ici (aandy warqa huny) (elle me montre son front). Pour de vrai, Hamdullah, j'ai beaucoup de clients et parfois par exemple tu parles de moi à ton amie, elle te dit de m'appeler, tu me dis « mon amie ceci, cela... » tu comprends comment ?**

Pourtant, le travail d'une femme de ménage est difficile, d'autant plus qu'il est souvent informel – donc sans inscription à la sécurité sociale – et qu'il n'est pas dans les usages de se protéger des produits chimiques et des effets du travail, qui laissent leurs marques dans le dos et sur les mains

**Je lavais les vêtements avec le savon, la vaisselle avec du savon, les casseroles, le gaz, mes mains, maintenant ça va, mais avant elles étaient toutes abimées par la javel et le savon. Quand je rentrais à la maison, ma mère – que Dieu ait pitié de son âme – avait de la peine, je lui disais, « maman regarde elles me font mal ici ici ici », à cause de la javel et du savon (Miriam)**

**Je suis allée [travailler dans la cuisine d'un restaurant] un jour, crois-moi, quand je suis rentrée je ne pouvais pas utiliser mes mains pour enlever mes vêtements. Elles étaient comme ça, à cause de la javel, elles étaient gonflées et irritées (mafukhīn w tahibīn) (Khadija)**

Les employeurs sont méfiants envers les femmes qui sont mères célibataires, non seulement à cause de la stigmatisation et des préjugés dont elles sont victimes, mais parce qu'ils craignent qu'elles s'absentent souvent, car elles sont seules à pouvoir s'occuper de leur enfant, par exemple, s'il tombe malade. Pour cette raison, il vaut mieux garder le secret sur sa condition

de mère seule. Toutefois, cela n'est pas toujours facile si l'employeur demande l'acte de naissance, sur lequel est noté l'état civil de la femme et l'existence de son enfant.

## 5.2. Logement

Le logement n'est pas simplement l'endroit où l'on vit ; c'est également la maison, et la maison est révélatrice de la vie des femmes et peut avoir de nombreuses significations.

Les conditions d'hébergement après la naissance de l'enfant sont en général très difficiles. A la sortie de l'hôpital ou à la sortie du foyer Mad.Ba, les femmes doivent trouver un endroit pour vivre. Cela implique de pouvoir non seulement payer le loyer mais aussi d'acheter les choses les plus basiques : un matelas, des couvertures, des vêtements, un réchaud à gaz (rare sont celles qui ont une cuisine), un placard. Pour beaucoup de femmes, tout cela serait impossible à réaliser sans l'aide des associations, notamment AAINPE et Mad.Ba. En deuxième lieu, les années qui suivent la naissance de l'enfant peuvent se caractériser par de nombreux déménagements successifs.

D'un côté, comme l'explique Fatina, changer de maison souvent permet de vivre paisiblement dans le quartier sans que les voisins s'aperçoivent de la maternité célibataire. En effet, si après l'accouchement, la mère déménage – et déménage plusieurs fois – les rumeurs sur l'origine de l'enfant deviennent moins probables car elle peut tout de suite se présenter comme veuve, divorcée, ou peut expliquer que son mari travaille à l'étranger.

Cependant, il y a une autre raison aux changements répétés de maison, c'est la difficulté de trouver un endroit correct pour vivre avec l'enfant. Cela signifie que l'espace physique du logement doit être dans un état acceptable et respecter les normes de sécurité minimales pour permettre à une femme seule d'y vivre avec un enfant.

Ainsi, Widad avait déménagé une première fois pour quitter la maison de la femme chez qui elle travaillait parce que celle-ci maltraitait son enfant. Avec le soutien de l'AAINPE, qui lui avait payé le loyer d'un mois et lui avait acheté du matériel pour la maison, elle s'était installée dans une chambre d'une *oukela*. Après un an, elle avait à nouveau déménagé car elle avait découvert que ses frais d'électricité n'avaient pas été payés par le propriétaire, qui avait gardé pour lui l'argent qu'elle lui avait donné pour cela. La troisième fois elle avait loué une chambre dans une *oukela* où plusieurs frères et sœurs vivaient chacun.e avec leurs familles dans des espaces très exigus. A part la promiscuité et la saleté, elle s'était vite rendu compte que la principale activité de ses colocataires était le commerce de drogue si bien que les visites de la police étaient fréquentes.

Le problème du logement ne se pose pas pour celles qui continuent à habiter en famille. Wissal reconnaît que la maison de son père est son refuge (*iltije*), où elle n'a pas de soucis concernant l'argent et les dépenses. En même temps, elle sait que, avec cette solution elle sacrifie son autonomie et elle est constamment sollicitée par ses frères pour les tâches ménagères, ce à quoi elle ne peut pas se soustraire.

**J'aimerais louer seule mais j'ai rien sur quoi je peux m'appuyer. Maneta, le refuge (el-iltije') je l'ai trouvé dans notre maison, je mange, je bois, pas de loyer ni rien, maneta *la bas*<sup>235</sup>, mais je voudrais vivre toute seule [...]. Ma mère ne fait rien, c'est-à-dire moi et mes frères quand ils sont à la maison, pourquoi ils m'aiment ? Ils m'appellent pour tout ... « hia Wissal ! » ils sont habitués à ça, ils sont habitués à moi, je suis toujours à la maison, pas ma mère**

Pour d'autres, comme Badia, quitter la maison familiale, bien qu'à contrecœur, a été une nécessité pour échapper aux violences de son frère.

La maison est, pour beaucoup de femmes, synonyme d'une vie autonome et indépendante avec l'enfant. Elles ont le sentiment d'être libres puisque elles arrivent à gérer leurs dépenses sans avoir de comptes à rendre à personne.

Ainsi quand, pendant les premières années de sa maternité, Miriam avait réussi à louer une chambre plutôt misérable dans une maison en construction, où les briques étaient encore visibles, elle s'était sentie heureuse. Elle avait son travail et elle déposait ses enfants très tôt le matin à la garderie pour les récupérer le soir. Les petites choses nécessaires pour meubler la chambre lui avaient été offertes par l'AAINPE.

**[Les bénévoles de l'association] m'ont donné un peu de vaisselle (maaun), une casserole (tanjra), une poêle (qassarouna), des assiettes, des fourchettes ... Quand M.me F. maintenant me parle de cette chambre, elle me dit « cette chambre ! Miriam rany je ne pouvais pas imaginer (ma netsswarsh) ! ». Elle était devenue malade parce que la chambre, elle était dans un état !! Ce que je louais, c'était des briques. Tu sais l'eau, quand la pluie tombait, l'eau rentrait [dans la maison]. Moi je savais que la chambre n'était pas bien, pas bien, pas du tout bien, mais moi j'étais heureuse (farhana), mais moi j'étais libre (hurra), j'avais ma liberté (hurrity), j'étais libre**

Emel, qui pour l'instant cohabite avec d'autres femmes, rêve d'un petit studio pour elle et pour sa fille. La situation actuelle lui permet déjà de vivre loin de sa mère et de son frère. Toutefois, elle voudrait habiter seule avec sa fille, et construire son quotidien avec elle

**Moi je voudrais que ma fille vive dans la calme, tranquille, moi maintenant je voudrais vivre et travailler (naaish w nekhdem), [je voudrais] louer une maison seule, une chambre, un petit studio seule. Je ne veux personne, pas de colocataire ou personne, j'aimerais mettre ma fille à la garderie (raudha)**

L'objectif d'Emel est aussi de garder ses distances avec le père de l'enfant, qui désormais pour vivre est devenu voleur et a fait plusieurs séjours en prison. Emel voudrait que sa fille garde un lien avec cet homme et pour cela ils sont en train d'achever les procédures en reconnaissance de paternité. Toutefois, elle ne veut pas que l'homme fréquente sa maison afin que sa fille – et elle-même – vivent dans le calme et la tranquillité.

---

<sup>235</sup> «C'est-à-dire, ça va bien»

Avoir sa maison signifie "avoir [trouvé] sa place". Celle-ci est la définition que Fatina donne à sa situation et à celle de ses frères et sœurs. Elle, comme eux, maintenant est mariée. Ils ont leurs enfants et ils ont leurs maisons, qu'ils soient propriétaires ou en location.

**Maintenant ça y est, toute main tient sa sœur (kull yad sheddet ukhtha), chaque chose a trouvé sa place**

En effet, la maison comble le désir d'autonomie, de stabilité et de vie indépendante avec l'enfant. La maison est le symbole de la quotidienneté et d'une routine normale, qui met fin à la vulnérabilité et aux urgences des premiers temps de la maternité. La maison est l'endroit où la mère peut retrouver son équilibre avec son enfant, loin des violences et des pressions familiales.

**Je loue moi et ma fille, j'ai une propriétaire (mallika), je loue un petit studio, moi et ma fille, moi et ma fille (Medina)**

Pour Nour la maison – bien que très humble – est l'endroit où elle pouvait recevoir ses parents et sa sœur Assia. Puisque les autres frères et sœurs lui avaient interdit de mettre les pieds dans la maison familiale, ses parents venaient lui rendre visite à Tunis. Elle pouvait ainsi prendre soin d'eux, avec des petits gestes, et assurer à sa fille Jasmine une proximité avec les grands-parents.

**[Parfois ma mère] vient à la maison, elle vient, elle reste deux ou trois jours et après elle va chez Assia. Chez moi qu'est-ce que je fais ? Je fais la cuisine, je donne tout à ma mère, je lui mets un matelas (nhutt l-ha jarreya), je fais du the (ntaybelha tey) et je cuisine le déjeuner, elle reste passer la nuit chez moi, elle avec Jasmine**

Toutefois, en dehors de ses parents et de sa sœur, Nour n'aime pas inviter des gens à la maison car celle-ci est trop pauvre et mal équipée. Elle ne veut pas montrer qu'elle n'a pas de placard, qu'elle n'a pas de frigidaire... Alors que pour certaines femmes quelques meubles basiques suffisent pour démarrer une vie autonome, pour d'autres, la pauvreté de l'installation est plus difficile à supporter. Sarah refuse d'accueillir sa famille dans sa maison avant d'y être bien installée pour que la pauvreté actuelle de son couple ne soit pas source de blâme. Au moment de tomber enceinte, elle était étudiante à l'université. Elle a épousé le père de l'enfant bien que sa famille s'opposât à ce mariage car celui-ci est son cousin parallèle paternel.

**Les visites sont un problème: je ne veux pas recevoir de visites car je n'ai pas de foyer autonome, une maison bien équipée, et par cela je veux dire l'essentiel : la cuisine, un salon, un réfrigérateur. Comme je ne peux pas recevoir de visites à la maison, j'ai décidé de rompre les contacts avec ma famille, parce que je n'ai pas la possibilité de m'installer comme je veux.**

Il y a un élément fondamental qui concerne la maison et c'est sa propriété. Etre propriétaire marque une évolution importante du statut social et l'avancement de sa position dans le jeu



de relations qui constitue le champ social. Il représente une remise en jeu après le rejet causé par la grossesse hors mariage.

Miriam a acheté une maison payée en grande partie avec l'argent donné par le père biologique de ses enfants pour la *nafaqa*. La maison se trouve dans le quartier de Tunis qu'habitent ses deux frères aînés, Souleyman et Zeid, qui sont maçons et ont construit leurs propres maisons. Non seulement sa position s'est améliorée grâce à son statut de propriétaire, mais de ce fait, ses frères l'ont aidée à s'installer et les petits travaux qu'ils ont faits dans sa nouvelle maison ont contribué à la reprise des relations.

Le but de Rania a « toujours été de construire une maison » : **la maison avant toute chose**. Pour elle, qui vient d'une famille aisée du Sud de la Tunisie de laquelle elle a été bannie, avoir une maison signifie se rapprocher un petit peu du niveau économique de ses parents, et de ses sœurs qui ont récemment fait de bons mariages. Avoir obtenu son bac, sa maîtrise en droit et finalement sa maison malgré toutes les difficultés liées à son statut de mère célibataire signifie pour elle "réussir". Toutefois, elle souligne que la maison doit rester à son nom à elle, pas à celui de son mari. Elle attribue cela à un manque de confiance général pour les gens qu'elle appelle "le choc de la mère célibataire" lorsqu'elle a été rejetée même par les proches.

D'autres, comme Ferial, ont fait construire leur maison non pas à Tunis mais au *bled*, c'est-à-dire là où se trouve la maison de leurs parents. Si l'on considère que Ferial, par exemple, avait eu interdiction de rentrer chez ses parents pendant quatre ans, l'on peut mesurer la portée symbolique qu'elle donne au fait d'être propriétaire d'une maison dans l'endroit d'où elle avait été chassée.

Par comparaison, celles qui n'ont pas de maison insistent sur sa valeur. Il s'agit du paramètre que Nour utilise pour décrire sa détresse à elle, ainsi que le sentiment d'avoir été abandonnée par ses frères et sœurs. C'est ainsi que les conditions misérables de son logement témoignent de sa pauvreté (une crise, *azmaa*) tandis que, parallèlement, le fait que ses sœurs refusent de l'aider bien qu'elles soient propriétaires de leurs maisons, prouve leur indifférence et leur désintérêt à son égard.

**Mes sœurs ? Depuis longtemps, chacune a sa maison (kull wahd bi darha), comment je peux les voir ? Mes sœurs elles ont toutes leurs maisons (diarha), moi je loue (ana kerya), elles ne me rendent pas visite, je ne leur rends pas visite [...]**

**Est-ce que [mes frères et sœurs] savent comment je vis maintenant ? Ma vie, elle est dans une crise, dans un garage (ana haiety tawa fy azmaa, fy garage), je vis dans un garage, je ne vis pas dans une chambre comme les gens, c'est pas une maison que je suis en train de louer, c'est un garage dans un *hanut*<sup>236</sup>, je loue un *hanut*, rany moi et ma fille. Maintenant ma fille est à l'âge de tout savoir. Si j'avais de l'argent ou un bon salaire, je louerais une belle maison, avec une douche, avec une salle de bain, des toilettes bien, de belles chambres. Est-ce qu'ils connaissent ma situation maintenant?**

---

<sup>236</sup> "échope"

L'absence d'une maison à soi révèle la fragilité et la pauvreté d'une situation qui comporte un danger majeur, celui de se voir retirer son enfant. Ainsi, Emel craint que le père de sa fille puisse s'appuyer sur sa situation financière pour revendiquer la garde de l'enfant. Bien qu'il ait été plusieurs fois en prison, il a une famille qui est « propriétaire de sa maison ». Cet élément témoigne des possibilités économiques de la famille du père qui, d'après Emel, pourraient être utilisées contre elle pour démontrer la capacité de l'homme de subvenir aux besoins de l'enfant<sup>237</sup>.

### 5.3. Argent

L'argent est un thème qui a déjà été abordé, en particulier en relation aux *dhurwf saaiba* (les circonstances difficiles) qui poussent les familles à envoyer les jeunes filles en ville pour travailler comme "bonnes". On a aussi vu de quelle façon ces mêmes filles, une fois devenues adultes, négocient avec leur père une certaine autonomie financière, jusqu'à garder pour elles leurs salaires sans plus les destiner à leur famille. En outre, les chapitres précédents ont exploré la façon dont l'amélioration de la position statutaire de la femme qui est mère célibataire se traduit dans sa capacité d'aider économiquement sa famille d'origine.

L'argent est un problème qui se pose quotidiennement. La première démarche est donc de vérifier quelles sont les conditions économiques des femmes qui sont mères célibataires. Le résultat – très prévisible – est que l'argent est une préoccupation quotidienne. Pour certaines "être dans le besoin" (*misthaqqa*) est une situation quasi permanente laquelle a des conséquences concernant l'enfant, dont les besoins qui ne sont pas strictement essentiels ne peuvent pas être satisfaits.

Dans la situation actuelle de la Tunisie, les postes de travail stables sont rares et le chômage est très courant. Pour cette raison, la prostitution devient un moyen pour améliorer des revenus faibles, à moins qu'elle ne soit une activité pratiquée normalement pour vivre.

Le deuxième aspect concernant l'argent porte sur sa valeur symbolique comme "connecteur" entre proches. Dans ses travaux, Jennifer Cole a mis en évidence la manière dont sentiments et argent sont étroitement intriqués. Dans la vie de tous les jours, partager des biens et notamment l'argent, est le moyen de manifester son affection à quelqu'un ou, au moins, de ne pas lui être indifférents (Cole 2010, Cole et Thomas 2009, Smith 2009). Pour cette raison, ne pas être aidée financièrement par les membres de sa famille – notamment frères et sœurs – ou, au contraire, être soutenue économiquement acquiert une signification précise. Dans ce dernier cas, les femmes considèrent que leurs familles s'intéressent (*yehtammu*) à elles, pensent (*yetfakkru*) à elles, alors que dans le premier cas elles se sentent abandonnées. Le refus devient tangible.

---

<sup>237</sup> Voir Partie III, Ch. 4.2.3. Plusieurs femmes craignent de perdre l'enfant au profit du père biologique à cause de leur situation financière.

### 5.3.1. Etre dans le besoin

L'argent est la cause de soucis constants pour les femmes qui sont mères célibataires, d'autant plus qu'elles ne bénéficient d'aucune allocation étatique pour elles ou pour leur enfant<sup>238</sup>. Elles expriment un sentiment d'abandon de la part de la société et encore plus de leur famille.

**Les gens nous oublient... même les gens qui habitent près de nous, nous oublient...**  
(Khadija)

Le verbe oublier est *yansā*. A côté de celui-ci, il y a d'autres expressions qui sont appliquées aux proches. Nour raconte que quand sa fille est née, ses sœurs (sauf une, Assia) ne l'ont pas reconnue (*ma ystaa'rush biha binty*). Ses six frères et sœurs – sauf Assia et le frère aîné – ne pensent pas à elle (*ma yatfakkrush*), ne s'intéressent pas à elle (*ma yehtemmush*) et même s'ils en ont les moyens, ils ne l'aident pas (*ma yaawnush*). Du point de vue économique, elle ne peut pas compter sur Assia, dont la situation financière est aussi difficile. Son frère aîné l'aide un peu, comme il peut, étant donné qu'il a une famille et ses revenus ne sont pas importants. Le père de sa fille, depuis qu'il s'est marié et a deux enfants, ne verse plus d'argent pour Jasmine.

Vu l'indifférence de sa famille pour ses conditions de vie, elle se sent abandonnée et réalise qu'il est inutile de continuer à attendre quelque chose de leur part

**Il n'y a que moi à être pauvre (ken ana fqira), il n'y a que moi à être sous le niveau zéro (ken ana taht asfer). Maintenant, par Dieu, ils te donnent pas, ils ne t'aident pas, que Dieu la protège, ma fille a grandi, c'est une jeune fille (sbya) maintenant, ils [devraient] t'aider, ils [devraient] m'aider, ils [devraient] l'aider (yaawnuk, yaawnuny, w yawnuha)[...] Mes frères et sœurs, ils vivent bien (la bas aalihum)<sup>239</sup>, ils ne pensent (ma yatfakkrunysh) même pas à moi [...] ma famille : « qu'elle se débrouille » (dabarrasha), ils ne s'intéressent pas à moi, ils ne pensent pas à moi (la yehtammu bia tawa la yetfakkruny tawa)**

Un des points sur lesquels Nour insiste pour faire comprendre le décalage entre elle et ses frères et sœurs, c'est le fait qu'ils sont propriétaires de leur maison, alors qu'elle habite dans un « garage »<sup>240</sup>.

Les services sociaux ne distribuent pas de biens de base (lait, couches, nourriture) et encore moins de l'argent aux mères célibataires. La seule solution est d'aller chercher auprès des associations qui à Tunis assument ces tâches. Toutefois les réserves des associations sont contingentées, et chaque femme ne peut se présenter auprès des associations que dans des intervalles espacés dans le temps. Il arrive qu'on reste sur sa faim même en période de Ramadan.

---

<sup>238</sup> Voir Partie III, Ch.4

<sup>239</sup> Dans un autre passage, elle exprime la même idée en disant « *bi diarha la bas alihum* » "leurs maisons sont bien"

<sup>240</sup> Quelque temps après notre conversation, les services sociaux lui ont alloué un appartement.

Le manque de ressources est perçu comme particulièrement douloureux quand il concerne ce qu'on peut offrir à l'enfant. Emel n'aime pas trop se promener avec sa fille car elle ne peut pas lui acheter les petits gâteaux que l'enfant voit dans les magasins.

**Je ne sors pas, je n'aime pas sortir et si ma fille me dit « prend-moi quelque chose », je n'aime pas sortir, la faire sortir avec moi (kharrajha maaya). Si elle me dit « Mama, je voudrais que tu me prennes – par exemple – que tu me prennes un gâteau... » moi je suis dans une situation très précaire (dhurwfy al'akhar). Je n'en ai pas. Si elle me dit « prends-moi » je ne lui prends pas, je n'aime pas ça, je préfère rester à la maison je ne sors pas, toujours à la maison (dima fy dar)**

Quand l'enfant de Jihane, voit à la télé la publicité du *kinder*, il soupire « oh ça fait longtemps que je n'ai pas mangé ça ! ».

Au-delà de la gravité de ces situations pour la santé des enfants lorsque la nourriture qui manque est essentielle à leur croissance comme le lait ou la viande, le fait de ne pas être capables d'acheter un petit gâteau au chocolat augmente le sentiment de culpabilité des mères. Elles demeurent dans la crainte que leur fils ou leur fille ne soit pas “un enfant comme les autres”. En effet, leur niveau de vie ne leur permet pas d'offrir à l'enfant de petits loisirs quotidiens. De plus, elles ne parviennent pas à faire participer l'enfant au nouveau “train de vie” en Tunisie, lequel s'exprime par l'achat de produits alimentaires industriels et/ou occidentaux. L'angoisse éprouvée par la mère de se voir marginalisée avec son enfant s'exprime aussi dans ces détails.

Un grand nombre de femmes a survécu ou survit grâce à l'aide de membres de sa famille, d'amis ou de bénévoles d'associations. Les soutiens, dans la plupart des cas, sont soit financiers (par exemple, pour payer le loyer) soit consistant en biens (vêtements, nourriture, mobilier, couvertures, médicaments ...). En outre, des aides importantes viennent parfois de personnes qui gardent l'enfant ou qui donnent des contacts intéressants pour trouver un travail.

Il est courant que dans le milieu des bénévoles de Tunis – qu'ils soient tunisiens, européens ou américains – les messages circulent. Lorsqu'une femme a besoin d'un soutien spécifique (par exemple, pour l'achat de médicaments), celui-ci est pris en charge par une personne qui se porte volontaire pour ce service. Dans certains cas, une bénévole (le plus souvent il s'agit de femmes) “suit” une mère célibataire et l'aide de façon constante.

Dans les premières années de vie de son enfant, Ferial a été soutenue par une religieuse, Ida. La religieuse complétait ses revenus en sorte qu'elle puisse payer son loyer. Malgré la reconnaissance qu'elle éprouve pour Ida et leur amitié mutuelle, il est difficile pour Ferial de convenir qu'elle avait besoin d'un soutien extérieur pour arriver à boucler son budget. A un certain moment elle avait décidé de changer de poste et d'usine, pour avoir un meilleur salaire. Ida l'avait aidée durant cette transition, bien qu'elle n'approuvât pas sa décision.

**J'avais honte à chaque fois que Ida venait pour compléter le loyer, pour acheter du lait, pour amener les choses. Moi je lui ai dit « je veux un bon travail, un bon salaire »**

**akkahaw donc quand j'ai décidé elle n'était pas contente elle, mais après quand j'ai réussi [à trouver un meilleur travail], ils me payaient bien, j'avais un bon salaire et je n'avais pas besoin de Ida ni de personne**

Ute, une femme allemande, avait aidé Rihab, y compris pendant l'hospitalisation de son enfant. Bien que déjà âgée, Ute était une femme très énergique, qui travaillait dans un centre d'appel. Elle avait mis en contact Rihab – qui avait déjà travaillé dans le secteur – avec sa supérieure et de cette façon Rihab avait très vite repris le travail après son accouchement

**A ce moment-là c'était un moment très difficile pour moi et il y avait Ute qui était toujours à côté de moi, elle essaie de m'aider matériellement avec ses modestes moyens aussi, elle essaie de consulter ses amis, ses connaissances de sorte que eux ils ont fait une petite collecte pour moi pour m'aider à prendre les médicaments et à payer le métro et le transport. Elle m'a aidée surtout sur le plan moral, le fait qu'elle venait au foyer exprès pour me voir, pour me soulager, pour...elle était à côté de moi bien que je [ne] la connusse pas, je l'ai connue au foyer, vraiment cette femme je ne peux pas l'oublier**

Ce genre de soutien est très important, sur le plan économique, social et moral. Cela apparaît clairement quand ce soutien manque. Jihane a été longtemps aidée par une femme étrangère, Anna, épouse d'un diplomate. Le départ de cette femme a privé Jihane du confort moral et du soutien économique dont jusqu'à ce moment elle avait bénéficié.

### **5.3.2. Prostitution**

Pendant mes recherches de terrain en Tunisie en 2014-2017, j'ai souvent vu des jeunes femmes assises dans les cafés du centre-ville pendant toute la matinée ou tout l'après-midi avec une tasse de café posée sur la table devant elles, et à côté le téléphone. Il est facile de deviner qu'elles pratiquaient la prostitution. En effet, à Tunis la prostitution était devenue un moyen courant pour compléter des revenus trop faibles découlant d'autres types de travail ou pour faire face aux périodes de chômage. La plupart des femmes – non seulement parmi les mères célibataires – qui "vont avec les hommes", le font non pas comme une activité principale, mais comme une activité complémentaire pour arriver à boucler leur budget à la fin du mois. S'exposer dans les cafés n'est pas le seul moyen pour se prostituer.

Dans les récits des femmes qui sont mères célibataires, la prostitution est partout. Or, il vaudrait mieux de ne pas utiliser ce terme car les femmes ne se considèrent pas comme des prostituées. Seule Sabrine déclare qu'elle se prostitue. Pour les autres, cela a correspondu à une période de leur vie, et elles avaient choisi ce moyen uniquement pour gagner de l'argent de temps en temps ou parce qu'elles y ont été contraintes par les circonstances dans lesquelles elles vivaient ou par des personnes dont elles dépendaient.

Dans la perception courante, la mère célibataire est une prostituée. Zaineb décrit la condition des femmes dans le quartier de Bourj Louzir à Soukra<sup>241</sup>, et dans les alentours du foyer Mad.Ba. Beaucoup de femmes qui sortent du foyer avec leur bébé préfèrent habiter dans ce

---

<sup>241</sup> Soukra est un quartier de Tunis

quartier, pour rester à côté du foyer mais aussi parce que là-bas les propriétaires de maisons sont plus disposés à louer aux mères célibataires. Et la nuit, les hommes vont frapper aux portes de ces maisons

**Soukra est petite, et le foyer est ici, et les filles qui sortent du foyer habitent comme ça (autour du foyer), comme ça, près du foyer. Tous les gens, qu'est-ce qu'ils disent ? Ils savent que tu es une mère célibataire, tous les garçons te draguent (yetbuldu aalik) [...] Tous entendent par exemple « celle-là a un enfant petit, celle-là a un enfant petit », tout le monde te drague, et le soir il y a quelqu'un qui vient frapper la porte (elle frappe sur la table pour me faire comprendre) ça te fait peur (yefjak). Pourquoi ? Parce que c'est une mère célibataire ! Ils pensent à faire des choses pas bien, c'est pas bien ! Parce que les filles sortent du foyer, je te dis le foyer est ici et ce cercle (autour du foyer), c'est là où elles viennent habiter, et c'est un endroit connu (boka maarufa), tu comprends ?**

Zaineb est partie de ce quartier car elle ne voulait pas y élever sa fille. En outre, après avoir quitté le foyer, elle avait cohabité avec une fille qui sortait et ne rentrait pas pendant des jours. Zaineb s'était trouvée à gérer sa fille et l'enfant de la femme, sans pouvoir demander de l'aide de peur qu'ils prennent l'enfant pour le placer en adoption.

Après l'accouchement Badia avait quitté la maison de la femme chez qui elle vivait car celle-ci voulait la pousser à la prostitution. Emel habite avec trois filles qui passent toutes leurs nuits à l'extérieur (vraisemblablement elles se prostituent) et pour lesquelles elle entretient la maison pendant la journée. Khadija a conçu son enfant dans un rapport tarifé car ces pratiques lui permettaient de subvenir aux besoins de son foyer, composé d'elle-même, sa mère et la fille de sa sœur. La prostitution avait très probablement été le moyen de subsistance de sa mère aussi, qui est maintenant âgée et malade.

Dans d'autres zones de la Tunisie la situation est semblable. La prostitution n'est pas une nouveauté de la période postrévolutionnaire, même si le phénomène est probablement devenu plus important et plus visible<sup>242</sup>. Des femmes qui se prostituent dans les maisons existent partout en Tunisie. Les associations offrent parfois des crédits ou des formations pour permettre aux jeunes femmes de trouver un travail. Toutefois, dans la Tunisie

---

<sup>242</sup> Une bénévoles – qui est sage-femme – d'une ville côtière du Nord me raconte l'histoire de Daneen. A l'âge où elle aurait dû aller au lycée elle avait commencé à se prostituer dans les hôtels. Elle avait eu un premier enfant hors mariage et c'est ainsi qu'elle avait connu l'association et que son amitié avec cette bénévoles avait commencé. Celle-ci allait la chercher le matin, ivre, dans des bordels qui ressemblaient à des hangars, avec trente ou quarante lits.

contemporaine, beaucoup de femmes préfèrent continuer à se prostituer car ainsi elles gagnent davantage d'argent et ont la maîtrise de leur temps, d'autant plus que les salaires sont très bas et les emplois souvent "au noir", sans inscription à la sécurité sociale.

La prostitution n'est pas l'objet de ma thèse et mes observations ne peuvent être que très superficielles, tirées des contextes que j'ai observés. Dans de nombreux cas, la relation sexuelle est compensée par des faveurs (nourriture, un endroit pour dormir) ou de l'argent de la part de l'homme sans que le rapport soit formalisé comme de la prostitution. Différents facteurs jouent, dont l'âge et la situation de la femme. Des jeunes filles peuvent avoir des rapports sexuels en s'attendant des cadeaux ou de l'argent<sup>243</sup>. Des femmes seules avec des enfants à charge vivent dans une pression et une tension extrêmes, car elles doivent trouver de quoi nourrir leur enfant et payer leur loyer.

Que les femmes gagnent leur argent ou une partie de leur argent à travers les relations sexuelles qu'elles ont avec les hommes, j'ai pu le déduire de leurs récits, car il est rare qu'elles l'admettent ouvertement<sup>244</sup>. Je peux donner les exemples de Rihana et de , même si une certaine ambiguïté les concernant demeure.

Avant de la rencontrer, une bénévoles de l'association m'avait dit que l'enfant de Rihana habitait avec sa grand-mère mais que Rihana n'habitait pas avec eux. Lors de notre entretien, celle-ci me raconte qu'elle habite avec sa mère et son enfant. Je lui demande si elle a des copines ou si elle sort. Elle me répond qu'elle n'a pas de copines et qu'elle ne fréquente pas les cafés de son quartier (populaire, dans le centre de Tunis) mais ceux dans les quartiers bourgeois de Menza. Il est toutefois difficile de saisir pour quelle raison elle passe la plupart de son temps dans ces cafés.

Tu n'as pas une amie (elle rit) **des amis ? non, je ne les ai pas** pas un copain, une femme, une fille **je ne parle avec personne** qu'est-ce que tu fais toute la journée ? **toute la journée ? je descends prendre un café tu comprends ? et après je rentre, qu'est-ce que j'ai à faire ?** qu'est-ce que tu fais dans le café ? **je bois le café [...]** et quand tu vas au café, tu parles avec quelqu'un ? **hey j'ai des amies, mais pas...elles n'habitent pas dans le quartier là-bas, loin du quartier [...]** pas dans le quartier ...populaire, mon quartier est populaire (shaabya), pas raqya raqya, qu'est-ce que c'est raqya ? **c'est-à-dire le high high comme Hay Nasser, Menza, ce sont les quartiers raqya, donc je vais raqy où ? je vais boire le café à Menza, moi et les filles, on s'entend où aller chaque jour ? non non ! parfois quand elles m'appellent, on se met d'accord** tu as des amies **hey j'en ai !** mmm et elles savent que tu... ? **non non non ? elles savent que je suis mariée, je vais parler de mon histoire (qasty) aux gens ? elles savent que je suis mariée, et j'ai un enfant et là-bas, et c'est tout où tu vas boire le café ? chaque fois ça dépend (kull marra kifesh), je n'ai pas une place spécifique (muaayna), on se met d'accord, moi et elles** comment, tu entres dans le café, tu bois le café, tu ne connais personne dans le café ... je ne comprends pas **moi et les filles, je ne vais pas seule** ah ! ok ok elles habitent dans ton quartier ? **elles n'habitent pas dans mon quartier,**

---

<sup>243</sup> Dans les quartiers populaires de Tunis, le sexe semble être une pratique très répandue parmi les jeunes, mais presque sans protection.

<sup>244</sup> Il est plus facile de raconter cela pour des périodes passées.

**loin** comment tu les as rencontrées **par téléphone** par téléphone ? mmm et après le café qu'est-ce que tu fais ? **je rentre** à la maison ? **mm** et qu'est-ce que tu fais ? **je reste à la maison** (elle rit amusée) moi par exemple, le matin parfois je vais boire un café, puis je vais à mon institut pour travailler et après je rentre **parce que moi maintenant je ne travaille pas, je n'ai pas de travail fixe (qarra) maintenant**

D'après les mots de Rihana et en connaissant le contexte tunisien, je reconstruis la situation : Rihana est au chômage et elle se prostitue dans les cafés bourgeois de la capitale. De cette façon, elle peut contribuer aux dépenses de son enfant, sans habiter avec lui et sa mère. Dans un autre passage, elle me raconte qu'elle n'a jamais allaité d'autres enfants que le sien ...et en riant elle me dit qu'elle n'allaite même pas ceux à qui elle offre sa poitrine.



Quoi qu'il en soit, comme je l'ai mentionné, presque aucune femme qui "va avec les hommes (*tamshy maa rajel*)" définirait cela comme de la prostitution. En effet, il s'agit d'un échange auquel elles se considèrent obligées du fait des circonstances. De plus, elles ne bénéficient d'aucun soutien de la part des services sociaux. Comme l'explique Jihane, à propos de la négation des droits sociaux

**[Les autorités] créent toutes les possibilités pour que nous on sort et on devient des putes. Tu vois, toutes les putes presque, ce sont des mères célibataires. Je connais ça, je connais les filles célibataires, les mères célibataires, je sais ce qu'elles font comme travail, elles font la pute, toujours elles sortent, pour faire...aller avec celui-là, celui-là, celui-là, 20 dinars, 30 dinars, 10 dinars, 5 dinars pour manger**

Au-delà du sexe – s'il y en a ou s'il n'y en a pas – la proximité d'hommes et de femmes adultes dans les cafés, semble aussi relever d'un désir de proximité pour casser la solitude et mettre en pause, le temps d'un café, la dureté du quotidien.

### 5.3.3. Sabrine

La famille de Sabrine l'a rejetée, elle et l'enfant, qui avait quatre ans et demi à l'époque de nos entretiens. Elle a une situation difficile. Parfois elle travaille comme femme de ménage mais le travail n'est jamais assuré. Dès notre première rencontre elle me prie de lui signaler si je connais des gens chez qui elle pourrait être employée. Pour obtenir un peu d'argent, elle a demandé à ses frères et sœurs de lui donner sa part d'héritage (*bay fy dār*) sur la maison de son père, où il lui est interdit de mettre les pieds depuis qu'elle a décidé de garder son enfant. Son frère aîné – qu'elle appelle *baba khuyia* (frère père) – a parlé au nom de tous en lui refusant son droit.

**Moi je n'ai pas de vie avec eux à la maison, je ne vis pas avec eux, je vis seule moi, j'ai besoin d'argent** (la voix est presque cassée). **Moi je leur ai dit « je voudrais *bay fi dar*, je ne vis plus ici, donnez-moi le *bay* et restez dedans », moi j'ai le droit, le droit de mon père sur la maison de mon père mais eux ils ne veulent pas**

Sans travail, elle n'a pas de ressources car les services sociaux ne pourvoient pas d'allocations

**Déjà moi depuis combien de temps que je suis à la maison...je n'ai pas d'argent, je ne sais pas quoi faire pour le chercher**

Elle-même se tient désormais à l'écart des services sociaux, des associations et du bureau du délégué de protection de l'enfance de crainte qu'ils lui enlèvent son enfant, parce qu'elle se prostitue.

Comme d'autres femmes, dans nos premières rencontres, elle avait exclu radicalement que la prostitution puisse être un moyen de subsistance pour son foyer. Puis, au fil du temps, Sabine m'avait raconté qu'en l'absence d'autres sources de revenus, la prostitution était la seule option qui lui restait. Elle m'avait parlé de cette question petit à petit, en commençant par décrire la situation générale des mères célibataires dont on profite en raison de leur vulnérabilité sociale et économique.

**Quand elles sont dans le besoin (mistahqqīn), ce comportement, la plupart des mères célibataires c'est comme ça. Elles le font parce que, par exemple, les hommes maintenant, ils désirent les femmes comme moi (yatmaa fi l'mra ly kima ana), je te dis, par exemple quand tu es dans le besoin, et quand une femme est dans le besoin, on l'aide pas, ils veulent faire avec elle ce qu'ils veulent et lui donnent l'argent, c'est comme ça. C'est-à-dire maintenant, ils ont pris une mauvaise idée des mères célibataires, tu me comprends ? Par exemple, si je vais demander de l'aide à quelqu'un, [on me répond] « si je te donne de l'argent, tu dois coucher avec moi ». C'est ça maintenant avec la plupart des hommes**

Au début, elle avait nié avoir jamais été « obligée de coucher avec quelqu'un » et elle avait insisté sur le fait que cela ne lui était jamais arrivé. Au contraire, elle m'avait raconté que dans la période où elle ne travaillait pas, c'était la propriétaire de la maison où elle vivait qui l'aidait et elle pouvait acheter à crédit la nourriture chez un épicier à côté car « la *rahma* (miséricorde) n'a pas disparu jusqu'à ce point ». Elle m'avait dit aussi que ses frères et sœurs l'aidaient. Toutefois, j'avais hésité.

Au moment de nous séparer, elle m'avait accompagnée sur la route principale pour prendre un taxi. Elle s'était enroulée dans un *jellaba*, elle s'était couverte d'un voile et nous étions sorties. J'avais bien constaté la manière dont les gens que nous rencontrions la regardaient. Personne ne lui disait bonjour. Les regards n'étaient pas forcément méchants, mais ils étaient dirigés vers une femme qui normalement n'était pas censée se montrer en public.

Le découverte de la vérité s'e faite par le biais d'une discussion sur les questions légales. Au début Sabine m'avait assurée qu'elle avait suivi les procédures pour obtenir le *laqab* paternel pour son enfant, que le test ADN avait été positif mais que le juge pour des raisons bureaucratiques n'avait pas encore rendu le jugement d'attribution du nom. Cela m'avait semblé très bizarre et j'avais insisté sur ce point particulier jusqu'à ce qu'elle admette que les résultats du test avaient été négatifs car elle avait eu des rapports avec plusieurs hommes pour des raisons d'argent.

Pendant notre quatrième rendez-vous elle m'avait décrit finalement comment s'était établi le circuit de la prostitution pour ce qui la concerne dans le quartier où elle habite<sup>245</sup>.

**Je suis allée chez quelqu'un...je pensais qu'il m'aurait aidée, quelqu'un qui travaillait avec moi, avant au restaurant, je voulais qu'il m'aide avec le loyer, je lui ai dit comme ça et comme ça, il m'a dit « je ne pourrai te donner que si... », tu me comprends, et j'ai fait l'histoire (wallit naamalt l-hakeia), pour pouvoir ...**

A ce moment, elle m'avait dit qu'elle avait détesté cela et qu'elle s'était détestée pour l'avoir fait. Elle avait décrit la prostitution comme la dernière solution pour une femme seule avec des enfants, et la description de Sabine sur la société était très lucide.

**La société t'a poussée, c'est-à-dire, si on n'avait pas nos enfants (ken mejesh aandna sghar) on ne ferait pas cette chose-là, ils ne seraient pas là à te dire, « je ne te donne pas sauf si tu me donnes », mais ce qui se passe dans la vie maintenant, c'est cette histoire-là parce que beaucoup de mères célibataires elles sont connues maintenant**

Par la suite (au cinquième rendez-vous), Sabine a abandonné ce discours moralisateur envers elle-même. Etant donné les circonstances, la prostitution est ce qu'elle fait. Il s'agit désormais d'une occupation qui se déroule d'après une certaine organisation et à l'égard de laquelle elle ne ressent pas d'émotion particulière

**J'ai commencé que j'étais pas convaincue (nebda mush muqtanaaa), pour faire cette histoire, contre mon gré, parce que je n'ai trouvé rien d'autre, contre mon gré je l'ai fait. Il y en a qui le font consciemment (waay), tranquilles (hady), pour le faire je suis devenue habituée maintenant, comme si je travaillais un travail normal, et cette histoire-là je la fais tranquille maintenant, ça me gêne pas parce que je suis habituée à ça, chacun a son caractère (kull wahdu w tâbbiaathu)<sup>246</sup>**

Un rapport sexuel est payé entre 20 et 60 dinars. Les clients sont repérés à travers un réseau de contact entre femmes. Les hommes peuvent s'adresser à elle ou au propriétaire d'un restaurant qui leur donne son numéro de téléphone. Sabine elle-même, quand elle a besoin d'argent, signale sa disponibilité à cet homme. Les rencontres ont lieu chez Sabine – ce qui peut lui causer des problèmes avec les voisins et la propriétaire de la maison – ou chez le client.

**Chaque fois ça dépend (kull marra kifesh). Par exemple il y a un homme qui couche avec moi, il ne me donne pas beaucoup par exemple 20, 30 Dt et il y en a que, s'ils ont plus que 50/60 Dt, ils donnent plus<sup>247</sup>. Mais où tu dors avec les hommes ? Par exemple, lui il peut me ramener à un endroit, il loue un endroit, ou par exemple il a la maison d'un ami, ou à la maison quand il y a personne. Et comment ils ont ton numéro ? Par exemple**

---

<sup>245</sup> Le mot prostitution n'est pas utilisé par elle. J'utilise ce mot dans ce paragraphe parce que sa pratique correspond à un système organisé par lequel le rapport sexuel a une compensation pécuniaire et représente le moyen de subsistance ordinaire.

<sup>246</sup> Dans un autre moment elle me dit que « c'est quand même difficile »

<sup>247</sup> Il faut croire qu'un rapport sexuel avec une femme dans une condition de pauvreté et de marginalité comme Sabine est payé 20Dt, peut-être moins

**moi, depuis que je travaillais au restaurant, cet homme a mon numéro, on travaillait ensemble ... par exemple le téléphone entre nous les garçons et les filles on l'a normalement, moi par exemple quand j'ai besoin d'argent (waqtelly ana mahteja), je l'appelle, son numéro je l'ai, [...], il me dit ça et ça, parce que ... c'est pas toujours que je couche avec quelqu'un que je ne connais pas du tout, que je n'ai pas son numéro. Progressivement tu vas avoir le numéro (akid tabda aaindek numero), comme ça quand tu as besoin, tu l'appelles pour parler de ça**

Le regard de Sabrina sur ses activités est assez désenchanté. Elle n'a pas de travail, aucun soutien de la part des services sociaux, de sa famille ou de la société. Elle décrit la prostitution comme une condition structurelle de la vie des femmes qui sont mères célibataires

**« Pourquoi ça arrive cette histoire-là ? Parce que nous, les gens, on n'a pas pitié entre nous (ma narhmush baadhna) [...] on a commis une faute et la société nous a amené à faire ça, et elle n'a pas pitié de nous (w ma rahamnesh) et n'importe vers où tu te tournes, c'est sûr tu vas faire des choses avec lui, cette histoire c'est comme ça**

Sabrina, comme beaucoup d'autres femmes, a abandonné une proposition de formation proposée par une association, payée 250Dt par mois. En effet, la prostitution est l'option plus réaliste car elle permet de gagner davantage d'argent et d'être relativement libre dans la gestion de son temps. Les formations gérées par les associations sont mal payées, elles ont souvent un caractère rabâché, n'aboutissent pas à un diplôme homologué et ne donnent aucune certitude de trouver un emploi. Elles constituent un *business* intéressant pour les associations locales (qui obtiennent des financements d'ONGs internationales, coopérations et organisation des Nations Unies), plutôt que pour les femmes en elles-mêmes.

Toutefois, les risques pour la santé sont importants. Sabrina utilise une contraception par injection à renouveler chaque trois ans. Elle avait été accompagnée à l'hôpital, la première fois, par les membres d'une association pour obtenir un implant contraceptif, qu'elle avait mal toléré. Elle est donc passée à l'injection. Elle n'utilise pas de préservatifs car ils sont chers et les hommes souvent les refusent. Les associations s'engagent dans les formations, accompagnent les femmes dans les hôpitaux pour obtenir une contraception durable et éviter de nouvelles naissances, mais elles ne distribuent pas de préservatifs<sup>248</sup>. Ces femmes sont donc constamment en danger d'attraper des maladies sexuellement transmissibles, et rien n'est fait pour empêcher cela.

Le regret qu'exprime Sabrina est de « nourrir son enfant avec le *harām* ». Elle craint que quelque chose de mauvais puisse passer à son enfant par la nourriture qu'elle a gagnée de cette façon et que ce quelque chose se manifeste par la suite dans la vie de celui-ci. D'un côté Sabrina peut rationnellement expliquer le danger pour son fils par les préjugés que les gens ont envers l'enfant d'une femme qui se prostitue. De l'autre côté, l'usage même du terme

---

<sup>248</sup> Certaines associations alimentent cette idée obsessionnelle d'empêcher la naissance d'un autre enfant hors-mariage, plutôt que de s'assurer de la santé physique de la femme. Ainsi elles se donnent une bonne conscience une fois que la femme a obtenu une contraception hormonale de longue durée qui prévient toute nouvelle naissance.

*ḥarām* vise à un mal plus subtil et insaisissable, qui menace son fils par la nourriture qu'il consomme, achetée avec l'argent de la prostitution

**C'est pas bien quand tu le sais, l'argent *haram* (flus *haram*) aller là-bas pour donner à manger à ton enfant est *haram*. Qu'est-ce que c'est *haram* ? *haram* c'est d'aller dormir avec un homme, prendre de l'argent de lui et après nourrir avec ça ton enfant, acheter quelque chose à l'enfant par exemple, c'est pas bien, mais il n'y a pas d'autre chemin que ce chemin. Voilà, c'est à cause de ça [...]. Et cet argent avec quoi j'achète la nourriture, ce n'est pas *haram* ? D'où il vient ? pas du *haram* ? [...] je n'aime pas qu'il mange le *haram*, je n'aime pas faire quelque chose de mal pour donner à manger à mon fils, Suban Allah, si ça ne tombe pas sur moi, ça peut tomber sur mon fils, qui sait les problèmes que les gens vont lui poser ?**

## 6. L'avenir de l'enfant

*Normal, je travaille et je l'amène à la garderie, après le soir je retourne le voir, normal, ça c'est normal, ça c'est comme toute famille, tu vas travailler et tu retournes aux enfants, comme n'importe quelle femme, c'est pas forcément avec un homme (mush dharwra maa rajl), avoir un homme, c'est pas la fin du monde (el-rajel mush nihey el-aalam), selon moi ce n'est pas la fin du monde, c'est-à-dire un homme n'est pas très important dans ma vie, moi j'ai mon fils qui est plus important que la vie (Sabrine)*

La normalité est le but ultime du "maternage" des femmes qui sont mères célibataires. Cela signifie donner à l'enfant une quotidienneté construite autour des objets de la vie domestique, de l'école et des gestes envers lui, à travers lesquels on lui transmet valeurs et protection.

Les paragraphes qui suivent ne visent pas à décrire les rapports des femmes avec leurs enfants. Pour ce qui concerne cette recherche, ce sont les femmes qui sont toujours sous les projecteurs. Le but est d'explorer la façon dont les pratiques de la maternité façonnent leurs subjectivités, les modalités par lesquelles le soin et l'amour pour leur fille ou leur fils permettent de domestiquer la violence subie et de créer les espaces – figurés et physiques, telle la maison – d'une nouvelle vie.

Une particularité de la situation de beaucoup de mères célibataires en Tunisie est qu'elles ne peuvent pas compter sur des proches dans la gestion quotidienne des enfants. Ni leurs mères (Utrata 2015) ni les parents ou des réseaux féminins composés de cousines, tantes, grand-mères (Hertog 2011, Ypeij 2009) n'offrent à ces femmes une aide quelconque. Cela contribue à rendre la relation mère/enfant très proche, presque fusionnelle. De plus, il explique la raison pour laquelle l'éducation scolaire est si importante ; en effet, l'école – à partir de la crèche et de la garderie – est le soutien principal pour élever l'enfant. L'école est en Tunisie gratuite et obligatoire à partir du primaire. Il n'existe pas d'allocations étatiques pour payer les frais des crèches et des garderies. Le fait qu'actuellement les associations tunisiennes financent de manière réduite, par rapport à l'époque de la dictature, la scolarité des enfants des mères célibataires représente un énorme problème.

La relation de l'enfant avec son géniteur ou père est un problème important. Bien que dans la plupart des cas, le père soit complètement absent, pour beaucoup d'enfants, il s'agit d'une figure ambiguë qu'ils connaissent et avec qui ils ont des relations, bien que rares ou superficielles. La présence du père s'intensifie au fil des années, soit parce qu'il est davantage sollicité par les femmes pour contribuer économiquement à la scolarité de l'enfant soit parce qu'il est de plus en plus difficile pour lui d'ignorer sa fille ou son fils, lorsqu'elle/il grandit.

Toutefois, un facteur intéressant qui émerge de cette recherche est, me semble-t-il, la manière dont la famille paternelle cherche à réclamer l'enfant une fois qu'il est préadolescent ou adolescent. Que le bébé, à sa naissance et pendant son enfance ait été violemment rejeté ou que, à l'époque, la famille se soit opposée au mariage du géniteur avec la mère, n'exclut pas le fait que l'enfant soit recherché par la suite. Souvent, ce sont les femmes elles-mêmes qui ont

contribué à cette situation. Dans un esprit de prévoyance, pendant des années et en dépit des circonstances, elles n'ont pas complètement délaissé ni le géniteur ni sa famille, en accomplissant de petits gestes, comme par exemple participer aux funérailles du grand-père paternel de l'enfant. Pour la plupart d'entre elles, en effet, la fréquentation de la famille du père fait partie des efforts pour rendre la vie de l'enfant "normale" et pour lui assurer une protection. Toutefois, il arrive parfois que la famille paternelle devienne légèrement encombrante et que la mère soit obligée de poser des limites pour que son rôle soit respecté.

### 6.1. Les gestes et les choses

L'enfant est l'objet de tous les égards et le but de tous les efforts de sa mère. Les deux objectifs principaux des mères sont que leur enfant ne soit jamais discriminé et qu'il/elle réussisse dans la vie. Pour cette raison, les femmes se sentent dans l'obligation – il est fréquent de les entendre dire *je dois* – de chercher constamment des solutions, des ressources économiques, des biens et du temps à consacrer à leur enfant, qu'elles posent au centre de leur vie. Elles ressentent l'obligation de donner à leur enfant une bonne vie, une vie « impeccable » (Ferial).

**[Pour mon fils] j'ai donné, je vais obtenir, je trouve les moyens, je trouve le temps, je trouve tout tout tout [...]** (Rania)

**[Je dois] essayer d'améliorer ma situation dans cinq ans maximum, je dois avoir une situation stable, je dois avoir un bon salaire même avec ... même...je dois absolument avoir un projet en parallèle qui peut me donner...et surtout, pas à moi, à mon fils, une vie stable** (Rihab)

Samira, qui vient de se marier a avorté récemment d'une deuxième grossesse car avant de donner une sœur ou un frère à sa fille – née d'une relation précédente, hors mariage – elle veut être sûre que son mari soit un bon époux et un bon père.

**Je ne pouvais pas encore juger si je peux avoir des enfants avec lui ou pas. Je veux que ma fille ait toute l'affection pour elle seule, je ne veux pas la déstabiliser. [Dans le cas contraire] elle grandira, elle trouvera que je me suis mariée, j'ai eu un bébé...et j'ai divorcé.**

Elle veut éviter que sa fille, en grandissant, se retrouve avec une mère divorcée et ayant à sa charge un autre enfant. Elle dit « je n'ai pas confiance en lui (son mari), seulement en ma fille »

Ses mots font écho à ceux de Rania qui admet que son fils représente son unique raison de vivre. Le sens de sa vie ne peut pas être lié à sa famille, qui l'a rejetée, ni à son mari, car un divorce est toujours possible. Elle "garde sa vie" pour son fils : « au fond, ma vie c'est mon fils ».

Une modalité majeure à travers laquelle cette dévotion se manifeste, est d'affirmer que l'enfant a remplacé le rapport avec les hommes ou de le décrire comme s'il était le véritable "époux".

### **Mon fils c'est mon homme (Rania)**

Après un bref mariage il y a déjà quelques années, caractérisé par des violences contre son enfant, Widad dit **je vais vivre tout pour mon fils et seulement [pour lui], je n'ai besoin de père, d'homme ou de me marier une autre fois, non ça y est, je vais vivre pour mon fils et seulement [pour lui]**

**Mon amour est pour mon enfant (hubbt fy wuilty), mon homme/mari (rajly) est mon enfant (Firdaws)**

**J'élève mon enfant et tout, je sens que, c'est-à-dire, j'ai besoin de lui plus que j'ai besoin d'un homme (Wissal)**

Normalement les femmes trouvent dans leur fille une sœur (Medina, Ikram), mais les paroles de Nour pour sa fille Jasmine ne sont pas très différentes de celles des femmes qui sont mères d'un garçon

**Je n'ai pas d'homme qui dort avec moi Hamdullah...tzu, je remercie Dieu (nehmed Rabby), j'ai ma fille, je n'ai pas besoin (ma hajtish) de relations sexuelles, je n'ai pas besoin, jamais, mon plaisir est parti. Le fait d'habiter avec un homme, de s'amuser avec un homme, il n'y a plus ça maintenant, ça ne m'intéresse pas, maintenant j'aime par exemple arranger ma fille (nahtam by binty), l'amener au hammam, travailler (nekhdem aala ruhi), amener de l'argent, faire vivre ma fille (naaish binty), je regarde ma fille qui devient grande, Hamdullah, Hamdullah**

En effet, c'est le fait de s'occuper de son enfant tous les jours et la quotidienneté des affects pour lui qui imposent son rythme à la vie de la mère. Dans ce cadre, les choses, dans leur présence et leur matérialité, aussi bien que les gestes envers sa fille ou son fils, sont le fondement de la vie de la femme, la rendent très concrète et réelle.

La vie quotidienne est "faite" tout d'abord par le mobilier nécessaire : une table, un tapis, le frigidaire, une cuisinière, le placard, le lit, les couvertures, la télé et – où cela est possible – l'ordinateur.

Badia vit avec son enfant Moez dans une chambre à l'intérieur d'une *oukela*. Dans cette chambre il y a un lit, sur lequel dort Moez, alors qu'elle déroule chaque soir un matelas pour elle, à côté du lit. Au fond de la chambre il y a un grand placard, qui contient les vêtements et les couvertures. Sur la table devant le lit, il y a la télé : la télé pour son enfant. Les toilettes et la cuisine sont à l'extérieur et elles sont partagées avec les autres habitants de l'*oukela*. La plus grande partie du mobilier lui a été donné par l'AAINPE

**Les couvertures pour l'hiver et les vêtements sont à moi, ce n'est pas [l'association] qui me les a données ; ils sont à moi. Mon fils dort ici [sur le lit sur lequel nous sommes assises] et moi je dors à coté et c'est tout. Ils m'ont donné le frigidaire, maintenant le frigidaire est cassé, ils m'ont donné la télé, je l'ai réparée, la télé de mon enfant devant le lit de mon enfant.**



La télé, le lit, parfois l'ordinateur sont les choses à travers lesquelles les femmes construisent la stabilité autour de l'enfant. Qu'il/elle soit un enfant comme les autres, qui a les mêmes choses que les autres, est l'objectif principal de la mère. La table est également importante car sur la table l'enfant fait ses devoirs pour l'école. Par conséquent, il en faut une dans la chambre.

L'électroménager reste un luxe. Le frigidaire est un objet très convoité, très utile vu le climat, et très cher. Pour cela, il est souvent offert par les associations. Une des reproches de Nour à l'association Mad.Ba est de lui avoir promis un petit frigo, sans le lui avoir jamais donné. La télé est désormais plutôt répandue. Par contre, l'ordinateur – surtout lorsqu'il s'agit d'enfants qui ne sont pas encore des adolescents – est rare.

Certaines femmes vivent dans de petites maisons qu'elles sont en train d'équiper, des autres dans de grandes maisons où rien ne manque, d'autres encore habitent avec leurs parents.

L'autre aspect concerne les vêtements. Que ce soit par les dons des associations, de donateurs privés ou par les fripes, les femmes veulent que leurs enfants soient bien habillés. La beauté et la propreté des vêtements est le signe des soins apportés à l'enfant, et donc révélateurs des qualités d'une bonne mère.

**Au jardin d'enfants, quand la nourrice ouvre la porte, elle est contente d'accueillir mon fils car – elle l'a dit – « ton fils est le plus propre, le mieux habillé et le plus beau. A chaque fois il vient avec une nouvelle tenue (zy)! »** (Nellia)

Le quotidien est aussi marqué par les gestes routiniers de la vie quotidienne. Du matin au soir, ils se répètent chaque jour. Ils sont très pratiques et correspondent aux besoins essentiels : la toilette, les vêtements, la nourriture, l'école, le jeu et le repos de la nuit.

**Chaque jour, c'est-à-dire, je le lave, je le change, je l'amène au jardin d'enfants, je lui donne à manger, moi et lui toujours seuls à la maison. Ma mère l'embrasse, lui fait des bisous, mais elle ne fait rien pour lui. Mon père nous accompagne partout, par exemple si on va à Tunis chez le médecin, il vient avec moi, il aime beaucoup l'enfant [...] je dois élever mon enfant, le faire étudier, ça c'est la chose le plus important pour moi** (Wissal)

**J'ai mon travail, quand je rentre à la maison, je suis fatiguée, je cuisine le dîner, on dîne moi et mon enfant, on regarde les *musalsa*<sup>249</sup>, on joue un peu, j'éteins la lumière et je ferme la porte et je dors [...]. Tu sais que mon temps, c'est tout pour mon enfant, chaque chose que je fais, on la fait moi et mon enfant** (Firdaws)

---

<sup>249</sup> "feuilleton"

## 6.2. L'éducation et les valeurs

L'éducation de l'enfant couvre différents domaines. Il y a l'éducation scolaire, la fréquentation d'une salle de sport et l'école coranique. Pour les filles, s'ajoute l'éducation sexuelle que certaines mères leur donnent.

L'école est considérée comme très importante car elle est source de mobilité sociale pour l'enfant. Toutefois, elle devient de plus en plus chère à cause des cours particuliers qui parfois sont nécessaires pour que l'enfant rattrape ses manques et qui, souvent, relèvent d'une "obligation informelle" chez les mêmes enseignants ou professeurs de l'enfant.

Les femmes rêvent que leurs enfants aient un avenir meilleur que le leur. Elles les voient médecins, professeurs ou agents de police<sup>250</sup>. Le sport joue également un rôle dans le développement de l'enfant mais – pour ceux qui réussissent bien – il est censé ouvrir des opportunités pour étudier à l'étranger, ce qui est considéré comme une garantie pour l'avenir.

**Je lui ai dit « Inshallah toi avec le sport qu'ils t'amènent en France » quand ils verront qu'elle a toujours du succès (mutras'ha). Ils ramènent beaucoup de gens, ils choisissent et ils les amènent à l'étranger Inshallah, mon seul espoir est que ma fille arrive à quelque chose de bien (ummnity el wahida binty tatlaa haja behia)**

Nour avait cet espoir pour sa fille Jasmine car elle était une petite championne dans le quartier très populaire d'Ettadham. Malheureusement, pour des raisons que je ne connais pas Jasmine a quitté le sport, après avoir quitté l'école. La dernière fois que je lui ai parlé au téléphone elle m'a dit qu'elle ne pouvait rien faire sans argent.

Quand je lui rends visite, Rania étale devant moi les diplômes de son enfant : celui de l'école coranique, du théâtre, du sport et ceux de l'école. Son objectif est que son fils ait un bon équilibre (*tawazin*) dans sa vie. D'après elle, il existe deux options : soit abandonner son enfant à lui-même soit l'engager dans des activités et des études de façon à limiter au maximum son temps libre pour qu'il ne traîne pas dans la rue. La rue représente le danger, c'est là où il y a davantage de mal que de bien. Elle lui permet de faire du vélo avec des copains mais en lui posant des limites. Elle n'est pas en mesure de payer pour les cours d'anglais, qu'elle souhaiterait lui offrir. Rihab aimerait vivre au centre-ville pour que son fils « s'engage », qu'il fréquente le conservatoire, qu'il aille au théâtre, qu'il soit « un enfant engagé dans la vie culturelle ».

Si beaucoup de femmes qui ont des garçons insistent sur l'importance de l'école coranique, les mères des filles se préoccupent de leur fournir une éducation à la sexualité. D'abord, pour beaucoup d'entre elles, il s'agit de construire avec leurs filles un rapport basé sur la confiance et la parole, différent de celui qu'elles avaient avec leurs mères.

**Je voudrais l'élever pas comme une fille, mais comme une amie, une sœur. Qu'elle parle avec sa mère, pas avec ses copines, ou qu'elle aille parler à l'extérieur. Pas comme j'ai**

---

<sup>250</sup> Chez ces femmes qui ont grandi pendant la dictature la police continue à représenter le pouvoir et la protection. Elles pensent que si elle/il devient agent de police, leur enfant pourra les défendre.

**été élevée moi. J'ai été éduquée à avoir de la réserve (rabbit nhashem). Je voudrais [au contraire] qu'elle parle avec sa mère, si elle a des secrets. Qu'elle demande à sa mère si quelque chose est nocif ou bénéfique. Dès le début j'ai parlé avec elle. Je ne la mets dans le lit et je lui dis « tait-toi » (Hajer)**

Fatina utilise le même verbe *hashem* (avoir de la réserve, avoir de la modestie) pour indiquer qu'elle n'osait parler avec sa mère même pas de ses règles. Elle voudrait ne pas reproduire ce rapport avec sa fille.

Cependant, dans leurs efforts pour les protéger, les femmes bien souvent ne réussissent qu'à leur instiller la peur des hommes. La sexualité reste une affaire liée au mariage. Connaitre son corps doit servir à se rendre compte d'une grossesse à temps, pour pouvoir avorter

**Je lui ai raconté en détail [sa naissance] pour qu'elle fasse ses calculs (hasib) – que Dieu la préserve – qu'elle fasse attention, si un jour tu fais la connaissance de quelqu'un, qu'elle ne croie jamais un homme, voilà ça, et ça c'est ce qui est arrivé à moi, je ne veux pas que ce qui s'est passé pour moi se passe pour toi (Jawida à sa fille de quatorze ans)**

On apprend aux filles à parler avec leur mère pour remédier une grossesse non désirée ; on ne leur apprend pas à utiliser la contraception et à assumer leur désir et leur sexualité. Zaineb apprend à sa fille à garder son corps intègre et dépourvu de toute tache, défaut, point. La perte de la virginité serait comme un doigt tordu ou une cicatrice sur la peau : une fois qu'elle est là, le défaut ne pourra plus disparaître<sup>251</sup>.

Il ne faut pas penser que chez les mères des garçons, ces préoccupations n'existent pas. L'expérience de la grossesse hors mariage les a marquées profondément elles aussi. Pour Elyssa, envoyer son fils à l'école coranique ne vise pas à « en faire un terroriste » mais à lui apprendre comment se comporter avec les gens les plus proches

**Car il est musulman, il doit devenir droit (mustaqym), correct (salah), il doit savoir la différence entre le haleb et le haram, entre sa mère et son amie, son père, sa grand-mère, il doit savoir avec qui dormir**

On retrouve la même opinion chez Rania. L'école coranique, à travers le récit et l'apprentissage par cœur du Coran, doit apprendre à son fils à « être un homme bon, un homme très, très, très bon ». Il y a là une comparaison implicite avec le géniteur de l'enfant qui, lui, ne s'était pas comporté comme tel, en la rejetant et en l'abandonnant à cause de sa grossesse.

### 6.2.1. Les valeurs

Les valeurs que les femmes veulent passer à leurs enfants ou sur lesquelles elles veulent bâtir leur rapport avec eux sont nombreuses.

La tendresse (*hanen*) et la confiance – c'est-à-dire le fait de parler avec son enfant – sont des éléments sur lesquels les femmes insistent, surtout dans leur rapport avec leur fille. Bien

---

<sup>251</sup> Voir Partie I, Ch. 4

souvent elles énoncent explicitement la volonté de développer ces valeurs par opposition au comportement de leurs propres mères. Comme on l'a déjà vu, la fille est comparée à une amie ou une sœur.

D'après Médina, les filles sont plus faciles à élever car on peut « planter » en elles la tendresse. Comme de la semence, le *hanen* croit dans la fille et elle reste proche de sa mère. Sa fille est pour elle comme une mère et une sœur

**Quand j'ai vu ma fille (bneya), quand j'ai accouché de ma petite fille (bannuta), j'ai dit « Dieu m'aime, il m'a donné un bébé, il m'a donné une fille, il ne m'a pas donné un garçon, il m'a donné une petite fille (bannuta) » [...] tu peux sentir qu'elle est ta sœur (hia thessha ukhtik), tu peux la sentir comme ta mère (thessha ummik), quand tu l'élève bien, tu la trouves, pas comme un garçon. C'est difficile à élever, un garçon, pas comme une fille. La fille quand tu l'élèves, tu l'habitues à des choses bonnes et tu les plantes en elle, et tu les retrouves en elle (takhzrahum fiha talqahum fiha). Tu l'élèves dans la tendresse (hanen), tu la [re]trouves tendre (hanina)**

La fille de Zaineb a grandi *khafifa* (légère) car elle n'a jamais eu les problèmes qu'ont d'habitude les enfants : les dents, la fièvre... Elle a marché toute seule. Elle n'a jamais été un souci pour sa mère, qui d'ailleurs a passé des années à travailler, pour elle et pour sa famille. De plus, Zaineb a essayé de garder une certaine distance par rapport à l'enfant de peur de devoir l'abandonner un jour à cause de sa situation matérielle. Maintenant Imen est devenue une adolescente ; sa mère la regarde avec émerveillement et n'y croit presque pas

**Elle tourne devant moi et parfois je sens et je me dis « moi je suis sa mère ? » [...]. Quand elle est devant moi, elle tourne devant moi et tourne (dur quuddamy w dur), tz, je la sens comme mon amie maintenant, je la sens comme ma sœur mais ma fille non. Parfois elle m'appelle maman, je rigole (ndhahak), « quand est-ce que je l'ai portée ? ». Parce que tout ce temps-là, je ne me suis pas occupée d'elle, je ne sentais pas ...elle déjà..., Rabby Subhan, je ne me sentais pas...je ne me sentais pas fatiguée à cause d'elle, je ne sentais pas qu'elle était malade, je ne sentais pas qu'elle avait de la fièvre, les dents, ou qu'elle ne marchait pas. Elle a marché et je ne me suis pas rendu compte d'elle (ma faqtish beha), elle a grandi et je ne me suis pas rendu compte. Je n'ai pas ce truc où la mère dit toujours « wallah mon enfant a eu beaucoup de fièvre ou je suis restée près de lui toute la journée », c'est pour tout ça que je sens qu'elle n'est pas à moi. Légère (khafifa) elle est venue légère, elle a grandi très légère (khafifa), je ne me suis pas fatiguée quand elle était petite, je ne sens pas que moi je me suis beaucoup occupée d'elle parce que la plupart du temps je n'étais pas avec elle, je travaillais, je travaillais, je travaillais, je travaillais, je travaillais [...]. Je sentais de l'affection mais j'évitais toujours de rester près d'elle, parce que même dans mon cerveau, jour après jour moi et elle on n'allait pas se rencontrer (netqāblu), parce que toujours dans mon cerveau, je n'aurais pas pu l'élever et je l'aurais donnée [...]. Maintenant non, elle a grandi. J'ai senti qu'elle a grandi, elle a grandi, et elle parle (wallet tatkallem), je ne la défends pas, c'est elle qui se défend toute seule. L'enfant discute et elle sait ça, et quand elle sent que je suis fâchée, elle vient près de moi pour me faire rire, elle parle avec moi, par exemple, elle**

**me fait rigoler (dhahakny) et je me suis rendu compte que moi j'ai une fille avec qui parler, avec qui s'entendre. Parfois on sort et on va moi et elle dans un café, comme une amie à moi, elle me dit « maman » « pas maman pour toi aujourd'hui, une amie » vraiment une amie, elle me dit « alors on va parler » et on parle**

« maman cool » est l'expression qu'utilise Nessrine pour décrire le rapport qu'elle voudrait avoir avec sa fille, qui a six mois. Elle dit qu'elle fera de son mieux pour s'occuper d'elle, « sans la faire chier ». Ce jour-là nous étions chez une amie commune. Nessrine a trempé son doigt dans un verre de vin et l'a mis dans la bouche de sa fille « voilà la dernière fois je lui ai fait le baptême du vin ! », m'a-t-elle dit.

D'autres femmes voudraient un enfant *mutrabby* (bien élevé), responsable<sup>252</sup> et respectueux. L'*ihtirām* est avoir des limites : ne jamais lever la voix contre sa mère, ne pas fumer devant elle, ne pas claquer la porte, ne pas parler avec force (*bil-qwy*). Pour éduquer son enfant (son fils aîné) Emel ne l'a jamais frappé, dès qu'il a été capable de comprendre, elle lui a parlé : «La violence n'apporte pas de résultat, il vaut mieux expliquer ». Son fils a dix-huit ans et il vit avec son père, et en fin de semaine, il vient rendre visite à sa mère et à sa petite demi-sœur. Par contre ce qu'Emel rêve pour sa fille est la liberté. Elle veut qu'elle ait une enfance, ce qu'Emel n'a pas eu puisqu'elle a commencé à travailler à neuf ans. Elle veut que sa fille puisse choisir et ne soit jamais obligée par les autres ou par les circonstances à faire ce qu'elle ne veut pas.

**J'étais petite on m'a imposé beaucoup de choses, par exemple, comme le travail ou comme beaucoup de choses que je ne voulais pas faire, je les ai faites, même quand j'étais grande [...] il y a des choses...je les ai faites de ma propre volonté (kify), il y a des choses que je les ai faites car j'étais obligée (maghsuba), je devais les faire [...]**

**J'imagine toujours ma fille, je me demande quel travail elle va faire, qu'elle étudie pour devenir...je ne veux pas l'obliger à rien, je voudrais qu'elle prenne [la décision] (nhabb hia tekhudh)... je n'ai pas vécu mon enfance (ma aayshtish, ma aayshtish sughry) je ne sais pas, je ne voudrais pas ... je voudrais qu'elle vive sa vie, qu'elle ne vive pas comme moi, à tout âge...chaque jour un jour, tout âge à son temps, je voudrais qu'elle choisisse sa vie (takhtar hayetha), je ne voudrais pas que quelque chose s'impose à elle (tatfradh aaliha), je ne veux pas qu'elle soit obligée de [faire] quelque chose (ma nhabbsh tatfradhha aala haja), je voudrais que dans sa vie elle prenne sa liberté (nhabb hayetha ... hurriatha)**

---

<sup>252</sup> Rania dit que son enfant – qui a douze ans – doit apprendre à être responsable (*yhamel aala ruhy*). Elle ne l'accompagne pas à l'école pour qu'il prenne ses responsabilités. Il doit manger tout seul, s'habiller tout seul. Il fait ses devoirs seul et puis elle les corrige. Même dans ça, il semble que Rania veut éduquer son enfant à être un homme différent de son géniteur.

### 6.3. Protection et culpabilité

Protéger les enfants des préjugés et des insultes est une préoccupation qui se manifeste immédiatement chez les femmes. Miriam y pensait déjà dans son lit d'accouchée avec ses bébés à ses cotés

**J'avais peur des gens, j'avais peur pour les enfants, de l'influence de la société sur eux, comment la société les regarde, les tunisiens je veux dire, j'avais peur pour les enfants surtout, plutôt que pour moi**

Une première stratégie est celle de les envoyer à l'école dans un autre quartier ou – quand on n'habite pas à Tunis – dans un autre village ou dans une petite ville. Certains quartiers, comme Bourj Louzir à Tunis, sont habités par beaucoup de femmes qui sont mères célibataires. Il y a des garderies dont les responsables ne posent pas de questions car ils accueillent beaucoup "d'enfants de l'histoire (*sghar el-hikaya*)" comme le dit Sabine. Lorsqu'il s'agit de fratries dont les enfants n'ont pas le même *laqab*, certaines mères préfèrent les envoyer dans des écoles différentes. Des problèmes peuvent se poser quand la garderie ou le jardin d'enfants sont payés par une association (par exemple SOS enfants). En effet, cette association n'était pas très discrète et ses représentants se présentaient à la garderie pour régler les frais de scolarité, ce qui signalait d'emblée que l'enfant était pris en charge par eux<sup>253</sup>. Widad raconte que dans cette situation, les maîtresses – sans le cibler ouvertement – se montraient négligentes envers son fils, jusqu'à ce qu'une fois il tombe de l'escalier.

Malgré toutes les précautions, il arrive que, malheureusement, l'enfant soit insulté, à l'école comme dans le quartier. Les enfants sont appelés *farkh/a* ou *kabbul/a*. Ils sont pointés du doigt car ils n'ont pas de père ou ils sont désignés sous le vocable "enfants de l'INPE". Quand sa fille de neuf ans lui a demandé pour quelle raison à l'école on l'avait appelée *farkha*, Médina a essayé de la convaincre que ce mot désigne les oiseaux, les petits des oiseaux du paradis (en effet, en arabe classique *farkh* est le poussin). Dans le discours de Médina, la réalité plus vulgaire et méchante est transformée pour sa fille en un conte très tendre et poétique.

**Ma fille m'a dit « qu'est-ce que ça veut dire, on m'a dit "tu es *farkha*" » « non – je lui dis – *farkha*, il t'a dit que tu es un oiseau (*usfura*), tu es un oiseau du paradis (*usfur jenna*), tu es encore un bébé » comme ça je lui ai répondu « parce que tu es encore petite » je lui ai dit « c'est *normal*, *farkha*, *normal*, *normal*, ça ne te gêne pas » . Je lui ai expliqué comme ça « quand il y a un bébé, on lui dit "*farkha*", "*farkha*" », c'est-à-dire – moi je lui ai dit – « tu es un oiseau (*usfura*), tu es un oiseau, tu es un ange (*mleka*) », tu me comprends ? Moi toujours de cette façon-là, petit-à-petit. J'ai une amie qui a parlé avec elle aussi, petit-à-petit, pour la calmer un peu**

Les femmes craignent que ces attaques perturbent leurs enfants et les rendent "complexés", c'est-à-dire qu'ils se considèrent comme différents des autres enfants.

---

<sup>253</sup> L'association SOS s'occupait d'enfants et de familles avec des problématiques différentes. Toutefois, dans ce cas, comme Widad vivait seule, sans mari, il était facile pour l'entourage de l'identifier comme mère célibataire.

Soraya avait déjà changé plusieurs fois de quartier pour éviter que son fils ne soit la cible d'insultes. Elle se demandait comment les gens pouvaient savoir qu'il était né hors mariage. Effectivement cette information ne peut être divulguée que dans les bureaux administratifs, soit à l'école soit au tribunal durant les procédures pour obtenir le *laqab*.

**Non, non je ne veux pas dire la vérité. J'habite dans un quartier populaire (hwma shaabbya) même avant quand il sortait, il jouait dans le quartier, ils l'appelaient farkh...d'où ils savaient cela...qu'ils l'appellent comme ça... ils ne savaient pas que j'étais en train de régler la question du nom...devant mes yeux...comment ils savent cette histoire? J'ai rien dit...et cette histoire est restée "entre moi et moi même (bina w bin nafsy)" et même quand j'ai déposé son extrait de naissance à l'école ou à n'importe quel endroit, je ne l'ai dit à personne...**

L'obligation de protéger l'enfant est ressentie d'autant plus profondément que ces mères éprouvent un fort sentiment de culpabilité. Elles se reprochent d'avoir donné naissance à leur enfant sans être mariées, et donc de l'avoir mis dès le départ dans une situation d'infériorité.

Les expressions et les contextes de cette culpabilité sont variés. Rania se sent coupable quand elle gronde son enfant, Marwa a attendu pour divorcer du père de l'enfant que celui-ci soit assez grand pour comprendre que sa mère l'aimait et ne l'avait pas abandonné.

Jihane se reproche de ne pas avoir donné à son enfant une famille, puisque ses proches à elle l'ont rejetée. L'enfant lui demande pour quelle raison il ne rend pas visite à ses grands-parents. Elle ne peut pas lui raconter la vérité et lui laisse croire qu'il est encore trop petit.

**C'est moi qui ai mis mon fils dans cette situation. Si mon fils était venu dans un mariage, il irait voir son grand-père, sa grand-mère, l'entourage de la famille, mais maintenant Saber ne connaît personne. Tu sais, Saber des fois me dit «maman, tu vas pas chez mamie la visiter seule, je viens avec toi, tu ne me laisses pas ici, je vais aller chez mamie, je vais aller chez mon grand-père» il les connaît par les photos... «C'est parce que je suis petit?» je lui dis «oui, quand tu seras grand on va y aller». Mais pourquoi? Pourquoi il faut que je cache toujours Saber?**

Hajer demande continuellement pardon à sa fille, qui a un an et demi

**Toujours je lui dis «Mama samahny (pardonne-moi)» Pourquoi tu lui demandes pardon? Car j'ai fait l'erreur (ghlut). Elle va voir les autres et elle va me demander «où est papa?». Qu'est-ce que je vais lui dire? Que je l'ai prise dans la rue? Il n'y a pas d'homme à la maison**

La faute (*ghalta*) retombe sur la mère – mais beaucoup de femmes considèrent aussi la responsabilité du géniteur. L'enfant n'a pas commis de péché (*dhanb*). Au fond, tous les efforts sont faits pour le préserver de la souffrance que la société pourrait lui infliger. Etant donné le malaise et la culpabilité liés à la naissance hors-mariage, la question la plus délicate est celle de la vérité : la raconter ou pas? Comment?

Très peu de femmes parlent à leur enfant des circonstances de leur naissance. Il y a un an Jawida a expliqué à sa fille, qui a quatorze ans, qu'elle était née hors mariage. Sa fille connaît son géniteur mais appelle "papa" le mari de sa mère, qui est aussi le père de ses deux frères. Jawida est convaincue que raconter la vérité est nécessaire pour que sa fille ne se retrouve pas plus tard dans la même situation et soit enceinte avant d'être mariée. Toutefois ce comportement est rare. Imen, la fille de Zaineb, a à peu près le même âge, mais Zaineb a décidé qu'elle lui parlerait qu'une fois qu'elle serait à l'université ; elle a peur de la perturber et que cela porte préjudice à ses études. Rania a dit à son fils, qui a douze ans, que son père est mort. Son enfant a été adopté quand il était bébé par le mari de Rania. Toutefois, elle hésite et se sent coupable d'avoir raconté ce mensonge.

Les femmes reconnaissent généralement qu'à un certain moment il sera nécessaire de parler à l'enfant des conditions de sa naissance, mais elles tergiversent et reportent ces révélations à plus tard.

**Moi vraiment je ne peux pas, je ne peux pas ou bien je vais essayer de chercher dans les livres, je vais consulter, demander l'aide d'un psychologue, de quelqu'un qui peut m'aider à vraiment lui [parler], parce que je ne veux pas que lui aussi devienne....parce qu'il faut trouver, vraiment il faut trouver le bon moment et la bonne manière pour ne pas...je ne sais pas...pour qu'il se sente pas coupable aussi dans l'histoire...mais je ne sais pas** (Rihab, dont l'enfant a deux ans)

**C'est pas pour maintenant parce que Amin, il est sensible et il peut avoir beaucoup de problèmes à l'école et tout tout ; quand il grandira je lui dirai, mais c'est pas maintenant parce que maintenant il est petit** (Widad en 2013)

**Je dois préparer mes réponses pour la convaincre, ce n'est pas parce qu'elle est petite, que je vais lui mentir, je dois préparer la réponse qui va la convaincre quand elle sera grande, tu comprends ? Qu'elle garde la tête haute (ra'sha marfoua)** (Zaineb)

Bien que son enfant soit petit, Rihana lui a raconté que ses parents n'étaient pas mariés quand il est né. Elle a fait cela pour empêcher le père de l'enfant de lui raconter "des histoires" et de calomnier sa mère. Elle a eu raison et elle a été prévoyante. En effet, dans beaucoup de situations, c'est ce qui arrive. Les hommes, qui ont été forcés de payer la *nafaqa* pendant des années, gardent de l'hostilité envers la mère des enfants et peuvent se venger, une fois que les enfants sont adolescents, en essayant de salir la réputation de leur mère.

Au début, Miriam n'avait pas encore révélé à ses jumeaux, bien qu'ils soient adolescents, les circonstances de leur naissance. Elle leur avait expliqué qu'il est possible que des femmes aient des enfants sans être mariées pour qu'ils considèrent la situation comme normale. Elle s'était présentée à eux comme divorcée. Toutefois, la vérité leur a été finalement révélée par leur père. L'homme, qui vit à l'étranger, avait été arrêté plusieurs fois à la douane de l'aéroport car Miriam avait porté plainte contre lui. Ainsi, il avait été obligé de payer toute la dette qu'il avait contractée envers elle pour la *nafaqa*. Toute la rancune qu'il avait accumulée contre Miriam, il l'a défoulée lorsqu'il a dit aux jumeaux qu'ils étaient nés hors mariage. Un des deux a eu plus de mal et a réagi contre sa mère. Toutefois en ce qui concerne le rapport



des enfants avec leur mère, les conséquences de cette révélation n'ont pas été catastrophiques. Widad, dont l'enfant a seize ans, s'est trouvée dans la même situation. Son enfant a appris récemment de son père qu'il était né hors mariage.

Il faut évidemment reconnaître que la "vérité" dite de cette façon perturbe les enfants. Cependant, ils connaissent leur mère et ont senti son amour depuis qu'ils étaient petits. Pour cette raison, ces révélations, faites dans un esprit de vengeance par les hommes, ne semblent pas avoir les effets destructeurs concernant le rapport de l'enfant avec sa mère qu'ils avaient souhaités.

#### **6.4. Relation avec le géniteur de l'enfant et sa famille**

Les relations avec le géniteur de l'enfant sont gérées de façon différente par chaque femme. Il y a des situations de rupture complète, où le géniteur de l'enfant disparaît de sa vie depuis sa naissance. Cependant, très souvent, un lien s'établit entre l'homme et l'enfant – sa fille ou son fils – et se poursuit au fil des ans. Il devient plus "visible" pendant la préadolescence et l'adolescence. Avec le mot "visible" j'essaie de décrire des relations complexes où l'homme continue à être émotivement non accessible pour l'enfant, à ne pas être une référence forte dans sa vie mais ses contacts – en personne ou par téléphone – s'intensifient. L'enfant le voit – comme dans le cas d'Imen, la fille de Zaineb – quand elle rend visite à sa grand-mère et à sa tante paternelle, même si l'homme ne lui adresse pas la parole. Dans d'autres situations, l'homme essaie d'entrer en contact téléphonique avec l'enfant qui le repousse car il ne le connaît pas. Le cas plus extrême est celui des hommes qui parlent avec leurs enfants adolescents pour calomnier les mères.

Au-delà des circonstances les plus extrêmes, les relations ambiguës avec le père font que les enfants s'interrogent sur les intentions et les sentiments réels qu'il éprouve envers eux. Comme avancé dans l'introduction de ce chapitre, l'échange d'argent, la fourniture de vêtements beaux, nouveaux et choisis avec soin transmettent à l'enfant le sentiment que le père est engagé dans sa vie. A l'opposé, lorsque le père ne donne pas d'argent (pour les vêtements, les études, le sport, ...) cela est vécu souvent comme la preuve de son désintérêt.

Bien que la plupart des femmes aient obtenu un jugement de *nafaqa*, qui leur donne le droit à une somme versée chaque mois par le géniteur, elles ne la reçoivent souvent pas. Face à ce problème, elles ne portent généralement pas plainte. Outre le manque d'assistance juridique, il y a des raisons plus personnelles. En effet, les femmes peuvent refuser de porter plainte car, par la plainte, l'enfant pourrait apprendre qu'il est né hors-mariage. De plus l'enfant lui-même ne souhaiterait pas que son père soit emprisonné pour la dette qu'il lui doit. Il faut aussi reconnaître que la dette que l'homme a envers l'enfant est elle aussi un lien que la mère peut utiliser de temps en temps pour garder le contact entre l'homme et l'enfant, en sollicitant de petites donations ou des cadeaux pour lui ou elle. Etant donné l'importance que les femmes attribuent à l'école, comme on l'a vue pour Elyssa et Hala, les pères sont davantage sollicités pour contribuer aux dépenses concernant la scolarité des enfants.

Les mères sont donc celles qui cherchent un certain équilibre pour maintenir des relations entre l'homme et l'enfant, sauf là où elles jugent que l'effort est inutile ou que la présence du géniteur dans la vie de l'enfant serait nuisible pour elle/lui.

Le rapport des femmes et des enfants avec leur géniteur varie avec l'âge. Les premières années sont souvent marquées par des ambiguïtés et des hésitations. Progressivement, la complexité se déplace du rapport entre la mère et le géniteur au rapport de l'enfant avec son père<sup>254</sup>.

Au tout début Emel aurait préféré ne même pas entamer les procédures pour l'attribution du *laqab* paternel car elle voulait couper les liens avec le père de sa fille. L'homme, avec qui elle avait cohabité pendant sept ans et qui, auparavant avait été ouvrier dans une usine de chaussures, cumulait désormais les condamnations pour vol. Dès leur séparation, avec une bande de copains, ils avaient commencé à braquer les gens qui venaient retirer l'argent aux distributeurs de billets. Emel craignait qu'il devienne un danger pour elle et pour sa fille, et – probablement – qu'il lui demande de l'argent ou d'être hébergé chez elle. Finalement, d'autres considérations avaient prévalu. Elle avait accepté d'être en contact avec lui pour la reconnaissance de paternité. Toutefois, son intention était claire

**Je ne veux pas que personne se mêle dans la relation entre moi et ma fille, je veux que personne gouverne/juge (yuhkum) sur moi ou sur elle ou l'oblige (yufrudh) à quelque chose ou m'oblige à quelque chose**

Le père de la fille de Nadia voulait la pousser à abandonner l'enfant à l'accouchement, car il aurait voulu un garçon<sup>255</sup>. Elle avait refusé et avait choisi d'emménager au foyer Mad.Ba. A ce moment, il avait voulu la ramener en taxi

**Dans le taxi, il ne l'a pas prise dans ses bras, mais il m'a dit « dévoile-la, dévoile-la que je voie son visage » Depuis qu'il a vu son visage, chaque jour il me téléphonait**

L'homme a continué à refuser de l'épouser car sa mère s'opposait à ce mariage. Toutefois, il avait pris l'habitude de visiter l'enfant chaque dimanche, et il appelait souvent Nadia pour demander de ses nouvelles.

Nadia souffre d'une insuffisance cardiaque et elle craint que l'homme prenne pour prétexte ses problèmes de santé pour lui enlever l'enfant, ce qu'il a menacé de faire. Bien qu'elle n'ait pas confiance en lui, elle cherche le mariage à tout prix pour se protéger du préjugé social contre les mères célibataires

**Je le vois chaque fin de semaine mais mon but ... je suis en train de l'embobiner (nrakkaz shwaya). Maintenant il est encore en train de voir la petite pour qu'il ait de l'affection pour elle. J'attends qu'il arrive à signer le contrat de mariage, même seulement pour un mois ...il signe le contrat et je rentre avec ma fille chez mes parents**

---

<sup>254</sup> Du moment que l'homme reconnaît l'enfant comme tel, je préfère utiliser ici le mot "père" plutôt que le mot "géniteur".

<sup>255</sup> La rencontre avec Nadia a eu lieu en 2008 à l'association Mad.Ba. Depuis, je n'ai plus eu de ses nouvelles.

D'autres femmes ont coupé tout rapport avec le géniteur de l'enfant, à cause du désintérêt de celui-ci ou car elles le considèrent comme dangereux ou inapte à prendre ses responsabilités. Le géniteur de l'enfant de Rihana est devenu un fondamentaliste. Elle a peur qu'il instille des idées radicales chez son enfant. Il lui a déjà demandé d'enlever l'enfant de l'école maternelle (la *raudha*) parce que là-bas ils « chantent et dansent ». Rihana s'est opposée car elle veut que son enfant ait une véritable éducation et ne grandisse pas comme "un âne"

**Maintenant il est devenu quelqu'un qui prie, tout n'est pas permis, tu comprends ? Il lui apprend...pas...la religion vraie, [mais celle] de la Syrie<sup>256</sup> et cette histoire [...]. Il lui fait rentrer un train [dans la tête] sur la Syrie, (ydakhallhu train aw Surya), et ça, et ça, et c'est tout. Tu connais la raudha ? Il dit que c'est *haram* [car] il y a le chant (ghne), et la danse (raqs) [...] il dit « n'apprends plus à la raudha ! », la danse, lui il ne sait pas que à la raudha il y a les études, les enseignants, qu'il y a le diplôme. Et toi qu'est-ce que tu fais ? Je l'envoie à l'école, je dois l'élever hashek (je ne devrais pas le dire) comme un âne ? Je l'envoie à la raudha et maintenant il va rentrer à l'école, pour qu'il soit prêt (hadher), tu me comprends ?**

Les visites mais surtout les contacts téléphoniques sont les moyens à travers lesquels les hommes gardent un rapport avec les enfants<sup>257</sup>. La durée et la continuité de ces contacts construisent le lien avec lui. Quand son fils était petit, Badia le ramenait chez son père chaque Aïd car son propre père (le grand-père de l'enfant) insistait qu'il était *harām* que l'enfant ne voit pas son propre père. Badia le faisait par respect pour son père, mais elle me confiait « je ne veux pas te mentir, je ne suis pas la femme qui ramène son fils chaque fin de semaine chez son père ». Comme les appels téléphoniques de la part du père et de la grand-mère paternelle de l'enfant devenaient de plus en plus rares, elle avait décidé d'interrompre tout contact. En outre, il refusait de prendre en charge les frais pour l'enfant.

Ce *pattern* est commun à beaucoup de femmes. Les enfants aussi se lassent de pères qui ne sont pas présents, ne les appellent pas au téléphone, ne tiennent pas leurs promesses, ne participent pas aux frais et ne leur font pas de cadeaux...ne comblent pas leurs besoins, ni matériels ni affectifs.

La fille de Jawida, qui a quatorze ans, appelle "papa" son père adoptif, Sami, le mari de sa mère et le père de ses frères.

**Elle a vu [son père], mais lui l'a perdue avec son comportement à lui ... même les vêtements, il lui a dit « je te ramène des vêtements neufs», il lui a ramené des vêtements de la friperie, elle les a jetés. Lui, même un simple appel au téléphone, pendant la période des examens, pour demander ce qu'elle a fait ou n'a pas fait, est-ce qu'elle a réussi, *mustahil*, impossible... N'oublie pas que Sami ne l'a pas laissée dans le**

---

<sup>256</sup> La situation politique à laquelle Rihana fait référence est la guerre en Syrie et l'action de Daesh.

<sup>257</sup> Dernièrement FB est devenu un moyen de contact. Hejer, qui a quitté l'Algérie, a posté sur FB des photos de sa fille au géniteur de celui-ci. Sur une photo, elle a marqué "Celle-ci est ta fille" avec son numéro de téléphone. Dans une autre photo, sa fille pleurait, et elle a écrit "elle pleure pour toi". L'effort de Hejer n'a pas eu de résultats car l'homme n'a pas répondu.

**besoin de demander à son père. Tu vois même, quand elle a besoin de quelque chose, elle ne le demande pas à moi, elle demande à Sami, il lui donne**

Les enfants ne sont pas insensibles ou indifférents à leurs pères. Toutefois, pendant la préadolescence ou l'adolescence ils commencent probablement à trouver qu'entretenir ce lien avec le père devient trop difficile, et peut-être ils ne savent pas trop comment faire. Ils ont passé leurs vies avec leur mère et ont été témoins de son amour et de ses difficultés. L'adolescence est le temps où ils n'ont plus la volonté de maintenir des relations qui n'ont pas de contenu.

**Même Aymen tu sais il n'aime pas beaucoup que je parle mal de [son père] ou que je dis n'importe quelle histoire. Même ma famille, il [ne] veut pas que ma famille parle mal de son papa, mais quand ils se voient les deux, il n'y a pas une relation qu'il peut prendre dans...même le papa tu penses qu'il fait des films [qu'il joue un rôle], il n'y a pas d'amour devant cet enfant et lui il peut sentir ça, lui il peut sentir ça ...une grande distance**

Feriel tient à ce que son fils reste en relation avec son père car elle est seule et s'il lui arrivait quelque chose, Aymen pourrait compter sur son père. Toutefois, Aymen – qui est presque adolescent – refuse depuis peu de parler au téléphone avec son père. Il ne ressent ni intérêt ni amour de sa part. En outre, Feriel est convaincue que l'homme recherche le contact avec elle plutôt qu'avec l'enfant. Elle est restée particulièrement choquée par une phrase qu'il a prononcée : « on ne peut pas tirer le nez du visage », pour indiquer qu'on ne pouvait pas le forcer à s'occuper de son fils. De ce moment, elle est restée plutôt dégoûtée. Elle a interdit catégoriquement à Aymen, s'il rencontre son père hors de l'école, de le ramener à la maison ou de lui indiquer où ils habitent.

Beaucoup de femmes constatent l'absence du sens des responsabilités des pères vis-à-vis de leur enfant. Zaineb, entre autres, se plaint de cette attitude, manifeste chez le père de sa fille Imen, aussi irresponsable envers celle-ci qu'envers les enfants qu'il a eus par la suite dans son mariage

**Il n'y a pas de relation sans responsabilité (la aalāqa bil-mas'wlya)... Jusqu'à maintenant avec les autres enfants, il n'en a pas...il n'y a pas de relation sans responsabilité, il n'est pas un bon père. Il n'y a pas d'affection ? Jamais...jamais, jamais. Sa sœur m'a dit « jusqu'à maintenant, il n'a aucun sens de responsabilité avec les autres enfants. Même sa mère, sa mère [a dit] « il n'a pas de sens de responsabilité » très irresponsable (mustahtar yeser)**

Autrefois, quand Imen était petite, Zaineb lui achetait des cadeaux, en lui disant qu'ils venaient de son père « pour qu'elle ne se sente pas seule ». Maintenant Imen est adolescente. Elle connaît ses frères et elle rend visite à la famille de son père. La relation avec son père demeure en attente : quand elle est chez eux, il la regarde, mais ne lui parle pas.

Feriel comme Zaineb font d'ailleurs la même réflexion sur les liens de sang ainsi que sur les ressemblances physiques avec le père. D'après elles, ni les uns ni les autres ne fondent la

relation. La paternité se fonde sur la proximité avec l'enfant et les gestes d'attention, de ce qu'en Tunisien on nomme "peur (*khwf*)", c'est-à-dire le fait de s'occuper de lui et redouter qu'il lui arrive quelque chose

**Non, [entre les deux] un lien on dira du sang et c'est tout, et c'est tout parce qu'il n'accorde aucune importance pour ce qui concerne (bi nisba) lui et Imen, un lien du sang et c'est tout. Elle lui ressemble physiquement (pour les traits) (tshabba l-hu malemha) elle lui ressemble, et comment elle parle et c'est tout (Zaineb)<sup>258</sup>**

**il n'y a pas de sentiment ...rahu la relation du sang, tu dis les liens du sang (je n'avais rien dit), les liens du sang, si tu ne vis pas avec la personne, c'est rien, c'est rien, c'est pas suffisant les liens du sang, avec quelqu'un qui vit au nord et l'autre vit au sud, c'est pas suffisant (Ferial)**

#### **6.4.1. Relations avec la famille du géniteur**

Il ne faut pas penser que si l'enfant n'a pas de relation avec le père (ou que la relation est difficile), il n'existe pas de relations avec la famille du père. Quand ils grandissent, les enfants vont souvent rendre visite et même passer des vacances dans leur famille paternelle. D'une certaine façon, qu'ils soient filles ou garçons, passé l'âge de la petite enfance où ils sont très liés à leur mère, les familles paternelles commencent à les chercher, presque à les revendiquer. Et leurs mères ressentent cela, mais ne l'apprécient pas toujours. Parfois, au contraire, la mère recherche le contact avec la famille paternelle pour s'assurer de leur "protection" à l'enfant. En d'autres termes, avoir derrière soi deux familles (la paternelle et la maternelle) vaut mieux que de n'en avoir qu'une seule (la maternelle), ou dans certains cas pas de tout

Imen la fille de Zeineb passe ses vacances chez sa grand-mère dans le Nord-Ouest ou avec sa tante paternelle à la mer. Quand elle est chez sa grand-mère, elle voit son père qui habite au-dessus avec sa femme et ses enfants, deux garçons de trois et quatre ans. Imen aime ses frères et elle est très appréciée de sa tante et de sa grand-mère paternelles. Les deux femmes aiment beaucoup l'adolescente et elles reprochent à leur fils et frère de ne pas s'occuper d'elle

**[Sa grand-mère] dit « un jour, il n'y aura que sa fille qui s'occupera de lui [son père] (ma tehezzu ken binthu hadheia) » « un jour quand elle deviendra grande, il n'aura plus que cette fille », parce qu'Imen a de la tendresse pour tout le monde, elle aime tout le monde, lui non, lui non mais elle sait... hey elle va là-bas, chez sa grand-mère, tout qu'est-ce qu'elle sait Imen ? Imen sait qu'il s'est marié avec une autre femme, qu'il a eu deux enfants et qu'il ne veut pas parler avec elle, et c'est tout**

La grand-mère et la tante veulent préserver leur rapport avec Imen ainsi que le rapport de l'adolescente avec son père. Outre des raisons affectives, elles pensent à l'avenir où Imen pourra prendre soin de son père âgé. Bien que la mère de l'homme fût opposée au mariage de son fils avec Zaineb à l'époque de la naissance d'Imen, c'est elle maintenant qui a décidé que

---

<sup>258</sup> Zaineb remarque qu'Imen ressemble à son père pour les traits physiques mais dans le caractère et le comportement elle ressemble au frère de Zaineb, qu'elle appelle "papa" et avec lequel elle a vécu presque toute sa vie. Zaineb apprécie le caractère fort de sa fille. Toutefois son frère a été souvent violent avec Zaineb.

cette enfant devait être pleinement intégrée à la famille, songeant probablement que plus tard, Imen et peut être même Zeineb, pourront aider leur fils quand viendront les ennuis de santé dus à l'âge.

La stratégie de Ferial est différente. Le père de son fils est marié mais séparé de sa femme dont il a trois enfants. Ferial – peut-être de façon un peu naïve – veut que son fils Aymen soit en relation avec ses frères qui réussissent très bien à l'école et qui donc seraient un bon modèle à suivre pour lui. En particulier, le premier qui est étudiant en médecine.

**Je demande toujours à Aymen de lire, de réussir parce que toute sa famille est comme ça, la famille du côté de son papa tous sont comme ça, et donc il faut qu'il travaille lui aussi**

Comme son père avait dit à Aymen que son (demi-)frère aîné Mounir voulait le rencontrer, Aymen l'avait appelé au téléphone une première fois

**Aymen l'a appelé, il a répondu et il a été surpris, surpris, surpris « hallo bonjour » « bonjour » il dit « c'est qui ? » Aymen il dit « c'est Aymen » il lui dit « c'est qui Aymen ? » il lui dit « c'est ton frère » « mon frère, Aymen ?! mon frère ! » tu sais comme un fou, il lui dit Aymen « je suis... » il lui dit « où es-tu ? » et Aymen lui dit « je suis à Nabeul, on était – pourtant qu'on était à Tunis l'année passée – il lui dit « je suis à Nabeul » « à Nabeul Aymen ? ça va, la bas ? » et tout d'un coup il n'a plus appelé même une fois**

Aymen a appelé Mounir une autre fois, mais c'est la mère qui a décroché. Aymen s'est présenté comme un ami de Mounir et pas son frère mais elle lui a répondu que Mounir n'était pas à la maison. Depuis – il y a un an – les communications entre les deux se sont interrompues.

Le père d'Aymen vit seul depuis longtemps. Il ne participe à l'entretien d'aucun de ses enfants qu'ils soient nés de son mariage ou qu'il s'agisse d'Aymen. Ferial reconnaît que c'est sa femme qui a bien élevé les trois enfants (elle dit « chapeau pour leur maman »). Toutefois, elle craint qu'elle s'oppose à une relation de ses enfants avec Aymen parce qu'elle imagine que Ferial fréquente encore son mari.

## **6.5. Nour**

Nour a toujours vécu seule avec sa fille Jasmine, qui est maintenant adolescente. Dans mes interviews en 2013 elle m'avait dit qu'elle ne s'était jamais mariée. En 2015 elle me dit que son mariage avec le père de Jasmine – fait après la naissance de l'enfant – a duré deux ans et qu'ils se sont séparés. Quoi qu'il en soit, l'homme n'a pas partagé la vie de Jasmine, même si les contacts ont été fréquents entre les deux, jusqu'à ce qu'il se remarie avec une autre et ait deux autres enfants. Quand Jasmine est née, il était à l'hôpital. C'est lui qui a choisi son prénom, qui est proche, pour sa signification, de celui de sa sœur jumelle.

Nour avait obtenu un jugement lui attribuant la *nafaqa* qu'elle n'a jamais exigée. Elle s'est contentée des petites sommes versées de temps en temps par le père de Jasmine. Depuis qu'il a deux autres enfants, il a interrompu tout versement d'argent, ce qui met Nour dans une situation difficile car toutes les dépenses pour les études, le sport et les vêtements de Jasmine sont à sa charge (quand je quitte la Tunisie en 2017 Jasmine a abandonné l'école et aussi le sport, qui semblait la passionner beaucoup et où elle réussissait bien). Nour n'a jamais voulu porter plainte contre le père de Jasmine pour obtenir le paiement des arriérées de la *nafaqa*. Elle veut empêcher que, dans le cadre de la plainte, Jasmine ne découvre qu'elle est née hors mariage. De plus, elle garde son ancienne et constante reconnaissance pour Hafiz : le rencontrer et aller vivre avec lui quand ils étaient très jeunes l'a « tirée du désert » et l'a sauvée. Elle me répète que sans lui elle se serait retrouvée au cimetière. Hafiz est peintre et – d'après Nour – il gagne bien sa vie. Toutefois, elle pense que depuis qu'il a deux jeunes enfants, il ne pourvoit plus pour sa fille Jasmine. Elle qualifie ce comportement de *harām*.

***haram, il faut lui donner [l'argent] qu'est-ce qu'il est haram ? ça c'est sa fille haram ... [il faut] lui donner (yaateha) devant Dieu, lui donner de l'argent, et la maintenir, normalement [...] c'est haram, [je lui ai dit] « ne fait pas la différence, ceux-là sont tes enfants, et celle-ci est ta fille, ta fille aînée et la première, elle est ta fille aînée ! »***

Jasmine pour sa part est déçue. Son père lui promet de lui rendre visite mais à la fin il ne vient jamais. D'après Nour elle aime beaucoup son père mais elle aimerait qu'il dépense de l'argent pour elle

**Je lui ai dit « va chez ton père », elle a dit « j'ai mon entraînement et je vais à l'école, j'ai besoin qu'il dépense pour moi, et il me donne l'argent pour que je m'habille, pour que mon père m'habille (besh ylabbesny baba) j'ai des droits vis-à-vis de mon père (aandy al-haqq fih) », c'est-à-dire que son père doit lui donner, dépenser pour elle, pour acheter les livres, mais c'est moi rany, tout sur moi. Pour moi les livres, moi les vêtements, tout. Devant ses camarades (quddem inded'ha), elle veut s'habiller maintenant, la fille, maintenant elle veut manger, elle veut s'habiller, elle veut tout ...**

En passant, Nour me révèle que le désaccord avec Hafiz touche à quelque chose de plus profond. Hafiz préférerait que Jasmine vive avec lui et sa femme actuelle alors que Nour refuse cela et insiste sur le fait que c'est elle qui a la *hadhāna* de sa fille. C'est elle qui l'a élevée

**Elle aime son père plus que moi, ma fille aime son père, [...] moi je n'aime pas la lui donner parce que la *hadhana* c'est à moi, moi je l'ai faite grandir (kabbart). Lui il voudrait que sa fille habite chez lui, il voudrait sa fille... mais moi je ne la lui donne pas, je ne lui donne pas ma fille, ma fille je l'ai envoyée à l'école (nqarry fiha), et tout, je me suis fatiguée pour elle (ana nataab aalyha)**

Pour décrire la complexité de la situation et dans quelle mesure les rapports entre Nour, Jasmine et Hafiz demeurent entrelacés, il suffira de rapporter cet épisode. Lorsque la femme de Hafiz avait accouché, Jasmine qui se trouvait chez eux, avait appelé sa mère de l'hôpital. Nour était arrivée avec un taxi, payé par Hafiz ; et avait passé les premiers jours après

l'accouchement avec l'épouse. Elle revendique sa position de "première épouse" (*marthi l-wula*), qui a divorcé.

**Je suis allée le matin et je suis rentrée le lendemain, j'ai dormi là-bas, j'ai passé l'après-midi et elle avait sa mère là-bas, je lui ai préparé le bouillon, je lui ai fait les enfants enroulés dans les draps (aamalt l-ha l-wled ghammathu l-ha), je lui ai fait le nombril (aamalt l-ha surrutha).** Pourquoi ça ? **Miselj, je restitue le bien.** Ca, c'est *normal* en Tunisie ? **Dieu seul le sait, elle est la femme de mon mari** (elle rit)

Je ne cache pas à Nour que je suis très amusée par son comportement. Elle me dit qu'à l'association Mad.Ba aussi on lui a fait des compliments, en lui disant qu'elle est particulièrement gentille et généreuse.

Elle me dit qu'elle l'a fait pour Jasmine, car elles sont comme des sœurs.

**[Je l'ai fait] pour ma fille, pas pour lui, moi et elle on est des sœurs (ana w hia khuat), et aussi [parce que] les enfants n'ont aucun péché (asghar ma aandhumsh hatt dhanb)**

Nour me raconte que l'histoire entre Hafiz et sa femme est similaire à celle qu'elle avait vécue avec lui. Ils ont cohabité pendant trois ans sans mariage mais à un certain moment elle a eu un accident. Avec l'argent de l'assurance, ils se sont payé le mariage, notamment la fête de mariage.

Avec un peu d'amertume, Nour reconnaît que Hafiz a fait le mariage avec l'autre mais pas avec elle (elle insiste qu'ils ont seulement signé le *šdeq*, le contrat de mariage)

**Il l'a fait à elle, le mariage avec cette femme, elle l'a épousée comme il faut parce qu'elle était *sbya*, pour cela il l'a épousée**

Nour a toujours glissé sur les circonstances dans lesquelles elle se trouvait quand elle avait rencontré Hafiz. Elle m'avait fait comprendre qu'elles étaient très difficiles, qu'elle se serait trouvée au cimetière sans lui, qu'elle était à la rue, perdue, qu'il l'avait sauvée. Elle avait aussi fait allusion aux problèmes rencontrés dans le travail comme "bonne couchante" dans les familles, notamment à cause du harcèlement sexuel. Toutefois, Nour n'a jamais voulu revenir sur son passé et me raconter plus précisément cette période. Je ne sais pas si elle avait été violée ou si elle avait été obligée à se prostituer. Ce qu'elle m'a dit – à nouveau en passant – c'est que l'épouse de Hafiz était *šbya* quand il l'a connue, c'est-à-dire une jeune fille vierge. J'en déduis que Nour ne l'était pas quand ils s'étaient rencontrés. Elle attribue à cela la raison pour laquelle Hafiz ne l'a pas épousée, et elle semble justifier cet état des choses.

Jasmine est liée aussi à la famille de son père. La sœur jumelle de celui-ci l'invite dans leur ville, au centre-ouest de la Tunisie. Jasmine préférerait y aller avec son père. Elle a souvent passé ses vacances dans cette ville mais depuis la naissance des autres enfants de son père, ses visites sont devenues plus rares. Elle refuse désormais de se rendre chez ses oncles paternels (les frères de son père) qui, eux, habitent à Tunis car elle ne veut pas passer pour quelqu'un qui demande ou a besoin d'argent (*tāmmaaa*).



Apparemment, Nour n'est pas opposée à ce que sa fille rende visite à des membres de sa famille paternelle. Toutefois, surtout pour les déplacements vers la ville du centre-ouest, elle voudrait l'accompagner

**Inshallah elle va aller les voir, maintenant eux ils m'ont demandé, s'ils m'appellent, je vais avec elle, je ne la laisse pas aller seule, je vais avec ma fille, je ne laisse pas ma fille seule, tzu, eux ils voudraient leur fille (binthum) et c'est tout**

Jasmine n'est plus une petite enfant ; elle est maintenant une adolescente. Nour, qui est sa mère et qui l'a faite grandir seule, se révolte contre l'idée que sa fille soit absorbée dans le groupe (agnatique) paternel, qu'elle devienne "leur fille" (*binthum*).

## C. Honneur et statut

Ce chapitre aborde la question de l'honneur car elle a longtemps été considérée comme "un problème typiquement méditerranéen" (Herzfeld 1985 : 778) et qui, au fil des dernières décennies, semble s'être transformée en problème "typiquement musulman". En particulier, en anthropologie où la littérature sur les *honor-killing* a connu un grand essor.

En anglais, honneur est "la qualité de connaître ce qui est moralement bon". Il signifie aussi "bonne réputation". En français, ce mot indique la "dignité morale". En Arabe tunisien – comme on le verra – le terme *sharf* indique autre chose, et l'utilisation de la traduction "honneur" ne semble pas tout-à-fait adéquate.

Le thème de l'honneur a pris de l'importance dans les années 60 et 70 chez un groupe d'anthropologues anglo-saxons qui avaient vécu la période politiquement tourmentée précédant l'entrée de l'Angleterre dans la deuxième guerre mondiale puis l'horreur de cette guerre : J. Davis (1938-2017), J.G. Peristiany (1911-1987), J.A. Pitt-Rivers (1919-2001). Pour ces anthropologues le thème de l'honneur a été un pilier de leurs recherches. Cependant ils l'ont exploré ailleurs que dans leur propre pays, en transférant leurs angoisses et traumatismes dans d'autres zones géographiques jusqu'à ce que l'expression "Honor & Shame" soit devenu un concept qui risque d'être une cage car trop limitatif<sup>259</sup>.

Je souhaite – pour commencer – faire deux remarques. Pour cela, je me rallie à l'affirmation selon laquelle la définition de l'honneur doit être une "question empirique" (Wikan 1984 : 645) et qu'il vaut mieux chercher "les aspects pratiques de l'honneur (*practicalities of honor*)" (Davis 1969 : 69) ou faire la "comptabilité de l'honneur" (Bonte 2008 : 345), c'est-à-dire qu'il faut regarder aux pratiques pour comprendre de quoi il s'agit.

La première remarque concerne le comportement des hommes dont les filles ont un enfant hors mariage. Grâce à mon observation auprès du bureau de l'AAINPE j'ai vu de nombreux hommes venir chercher les couches et le lait pour les enfants de leurs filles célibataires, qui évidemment habitaient en famille ou dont l'enfant était élevé par les grands-parents. Leur attitude n'avait pas été d'isoler, chasser de la maison ou – pire – blesser physiquement ces femmes.

Je me demande aussi combien de pères – à Tunis, aujourd'hui – mettraient leur fille enceinte à la porte, et l'empêcheraient ainsi de terminer ses études et d'obtenir un diplôme au lycée ou à l'université. J'imagine qu'ils ne seraient pas nombreux. Par cela, je veux indiquer que l'accomplissement des études est devenu un facteur important de distinction sociale, par rapport auquel une grossesse hors mariage pourrait bien passer au second plan.

En deuxième lieu, je voudrais commencer par remettre en question cette image de l'homme gardien de l'honneur familial, tel le chef de tribu, hiératique et ayant une autorité indiscutable sur les membres de sa famille, et pour cela imposant sa loi aux femmes ayant souillé son

---

<sup>259</sup> Ce qui ne signifie pas que leurs recherches n'ont pas eu une portée euristique.

honneur (Kressel 1981). Ces images ont été discutées pour ce qui concerne la Méditerranée du Nord, c'est-à-dire l'Europe du Sud. Par exemple, John Davis a montré qu'en Toscane, au début du XX siècle, à cause des relations de pouvoir et d'argent, certains maris préféraient ignorer les relations sexuelles de leurs femmes (y compris les viols) avec le propriétaire de la grande propriété agricole où ils travaillaient (Davis 1973). Au contraire, dans le monde musulman, la norme de l'honneur – y compris celle comportant des homicides – serait appliquée comme une règle mathématique, indépendamment des enjeux économiques et sociaux ainsi que du contexte. A ce genre de stéréotypes, il n'y a que les paroles de Zaineb qui peuvent répondre :

**Au Rif, [les pères] permettent aux filles (el binet) de travailler ici [à Tunis] dans les maisons, ils ne demandent pas qui est à la maison, el binet elles sont beaucoup exposées au harcèlement (tataarradh ieser l-taharish), on les touche beaucoup (ieser el massen). La plupart des papas quand la fille se plaint, ils lui disent « tais-toi, ne ramène pas le scandale» (qulluhum uskut besh ma yfdhahhesh), le propriétaire de la maison lui donne l'argent (au papa) pour qu'il se taise parce qu'il est pauvre (fqir)**

Par cette citation, je voudrais tout de suite éliminer une certaine aura de sacralité ou de rigueur absolue qui a été prêtée à ce que l'on appelle l'"honneur" des hommes. Dans les faits, il est sujet à négociations, aménagements et il est interprété en fonction du contexte.

## 7. La terminologie de l'honneur

Au tout début de ce paragraphe, on pourrait partager l'avis de Unni Wikan que 'la honte' est un concept "proche de l'expérience" des personnes concernées alors que l'honneur est souvent une construction de l'analyse<sup>260</sup> (Wikan 1984). Cela correspond à mon expérience de terrain puisque dans le langage courant et les conversations ordinaires l'usage de termes tels qu'*aayb* ou *tahashem* est certainement de loin plus fréquent que celui du mot *sharf* (Arena 2016).

Dans ce cadre, il vaut mieux suivre l'invitation de Herzfeld à analyser tout d'abord "chaque système terminologique comme un ensemble indépendant dans son contexte local" (Herzfeld 1980)<sup>261</sup>. Il faut donc reconstruire la signification des mots pour les femmes qui les profèrent.

### 7.1. Les mots de l'honneur

Le mot *aayb* est utilisé comme un nom ou comme complément du nom. Il indique des choses. *aayb* est l'*aamla* (litt. l'action) ou l'*hikaya* (litt. l'histoire) dont il est question, c'est-à-dire le fait d'avoir eu un enfant hors mariage. *aayb* est porter certains vêtements qui sont trop courts ou laissent deviner les formes. De la même façon est nommé le métier de la coiffeuse qui est censée "fumer", indicateur d'une certaine disponibilité sexuelle. *aayb ce* sont les mots (*klem*) par lesquelles on insulte la femme ou l'enfant, et qu'on ne veut pas répéter. *fil aayb* (dans la honte) décrit la circonstance de la famille qui ne veut pas recevoir chez elle la mère avec l'enfant.

#### **L'*aayb* est toujours sur la femme, pas sur l'homme** (Anika)

Dans les entretiens le mot *aayb* est lié à la sphère sexuelle et à la maternité hors-mariage. Toutefois dans le langage courant, il peut être utilisé pour toute action qu'on ne considère pas appropriée, morale ou polie<sup>262</sup>. Un mot encore plus fort est *aaār*, que j'ai entendu utiliser seulement une fois par Firdaws. En effet, elle racontait qu'un de ses frères avait utilisé ce terme contre elle, en lui niant la qualité d'être humain (*ma hish aabd*) à cause du fait qu'elle avait "fait la honte" (*aamlat al-aaār*).

Pour exprimer une action, un état, un devenir, on utilise le verbe *hashem* ou *tahashem*. *Hashma* (le nom) n'est pas exactement la honte, mais plutôt la modestie, la décence ou la pudeur. Le verbe peut être utilisé dans de nombreux contextes. Par exemple, la personne qui copie un devoir en classe devrait *tahashem*, avoir un sentiment que son comportement – face

---

<sup>260</sup> 'Shame' is a better guide to the natives' point of view in that it is "experience-near" whereas honour is often a construct of the analysis (Wikan 1984 : 635).

<sup>261</sup> "examine each terminological system as an independent whole in its local setting" (Herzfeld 1980 : 339). En dépit de la grande quantité de littérature sur "honor and shame" produite des années 60 à nos jours, les textes de Wikan de 1984 et Herzfeld de 1980 demeurent à mon avis essentiels et, d'une certaine manière, fondateurs.

<sup>262</sup> Un jour un jeune homme voulait rentrer dans un taxi à ma place, avec pour prétexte l'allusion – créée au conducteur – qu'il préférerait transporter une étrangère (c'est-à-dire, non musulmane) à lui. Je lui ai répondu que j'étais une *mra kabira* (une femme âgée) et donc « *aayb alik* (honte à toi) » de se comporter ainsi. Il s'est tu et j'ai pris mon taxi tranquillement.

à l'autorité de l'enseignant – a été inapproprié et donc il faudrait en ressentir de la honte et, en quelque sorte, se rebaisser.

Souvent, il est utilisé par les femmes pour exprimer ce qu'elles ressentent. Sabine dit qu'elle n'avait pas de raison d'avoir honte devant la police, quand elle s'est présentée pour demander les tests ADN (*ma aandy aalesh nhashem*). Fatina raconte qu'elle n'avait pas révélé à sa mère qu'elle avait eu ses premières règles, car elle aurait eu honte de discuter de ce genre de question avec elle. Et en effet, les femmes pour se démarquer de leurs mères en ce qui concerne l'éducation donnée à leurs propres filles, remarquent souvent qu'elles veulent se comporter comme des amies pour que leurs filles n'aient pas honte (*ma yeshmush*) d'aborder avec elles des questions sexuelles. Pourtant Rihana reconnaît qu'avec ses copines elle avait honte (*nhashem*) de parler de contraception et de l'utilisation du préservatif.

S'il est vrai qu'être *hāshma* (pudique ou décente) concerne le comportement de la femme en tant que tel, pas forcément dans l'espace public et sous le regard des autres (Wikan 1984), il est aussi remarquable que cette notion implique la relation de la femme avec une autorité, domestique ou institutionnelle. Dans ce sens, il est intéressant de noter l'expression de Zohra qui ressentait de la honte (*hāshma biha*) devant sa fille car à l'époque la petite n'avait pas encore le *laqab* paternel.

L'origine géographique de la femme peut compter dans les choix lexicaux. Rania, qui vient du Sud du pays utilise presque seulement le terme *fdhyha* (plu. *fdhāi'h*), scandale. *fdhyha* est ce que la réaction de sa mère a déclenché dans le voisinage lorsqu'elle a révélé la grossesse de sa fille. Par le même terme, elle décrit la perception que la famille de son fiancé de l'époque avait eue de la situation. Ayant révélé que Rania était enceinte, sa mère avait aussi empêché sa fille de voyager à Tunis en cachette pour avorter. Alors qu'en cas d'avortement, les fiançailles auraient été maintenues, aboutissant au mariage, la *fdhyha* avait finalement séparé les deux familles et le couple

### **Ils ont dit « ce scandale (fdhyha) sort de chez eux, pas de chez nous », ils ont refusé**

Le terme *sharf* est ce qui est traduit en français par honneur. Comme on le verra par la suite, cette traduction est inappropriée. Pour l'instant, je voudrais m'arrêter sur un élément de l'enquête de terrain. En 2013 je posais des questions – à l'époque avec l'aide d'une traductrice – qui visaient directement à reconstruire la signification ou la représentation du *sharf*. Je prononçais ce mot et j'attendais de mes interlocutrices qu'elles me l'expliquent. A ce moment, *sharf* était effectivement objet de discussion. La situation a été radicalement différente pendant mes études de terrain en 2014-2017. Puisque à ce moment, les entretiens portaient sur l'expérience des femmes, elles décrivaient leur vulnérabilité, la violence ou la mise en marge, mais le mot *sharf* était rarement évoqué, alors que *aayb*, *hashem*, *fdhyha* ressortaient beaucoup au cours de la conversation. Des comportements ou des expressions peuvent être encadrés dans le *sharf* par l'analyse anthropologique, mais – comme avancé par Unni Wikan – cela est fait *a posteriori*. Un frère qui insulte sa sœur utilisera des images qui font allusion à ce concept sans le mentionner explicitement : on ne dira pas « tu as violé mon *sharf* » mais plutôt « tu as fait descendre ma tête jusqu'au sol ». La violation du *sharf* en tant que tel n'est pas un

sceau qu'on impose à la maternité hors mariage à un moment précis, comme s'il s'agissait d'une excommunication officielle. Pour cette raison il est difficile de saisir ce concept, et les opinions des anthropologues à ce propos sont variées.

Quand je lui demande ce que c'est le *sharf*, Sabine me répond ainsi

**Quoi le *sharf*? C'est-à-dire pour être *shrif*, il faut que tu te maries, mais si tu commets cette faute comme moi, tu es cataloguée comme pas du tout bien (*maksh behya*), tu es cataloguée pourrie (*tsammy khamja*), toi et autour de toi (*bikum alikum*)**

Louna m'explique que les mentalités dans sa ville (sur la côte au sud du pays) sont plus ouvertes qu'au Rif, où d'après elle « on l'aurait tuée » à cause de sa maternité hors mariage. Elle met cela sur le compte du *sharf*, qui est quelque chose qu'elle rattache à la tradition (*taqalyd*) et aux coutumes (*aaadet*)

**Ils font comme ça, comment je vais dire ça, parce que c'est un problème de ... comment je peux expliquer... *sharf*, *taqalyd*, *aaadet*, la femme doit être vierge (*sbya*) elle doit se marier vierge**

D'après cette représentation verbalisée par Sabine et Louna, le *sharf* dépend donc de la virginité de la femme, qui doit perdurer jusqu'au mariage. De plus, des expressions comme « le *sharf* est souillé (*tmassah*) » et « (avec la naissance de l'enfant) le *sharf* est parti loin de moi » indiquent qu'il s'agit d'une attribution que les femmes ressentent comme la leur.

Wassila qui a désiré son enfant et l'a voulu avec l'homme qu'elle aime, envisage quand-même le mariage pour réacquérir le *sharf*

**Je vais signer le contrat de mariage parce que mon fils ne dise pas « ma mère n'a pas de *sharf* ». Je ne veux pas blesser mon enfant, car les gens disent « ta mère n'a pas de *sharf* ».**

## 7.2. Les autres mots et expressions

A côté des mots qui sont "traditionnellement", dans la littérature du secteur, considérés comme appartenant au domaine de signification de l'honneur, le terrain montre l'existence d'autres mots et d'expressions qui sont autant significatifs, voire même plus.

En effet, l'expression la plus utilisée contre les mères célibataires est « *ma tašlahsh* (ou *ma tošlahsh*) » qui signifie « tu n'as pas tenu la route, tu n'es pas correcte, tu as dévié ». Presque toutes les femmes l'ont entendue dirigée contre elles. La racine du verbe *š.l.h.* indique le fait d'être bon, approprié, correct.

L'idée d'avoir manqué à une régularité sociale est aussi exprimée par le mot *ghalta* (faute, erreur) et le verbe *ghlut* (j'ai fait la faute) qui sont employés couramment pour décrire le fait d'avoir eu un enfant hors mariage.

**je suis ici, dans une mentalité, dans un pays arabe, il faut que je dis 1000 fois « ghlut »**  
(Jihane)

**celle-ci est appelé une *faute* (fr.), *rahu*, elle est appelé *ghalta*, une *faute*, par rapport à nous, c'est-à-dire comme on est ... en tant que peuple et société musulmans (*mujtamaa islemy*) *faute*, *faute* (fr.) grave** (Médina)

Lorsqu'elle est tombée enceinte, Rania a senti que cette "faute" aurait pu entraîner la fin d'une manière de « vivre normal », concernant sa vie professionnelle et matrimoniale. La perte de perspectives d'avenir a été un « choc », d'autant plus rude que le géniteur de son enfant était son fiancé et pas « un homme de la rue ».

Les mots qui frappent les femmes – comme on l'a vu précédemment<sup>263</sup> – appartiennent au domaine de signification de la marginalité et de la rupture par rapport à ce qui est régulier et correct.

*hamla* est non régulière car elle n'a pas de famille ; la racine *f.s.d.* du mot *fesda* renvoie au gâchis, à ce qui est perdu (comme *khamja*, pourrie). La mère célibataire est considérée comme une *bint sharaa* (une fille de la rue) en opposition à *bint familia* (une fille de bonne famille). Elle est *khaiba* (mauvaise).

Ainsi, du fait de cette déviation, les gens rient d'elle (*shammtu*) et la méprisent (*haqra*).

Rania a été rejetée par la famille de son fiancé car sa famille à elle s'est montrée incapable de la protéger étant donné que sa mère a rendu publique sa grossesse.

**« si sa mère ne l'a pas protégée (*ma staretsh aaliha*) comment on peut le faire nous ? »**

A l'opposé, la femme qui a une valeur positive est celle qui est propre (*nadhifa*), dont la famille est propre (*aaāy'la nadhifa*) et respectable, du fait qu'on se traite avec respect (*aaāy'la bi-l-qaddarna*). La femme doit vivre dans des bonnes conditions (*dhurwf behya*) en ce qui concerne le travail, la maison et l'éducation de l'enfant.

### **7.3. *Harām* et *halāl***

L'opposition binaire est entre les comportements *harām* et *halāl*. Pour ce qui est de mon expérience de recherche, ces termes étaient rarement utilisés pour décrire la maternité hors-mariage avant la Révolution (pendant mon terrain en 2007-2008). Lorsque je suis retournée en Tunisie en 2013 leur mention était devenue très courante<sup>264</sup>. De façon moins importante, ils étaient toujours présents dans les conversations en 2014-2017.

---

<sup>263</sup> Partie II, Ch. 1.2.

<sup>264</sup> On doit rappeler qu'en 2012 et 2013 les salafistes avec leurs messages avaient saturé la vie quotidienne à Tunis. Pour donner un exemple, des hautparleurs avaient été placés dans la station de Passage, en plein centre-ville, l'arrêt du métro le plus fréquenté de Tunis. Chaque vendredi le prêche de la mosquée était transmis en plein air. Des situations analogues se trouvaient dans de grandes stations de bus.

Si *sharf* est perçu comme un aspect lié à la tradition (*taqalyd*), les notions de *ḥarām* et *ḥalāl* ont sûrement une dimension religieuse, et représentent ce qui considéré comme interdit ou illicite ou, au contraire, comme licite en Islam. La particularité est que l'usage de ces concepts peut s'étendre jusqu'à recouvrir des actions auxquelles normalement ils ne sont pas appliqués. Un exemple vient de Nour qui qualifie *ḥarām* le fait que le père de sa fille ne lui paie aucune forme de pension alimentaire.

L'opinion générale chez la plupart des femmes est que avoir un enfant hors mariage est un acte *ḥarām*, qui les expose au jugement et à la marginalisation. Toutefois, s'il est relativement facile d'adhérer à cette définition formelle, il devient plus difficile de regarder la maternité dans sa quotidienneté ainsi que l'enfant lui-même, comme *ḥarām*. Pour cela, le concept de *ḥarām* se nuance et s'adapte. Ainsi chez Nour grâce à un jeu de concepts, la filiation de Jasmine, à travers l'attribution du *laqab* paternel, devient *ḥalāl*, comme si le point initial (la naissance hors-mariage) – qui était *ḥarām* – pouvait être transformé ou manipulé pour correspondre à la réalité quotidienne et affective, et ainsi assumer une valeur positive

**Oui je sais que son *nasab* est *haram*, le *nasab* est le nom du père...oui que mon enfant soit inscrit au nom de son père, j'aime bien et ça c'est *halal***

Une autre femme, Samira, reconnaît la qualification de *ḥarām* pour la modalité de naissance de sa fille. Mais – à part cela – elle revendique ce que elle ressent, c'est-à-dire le bonheur de la maternité, d'autant plus qu'elle avait déjà été mariée et divorcée sans enfants

**Moi, je ne me sens pas fautive (*ghalta*), parce que moi j'ai vu ma vie mariée et divorcée, donc l'affaire (*el qadhya*), je sens que ce n'est pas une faute, parce que je suis convaincue (*muqtanaaa*) au fond de moi, parce que c'était mon espoir d'avoir un bébé (*ummniy njib sghryr*), (même si) je ne l'ai pas eue dans le *halal*, je suis convaincue que je suis dans le bien...je la garde avec moi, elle vit avec moi, je vais la (faire) grandir, je vais la faire rentrer à l'école, je vais souffrir pour elle. Je n'ai personne, je n'ai que ce bébé...j'étais heureuse quand j'ai su que j'étais enceinte**

De façon similaire Rihana

**Je me suis dite que c'était *haram*, je l'ai laissé et c'est tout, et ça arrive, je me suis dite « ça arrive », c'est vrai ou pas ? *hauka* que Dieu le bénisse, il a grandi et tout va bien et maintenant ça va<sup>265</sup>**

Le discours de Samira et de Rihana affichent une attitude à l'égard des morales qu'on a vue plusieurs fois. On reconnaît l'existence d'un certain ordre formel extérieur qui qualifierait son propre comportement de façon négative, et pour cela on fait tout pour empêcher que l'enfant soit appelé un jour *wuild* ou *bint ḥarām*. En même temps on revendique son propre vécu comme également significatif sur le plan moral. Cela rappelle par exemple la façon dont Feriel justifie la violence de ses frères sur le plan de la société, et s'en démarque comme quelque chose de négatif pour elle et son enfant. Il s'agit – comme on l'a vu – d'une "éthique du

---

<sup>265</sup> La naissance de l'enfant, comme on l'a vu, est souvent décrite comme *maktoub*. L'enfant est "béni par Dieu". Bien qu'il/elle soit né dans le *ḥarām*, son caractère "sacré" ou lié au divin est ressenti par beaucoup de femmes.



ressenti”, une éthique si ancrée dans l’expérience individuelle et sensuelle de la maternité que les discours formels ne peuvent pas la déstabiliser.

D’ailleurs le terme *ḥarām* est utilisé de façon contradictoire dans certains champs. On a déjà mentionné le fait que l’avortement a posteriori est qualifié *ḥarām*, bien que presque toutes les femmes reconnaissent l’avoir envisagé pendant leur grossesse. Encore plus, le fait de donner l’enfant en vue de l’adoption est maintenant qualifié par certains de *ḥarām*. Ainsi *ḥarām* est avoir un enfant hors mariage, mais une fois que l’enfant est là, *ḥarām* est aussi de le donner. Cette contradiction témoigne de changements de mentalité en cours.

Par exemple, le fils de Farah, qui est très pratiquant, a expliqué à sa sœur de seize ans que donner l’enfant qu’elle avait eu hors mariage aurait été *ḥarām*. Par ce même argument, le mari d’une sœur de Médina – lui aussi très pieux et *ḥajj* – l’a soutenue lorsqu’elle avait décidé de garder sa fille

**Le mari de ma sœur m’a dit « fait attention c’est *haram* pour toi de la jeter » (*haram aalik tayyeshha*)**

Il est évident que la notion de *ḥarām* court-circuite à plusieurs niveaux, ayant des significations différentes pour les uns et les autres. La sacralité liée à ce terme qui rend un certain comportement “interdit” est conçue dans des contextes variés. Pour certains c’est la naissance hors-mariage qui est *ḥarām*, pour d’autres c’est l’adoption de l’enfant. Le père de l’enfant de Rihana, devenu sympathisant de Daesh, trouvait *ḥarām* les danses et les chants de son enfant à l’école maternelle, allant jusqu’à demander de le retirer de l’école. Nour qualifiait de *ḥarām* le comportement du père de sa fille qui ne participe pas aux dépenses pour elle.

## 8. Les comportements de l'honneur

Des femmes expliquent que leur maternité pose un problème pour leurs frères et pour leurs pères. Elles considèrent qu'à cause d'elles, les hommes de leur famille ne peuvent plus « voir les gens » (Sabrine), c'est-à-dire "apparaître" dans l'espace public, à savoir les cafés ou les magasins.

**[Les hommes] sont touchés... ils lui disent « tu n'es pas un homme (maksh rejel) », il ne parle plus avec les hommes, ils lui disent « tu n'es pas un homme toi, toi, tu n'as pas su protéger ta fille (istahfadh aalaha), tu n'as pas su protéger ta famille (istahfadh aala dar)» ...et beaucoup de choses dans ce sens-là (Louna)**

Quand (en 2013) je demande à Feriel qu'est-ce que le *sharf*, elle me répond avec un exemple qui concerne l'impossibilité pour son père de fréquenter un lieu public. Elle se réfère à son village dans son lieu d'origine, dans le Nord-Ouest

**Mon papa ne peut pas être, par exemple, dans un grand magasin et dire, « voilà j'ai une fille qui travaille et qui est bien », non, il ne peut pas faire ça mon papa parce que moi j'ai fait un enfant hors du mariage, même il ne peut pas sortir de la maison, ni les frères, ni la maman, mais surtout le père et les frères, ça<sup>266</sup>**

Toutefois Miriam, dans un tout autre contexte, sans que la sexualité ne soit impliquée, avait suscité la même réaction chez son père pour avoir refusé de lui remettre son salaire

**[Mon père] m'a dit « devant les hommes, les hommes, je t'ai dit "envoie-moi l'argent" et tu m'as dit "non", he ? » il m'a engueulée à ce moment-là complètement, je lui ai dit « Non, non plus, ça suffit », parce que l'argent, avant, tout ce que je travaillais, [je touchais] rien ! Moi**

Les hommes accusent leurs sœurs de les avoir diminués, d'avoir fait baisser leur statut. L'image récurrente est celle de la "tête baissée".

**Elle nous a fait baisser la tête jusqu'au sol (tayaht l-na rwsna fy l-qaaa) (Firdaws)**

**L'homme garde la tête baissée, il ne lève plus sa tête, il ne s'assoit plus avec les gens (Louna)**

Le visage (*wjah*) est évoqué. La sœur ne le montre plus au frère qui ne l'accepte pas. Si elle veut rendre visite à ses parents, ses frères lui reprochent de "montrer son visage", c'est-à-dire qu'elle se manifeste dans l'espace public, qu'elle ne reste pas cachée.

La crainte du regard et du jugement de l'autre, entraîne des comportements qui sont contradictoires, voir illogiques.

Après avoir eu connaissance de sa grossesse, le fiancé de Rania lui avait proposé de se marier vite – ce qui implique la rédaction du *sdeq* et l'accomplissement de la fête de mariage – mais

---

<sup>266</sup> Comme on l'a vu, cela n'a empêché ni son père ni ses frères de la rejoindre à Tunis et d'habiter avec elle, à ses frais, pour de longues périodes.

elle avait refusé de peur que ce mariage rapide ne dévoile à tous qu'elle était tombée enceinte hors mariage. C'est bien vrai qu'elle s'attendait à pouvoir avorter dans le secret, puis reprendre sa vie normalement et se marier dans les temps initialement programmés. Toutefois, par la suite, tous ces plans avaient été bouleversés. Par conséquent, à la fin elle n'avait pas eu de mariage et la nouvelle de sa grossesse avait été rendue publique.

De la même façon, Sarah s'était rendue compte qu'elle était enceinte pendant qu'elle était chez sa famille pour les vacances. Elle n'était cependant pas allée chez le docteur, de peur que les rumeurs circulent sur son état. C'est ainsi qu'elle n'avait plus pu avorter car une fois rentrée à Tunis, les délais étaient dépassés.

La condition de la mère célibataire affecterait aussi ses sœurs qui craignent de ne pas trouver un mari ou que leur mari veuille divorcer d'elles. A l'épreuve de la réalité, ces craintes se révèlent souvent sans fondement. Ou sinon, la situation est plus complexe. Nabila, la demi-sœur de Ferial lui reproche que son mariage est en crise depuis qu'un voisin a raconté à son mari qu'elle a eu un enfant hors mariage. La vérité est que Nabila avait également caché à son mari que son frère avait été en prison pendant sept ans. De plus, le premier enfant du couple a un handicap. L'homme est devenu un salafiste. Ferial soupçonne qu'il soit violent car l'enfant a peur de lui quand il se rapproche. Les tensions attribuées par Nabila à des questions d'honneur semblent, dans les faits, être enracinées dans les problèmes du couple lui-même.

## 9. *Sharf*, appartenance et statut

Dans les deux chapitres précédents, j'ai décrit les comportements et les contextes liés à la terminologie du *sharf*, *aayb*, *hashma* et *ghalta*. C'était pour aborder la question de l'"honneur" qui est indissociable de la question de la maternité hors mariage dans un pays arabe et méditerranéen. Ma démarche est lente car j'essaie de partir des usages et de reconstruire ce que j'ai observé et ce qui m'a été raconté. Mon but principal est d'éviter une vision culturaliste et normative de l'honneur (Peristiany 1965) qui encadre l'honneur ou son contraire, la honte, comme valeur et non-valeur individuelles, domestiques, étrangères à l'espace public et à ses conflits.

A propos des sociétés méditerranéennes, sur lesquelles initialement les études de "Honor & Shame" s'étaient concentrées, P. Bonte écrivait "Il me semble par contre que l'on a un peu trop vite conclu, par des effets d'empathie évidents, de la relative universalité d'un comportement qui devrait être simultanément étudié sur les registres émotionnels et cognitifs, liés à la construction des identités individuelles et communautaires, à l'existence de valeurs sociales qui caractérisent certaines sociétés [...]. Peut-on constituer [l'honneur] comme une valeur centrale et exclusive ? Il me semble que s'impose une analyse plus « instrumentale » de cette notion d'honneur" (Bonte 2008 : 345). La même observation me semble valable pour les sociétés arabes, musulmanes et pour les études sur les honor-killing, dont il y a eu un florilège.

Un élément à remarquer est que les anthropologues qui ont écrit sur "Honor & Shame" ont souvent inscrit leur travail dans le domaine moral (Herzfeld 1980 ; Pitt-Rivers 1965<sup>267</sup>) alors que l'anthropologie dite de la morale des dernières deux décennies ignore complètement ce champ d'étude et ne le mentionne jamais (sauf Fassin et Lezé 2013). A ce propos, il ne faut pas chercher à reconstruire des principes moraux ou un système éthique sur la base duquel les individus construiraient des "comportements vertueux", mais opérer à l'inverse (Paxson 2004). Il s'agit d'examiner une série de comportements et d'expressions verbales et de comprendre pour quelle raison elles sont utilisées dans certaines circonstances et par certaines familles, et pas dans d'autres. Ainsi, la perspective s'élargit ; un comportement n'est pas "moral" seulement parce qu'il s'accorde aux "valeurs plus générales qui caractérisent chaque société" et parce qu'"il préserve ou menace la cohésion sociale" (Herzfeld 2013 : 281). Il est "moral" aussi par rapport aux usages des normes (ou régularités) sociales, aux vécus individuels et aux sentiments des personnes concernées. Mon but est de casser le plafond de verre d'un horizon de valeurs, sans le nier complètement, car il s'affiche dans une certaine représentation constante (voire régulière), tout en relevant que dans le champ éthique (c'est-à-dire de la construction des morales) d'autres facteurs plus pratiques doivent être pris en considération. Cela est nécessaire pour comprendre la pluralité des comportements et les contradictions qui existent dans les comportements de personnes différentes aussi bien qu'entre action et parole d'une même personne.

Le premier pas consiste à évacuer le mot "honneur" qui, comme mentionné auparavant, n'existe pas en Arabe tunisien. Le terme utilisé est *sharf* (*sharaf* en Arabe classique).

---

<sup>267</sup> J. Pitt-Rivers écrit au tout début de son article "The theme of honor invites the moralist more often than the social scientist" (Pitt-Rivers 1965 : 19).

Littéralement *sharf* signifie "noblesse"<sup>268</sup>. Le prestige lié au *sharf* est transmis par le *nasab*, c'est-à-dire par l'appartenance généalogique, mais aussi par le *hasab*, le mérite ou l'égard qui découle des actions et des comportements individuels (Ferchiou 1992). En d'autres termes, le *sharf* découle des origines, mais aussi du contexte social, de l'éducation ou d'autres activités, comme la profession (Vom Bruck 1996, 2005). La personne pour une partie l'acquiert et pour l'autre le construit. Cette dynamique – que Vom Bruck dégage pour les Sadah, familles de haut rang au Yemen – est celle qui se reproduit chez les femmes qui sont mères célibataires. En particulier, elle sert à comprendre pour quelle raison chez certaines familles le *sharf* est mobilisé et la réaction envers la femme est violente, et dans d'autres cela ne se produit pas.

« ma tašlahsh » est l'insulte la plus courante envers la mère célibataire. Elle dénonce une déviation, un comportement qui n'est pas correct car il s'éloigne de la régularité sociale. Il concerne la naissance d'un enfant sans *nasab*, plus encore que la perte de la virginité de la femme. Surement dans les discours, plusieurs femmes confirment que le *sharf* d'une famille repose sur la sexualité d'un membre féminin. Toutefois, sur la base des faits que les femmes elles-mêmes rapportent il semblerait inapproprié de considérer que cela est vrai dans la Tunisie contemporaine.

Par exemple, Badia, qui tient ce genre de discours, a été acceptée à la maison avec son enfant par amour et pour s'occuper de ses parents, puis – après la mort de sa mère – de son père malade. Badia par son salaire était une ressource fondamentale dans la famille (qui incluait une sœur avec un handicap physique). Ce qui l'a poussée à partir ont été les violences de son frère, au chômage et consommateur de drogue. Une situation similaire est celle de Zaineb, qui est restée à la maison avec sa mère malgré les violences de son frère car elle est la seule à avoir un salaire stable ; son frère était au chômage et alcoolique. Ferial admet que ses frères étaient violents avec elles et lui reprochaient sa maternité « quand ils étaient seuls ». Eux aussi étaient souvent au chômage et Ferial a représenté pour eux et pour son père, pendant de longues périodes, le seul revenu disponible.

Il est clair que dans ces situations la famille, ou certains de ses membres, s'appuient sur le *sharf* – « tu nous a détruit » lui criait le frère de Badia – parce que la position de la famille elle-même, et notamment de ses membres masculins, est déjà précaire dans le champ social. Le *sharf* dépend non simplement de facteurs économiques (Davis 1977) mais du statut social. « ma tašlahsh » signale que la faiblesse, la fragilité et les tares de la famille sont exposées ; le caractère "irrégulier" de celle-ci, son manque d'intégration sociale ou ses points faibles ne peuvent plus être cachés. La famille ne s'est pas montrée assez forte pour protéger (*istar* ; *isthafadh*) un des siens<sup>269</sup>. La maternité célibataire révèle une faille de *tarbya* (éducation, dressage, savoir-faire) dans la famille. En ce sens, le poids du *sharf* dépend moins des autres que de la perception qu'en ont les membres de la famille de la femme eux-mêmes (Wikan 1984). Ils mesurent leur valeur sur la base d'une autoévaluation de leur position dans le champ social, plutôt que des réactions avérées de leur entourage.

---

<sup>268</sup> La plus grande "noblesse" est celle des familles chérifiennes, qui descendent du Prophète Mohammed.

<sup>269</sup> Lorsqu'elle annonce sa grossesse, les oncles paternels de Médina reprochent à son père de l'avoir maltraitée et ainsi forcée à partir de la maison.

Au lieu d'être l'attribution d'une autorité et d'une position masculine de force (Kressel 1981), la notion de *sharf* dans la Tunisie contemporaine est en réalité mobilisée par ceux dont la position est marginale. Cela concerne tant les frères qui craignent de se retrouver encore plus stigmatisés parmi les autres hommes que les sœurs, qui ont peur de ne pas trouver un mari ou que leur mari divorce. En effet, le mariage à Tunis est "affaire de famille" dans la mesure où les époux sont censés témoigner de la dignité des familles dont ils sont issus (Vincent-Grosso 2014). Cela concerne toutes les classes sociales.

Comme l'indique Nour, le *sharf* est une question d'intérêt (*mašlahā*) et de rapports de pouvoir

**Qu'est-ce que c'est le *sharf* en Tunisie ? Le *sharf*, les gens ... chacun suit son intérêt (thebb aala maslhatha), [les gens] aiment si tu as de l'argent ou quelque chose alors tout le monde vient avec toi, si tu n'as pas d'argent, ils te mettent de côté, ils n'aiment que les apparences (madhehar) maintenant, par exemple ils aiment que tu as un travail ou quelque chose, ils suivent l'intérêt (maslaha)**

Là où la position de la famille dans le champ social est solide, la maternité de la femme ne représente pas une menace majeure car celle-ci n'affiche pas une diminution du capital symbolique.

Comme l'indiquent les paroles de Nour, ce capital plutôt que sur la virginité féminine, se forme de plus en plus autour de biens, de l'argent, du niveau d'éducation et professionnel des membres de la famille. Dans ce cadre, l'autre composante du *sharf* – avec le statut – est le savoir ("knowledge", Vom Bruck 2005), ou plus banalement, les études, les accomplissements individuels et ce qui sert à "produire une personne correcte"<sup>270</sup> (Vom Bruck 2005 : 102).

Des femmes comme Feriel, Hala ou Zaineb arrivent à s'imposer à leurs proches du fait de leurs métiers qui leur permettent de subvenir aux besoins des membres de leurs familles d'origine. Leur position professionnelle est le résultat de leurs formations professionnelles ainsi que de leur capacité à gérer des réseaux de contacts. De plus, "savoir" implique avoir appris de l'expérience de la maternité célibataire et donc – comme maintes fois dit – "ne pas répéter l'erreur". Cela signifie tout simplement de ne plus dévier par rapport à la régularité sociale. La maîtrise de soi se traduit par des comportements qui méritent le respect des autres. Comme aiment le répéter Emel et Firdaws « si tu te respectes, les autres te respectent ». La femme ne « se salit » plus, et ainsi elle ne « salit » pas son enfant par son comportement : elle est devenue propre (*nadhifa*)<sup>271</sup> (Zaineb).

Ce qui compte également pour reconstruire le *sharf* est l'éducation de l'enfant. Les femmes s'engagent fortement pour que leurs enfants aient de bons résultats à l'école et apprennent à bien se comporter dans l'ensemble des relations sociales.

**En fin de compte, ça y est, [mon *sharf*] est sali. J'essaie d'offrir à cet enfant une bonne vie. Je l'ai fait rentrer à l'école, et je le emmène jusqu'au bout pour qu'il arrive à**

---

<sup>270</sup> "The emphasis [that] is placed on knowledge, which in conjunction with "blood", serves to produce "proper" persons..."

<sup>271</sup> Voir Partie III, Ch. 2.

**quelque chose, parce que un jour les gens ne disent pas « parce que c'est une femme avec un honneur comme ça ou comme ça »... J'amènerai mon fils le plus haut possible, je le ferai étudier, je l'habillerais bien, et tout ... Au moins, quand on va lui dire « ta mère n'est pas *shrifa* (ummik mahish shrifa)» [il peut répondre] « Non, ma mère c'est la femme la plus noble (*ashrifa*) : elle m'a fait rentrer à l'école, elle m'a fait grandir, elle m'a dirigé vers quelque chose de grand (*haja kabira*)**

D'après ces paroles de Kamar, elle pourrait récupérer son *sharf* – elle redevient *shrifa* – grâce aux progrès dans les études et à la mobilité sociale de son enfant. De cette manière, elle démontrerait qu'elle est une bonne mère et une femme "correcte".

Pour terminer, je voudrais avancer quelques considérations.

La première concerne le *harīm*, c'est-à-dire "l'ensemble des biens, des personnes et des valeurs sur lesquels l'individu (mâle) exerce une autorité et vis-à-vis desquels il assume une responsabilité. Le *harīm* renvoie aux valeurs de l'honneur, de l'interdit et du sacré" (Bonte 2008 : 340). Tout ce qui est partie de l'*harīm* est digne de protection. Or, ce qui peut être défini en tant que tel est dans la Tunisie contemporaine – et surtout à Tunis – difficile à circonscrire. D'autant plus qu'il est difficile de repérer qui est le responsable de la protection : un frère ? Un père ? Un cousin ? Un oncle ? Dans la Partie II on a décrit la façon dont la violence est exercée souvent par les frères de la femme. Les familles tunisiennes sont désormais éparses sur le territoire de la Tunisie. Les enfants d'une famille qui, par exemple, a ses origines au Kef, sont souvent dispersés pour des raisons de travail dans les plus grandes villes tunisiennes : Tunis, Sousse, Sfax... De nombreuses femmes qui sont devenues mères célibataires avaient vécu seules à Tunis pendant des années. Il est clair que dans ces conditions l'emprise d'oncles et tantes, paternels ou maternels, est beaucoup plus faible que dans le passé. La grande famille (*aaā'yla kabira*) existe dans l'imaginaire, peut-être dans les groupes de contacts FB et téléphoniques, mais la proximité physique continuée a diminué. Frères et sœurs de la femme se comportent envers elle de façon variée, chacun selon les circonstances (et les positions géographiques) dans lesquelles ils se trouvent. Oncles et tantes aussi ont des attitudes différentes. On ne peut plus penser le groupe familial comme un corps. Puisque une grande partie de la littérature sur l'honneur s'est développée à partir de l'idée aristocratique que l'honneur du groupe est dans son chef (ou ses chefs) (Pitt-Rivers 1965), la disparition du groupe en tant que *corporation* entraîne forcément des pratiques nouvelles pour le *sharf*. Si dans le monde arabe, on a écrit que la défense du *harīm* était aussi le lieu du partage de son contenu par les agnats dans un cadre d'égalité formelle – qui cachait la véritable compétition – (Bonte 2000, 2008), dans la Tunisie contemporaine le groupe agnatique est, en moyenne, érodé du point de vue numérique mais aussi du point de vue des intérêts et des priorités de ses membres. Dans une métropole comme Tunis, l'espace public dans lequel les femmes vivent leur vie, n'est pas gouverné par un groupe agnatique. Leur discrimination et mise à l'écart ne sont pas un problème de *sharf*, mais un problème d'inégalité de genre. Sur cela, je reviendrais dans la Partie III.

La deuxième observation concerne le *sharf* dans l'espace domestique, où il a encore une certaine importance avec une caractéristique que les anthropologues lui reconnaissent depuis

toujours : la compétition. Il y a en effet compétition pour le capital symbolique qui définit le statut de l'individu mais cette compétition n'a plus lieu entre frères (Bonte 1994b, 2008) ; elle se produit entre frères et sœurs. "Le statut et le sexe ne peuvent être traités comme des catégories analytiquement distinctes. Aucun des deux n'est réductible à l'autre, mais chacun peut être une métaphore de l'autre et ainsi le transformer"<sup>272</sup> (Vom Bruck 1996 : 157). Les mères célibataires sont des femmes seules qui entrent dans un jeu de récupération de statut et d'accumulation de savoirs ("savoir vivre" en société, à Tunis) vis-à-vis de leurs sœurs et de leurs frères pour récupérer leur *sharf* et celui de leur famille. Elles ont "le sens du jeu" de cette compétition et, dans de nombreux cas, elles en sont les gagnantes.

En troisième lieu, comme par ailleurs énoncé dans l'expression *hasab wa nasab*, le *sharf* est dynamique. Il ne découle pas seulement de la naissance, il n'est pas figé à un moment précis. Quand on le perd, on peut le récupérer. Il se mesure dans le temps en relation avec la manière dont une personne se porte. Il a une composante qui vient de l'appartenance familiale, et une autre qui découle de l'expérience. Il y a toutefois quelque chose qui lui échappe et qui rend inutile de le mobiliser : ceci est l'amour. L'amour des pères et des mères envers leurs filles met fin à tout argument basé sur le *sharf*. Dans les familles nucléaires des quartiers de Tunis, où parents, frères et sœurs vivent tous ensemble en quelques pièces d'un appartement ou d'une *oukela*, l'amour devient la pratique de protection et défense de leur position sociale la plus efficace et la plus répandue.

---

<sup>272</sup> « status and gender cannot be treated as analytically distinct categories. Neither is reducible to the other, but each can act as a metaphor for the other and thus transform it » (Vom Bruck 1996 : 157).



## PARTIE III

### Les femmes comme sujets politiques : égalité et justice

---

*Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition,  
for speech is what makes man a political being*  
Hannah Arendt, *The Human Condition*

#### *Le social et le politique*

La maternité est normalement présentée comme une question concernant uniquement les femmes ainsi que l'espace privé ou domestique. Le discours peut – comme on l'a vu dans la deuxième partie – toucher une sphère plus étendue, qui inclut la famille mais aussi les relations sociales dans le travail et la vie quotidienne. Cependant il me semble nécessaire d'aller au-delà et d'aborder le champ du politique. Pour faire cela je m'appuierai sur la philosophie de Hannah Arendt.

Le but est de faire sortir la femme du foyer (ce que Arendt appelait "the household") et de la faire rentrer dans la *polis*. L'approche de la condition des femmes – et en l'occurrence de celles qui sont mères célibataires en Tunisie – doit passer par une attitude de la recherche radicalement différente, qui aborde la question en s'interrogeant sur les femmes *in primis* en tant que sujets politiques. J'arrive à expliciter cette problématique dans la troisième et dernière partie de ma thèse parce que j'espère avoir démontré que c'est l'approche phénoménologique elle-même qui conduit à cette démarche. L'expérience personnelle n'est presque jamais "privée"; elle se joue toujours dans un espace commun – souvent physiquement hors de la maison – en relation avec les autres (donc relationnelle et plurielle) et/ou les institutions (donc à l'Etat). Etre mère est une modalité de l'appartenance à l'espace citoyen, et comme telle, je voudrais l'explorer. Les notions et les concepts développés par Hannah Arendt, en particulier dans *The Human Condition*, ont représenté le cadre théorique par lequel j'ai analysé les récits des femmes depuis la lecture de cet ouvrage.

La première notion sur laquelle je voudrais insister et celle de la différence d'être entre le social et le politique. Arendt remarquait que la sphère sociale n'est ni privée ni publique; elle englobe les "besoins nécessaires" des individus et remplace ce qui était autrefois la maison (Passerin d'Entrèves 1994). Les relations interpersonnelles, les faits nécessaires du quotidien (travail, logement,...) deviennent des phénomènes sociaux, qui appartiennent à la vie des individus mais ne sont pas liés à l'appartenance de ces mêmes individus à l'espace public, qui est un espace commun. On peut mentionner deux conséquences de ce premier constat. D'un côté, lorsqu'on traite de la violence et de la "souffrance sociale" le risque est celui de la "dépolitisation du mal" (Fassin 2004 : 25) qui efface ou refoule l'origine "publique" des phénomènes étudiés<sup>273</sup>. D'autre part, en ce qui concerne par exemple les femmes

---

<sup>273</sup> Didier Fassin mentionne l'origine "sociale" des phénomènes.

musulmanes, comme dénoncé par Lila Abu Lughod, beaucoup d'analyses se noient dans le kitch d'une vision stéréotypée de la femme et des rapports de genre, avec une attention spasmodique pour la "pornographie de la souffrance" de la femme opprimée ("pornography of pain", Abu-Lughod 2013 : 80). En effet, l'origine de la détresse est souvent attribuée à des facteurs culturels ou religieux (l'Islam ou l'"application de la Sharia"), avec un déni total concernant les enjeux politiques des Pays auxquels ces femmes et leurs proches appartiennent, et cela d'autant plus lorsqu'il s'agit d'Etats policiers et dictatoriaux.

La pensée de Arendt invite à dépasser l'enchantement des "petites choses" (*modern enchantment with "small things"*, Arendt 1958 : 52) – c'est-à-dire celles qui appartiennent à la sphère de l'intime – et à projeter un regard sur l'espace public, qui est commun à tous et où l'individu devient sujet politique. Pour ce qui est de cette recherche – et d'autres concernant les femmes – l'idée de Arendt selon laquelle il faut dépasser le "social" et arriver au "politique" pousse à chercher la place de la personne dans l'espace public, au-delà de ses routines quotidiennes, des objets et des relations dont on a traité dans la partie II. Cela est nécessaire parce que le véritable enjeu se trouve dans l'espace public, et concerne l'inégalité de genre. Celle-ci est une question politique, relatée dans chaque différente expérience individuelle, et qui est commune à toutes ces femmes. Elle implique de s'interroger sur la gestion du pouvoir, la capacité de décision, le rôle des institutions et l'administration de la justice. Tous ces éléments se révèlent incontournables dans la vie de chacune.

### *Apparaître*

Les femmes qui sont mères célibataires souffrent de la marginalisation, de préjugés et de la discrimination. Comment évaluer ces faits du point de vue de leur position dans l'espace public et non seulement comme évènements récurrents de leurs expériences personnelles dans leurs environnements familiaux, de travail ou de quartier ? Qu'est-ce que ces faits disent à propos de leur subjectivité politique et de citoyennes (et, plus généralement, de celles des femmes) ?

Pour Arendt exister c'est apparaître dans l'espace public par deux éléments : les paroles (*words*) et l'action (*deeds*). C'est seulement à travers ses paroles et ses actions que toute personne dévoile son identité. La réalité est ce qui peut être vu et entendu ; par conséquent, pour que l'identité de chacun.e puisse se dévoiler, la présence des autres est nécessaire.

*A travers les paroles et l'action les hommes apparaissent l'un à l'autre et se différencient l'un de l'autre [...]. Une vie sans paroles et action est morte pour le monde ; elle a cessé d'être humaine car elle n'est plus vécue parmi les hommes (Arendt 1958 : 176) ; par l'action et par la parole, les hommes montrent qui ils sont, révèlent activement leurs uniques identités personnelles et cela les fait apparaître dans le monde des humains (Arendt 1958 : 179)<sup>274</sup>.*

---

<sup>274</sup> "through speech and action men appear to each other and distinguish themselves from each other a life without speech and without action is dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men. [...]. In acting and speaking men show who they are, reveal actively their unique personal identities and thus make their appearance in the human world" (Arendt 1958 : 176 et 179).

“Action” a pour Arendt la signification précise de capacité de commencer quelque chose de nouveau. Agir c’est un nouveau commencement, chaque fois comparable à une naissance. La liberté demeure dans cette capacité de commencer et elle existe quand on prend position dans le monde (Passerin d’Entrèves 1994). Une des caractéristiques de l’action est qu’elle est imprévisible. Les êtres humains agissent mais ne peuvent pas connaître ou maîtriser toutes les conséquences de ce qu’ils ont commencé : nous sommes constamment dans le processus de créer des choses par lesquelles à notre tour nous serons conditionnés.

Non seulement « apparaître » signifie dévoiler sa propre identité mais cela ne peut se faire qu’en relation avec les autres et de façon à être reconnu (*acknowledged*) par les autres. Parole et action sont interpersonnelles ; elles ne sont pas possibles dans l’isolement. De cela découle une conséquence fondamentale : l’espace public est pluriel car il accueille des identités différentes. Pour Arendt la pluralité est la condition essentielle de la vie politique.

Or, si on s’appuie sur cette théorie de Arendt, on voit très bien que le premier élément qui fait défaut lorsqu’il s’agit des mères célibataires tunisiennes est le droit d’apparaître dans l’espace public : leur maternité est souvent vécue dans le secret, soit qu’elles habitent de façon autonome avec l’enfant soit qu’elles continuent à vivre avec leur famille. Le fait de ne pas pouvoir agir et parler en tant que mères en public les met, elles et leurs enfants, dans une position de retrait permanent, caractérisée par un manque de relations, ce qui par conséquent les maintient dans un état de grande solitude. Elles aménagent leur vie professionnelle, leur logement, la scolarité de leur enfant, les rapports avec les voisins du quartier sans dévoiler leur célibat. Dans cette situation, les difficultés découlent du fait qu’elles se trouvent coupées, en partie ou complètement, des réseaux familiaux, sans pouvoir les remplacer avec des réseaux d’une autre nature. Dans beaucoup de cas, elles ne peuvent compter que sur elles-mêmes, et l’aide de quelques bénévoles des associations. Cela décrit la situation de l’individu qui mène “une vie privée, qui signifie être privé de la possibilité de réaliser quelque chose de plus permanent que la vie en elle-même”<sup>275</sup> (Arendt 1958 : 58).

### *Espace politique*

L’espace public est celui où sont échangées paroles et actions par des individus différents. Pour cela il est pluriel. Il ne s’agit pas du résultat de la somme des identités individuelles. Au contraire, il s’agit d’un espace commun, un *in-between*, comme une table posée parmi plusieurs commensaux.

De cet élément Arendt fait découler une composante fondamentale : l’espace public est *artificiel*, c’est-à-dire fabriqué par ceux qui le partagent. L’espace physique dans lequel les individus se manifestent par leurs paroles et leurs actions est occupé par le réseau de relations qui les lie ensemble. Ce réseau est leur *inter-est*, c’est-à-dire qu’il est constitué par les intérêts et les engagements découlant du fait de vivre ensemble (*togetherness*). Cet espace commun est donc construit par celles et ceux qui le partagent – d’où son caractère d’artificialité – avec ses artefacts, ses institutions et ses structures.

---

<sup>275</sup> “a private life which means being deprived of the possibility of achieving something more permanent than life itself” (Arendt 1958 : 58).

L'expérience subjective est celle de ce qui nous est donné (*givenness*), un monde dans lequel nous sommes et dont les faits et les événements nous sont donnés. Sur le plan individuel, chaque individu négocie des compromis entre le besoin de décider pour sa propre vie et le besoin d'accepter les forces contre lesquelles on ne peut pas s'imposer (Jackson 2005). Pour Arendt cet écart n'est pas une limite mais la véritable condition à partir de laquelle la volonté humaine a la possibilité d'agir. Cependant, Arendt voit la subjectivité comme un problème à dépasser (Passerin d'Entrèves 1994). Pour elle, la solution est de regarder au-delà du sujet singulier là où les individus se rencontrent dans des conditions de pluralité, c'est-à-dire dans l'espace public. A la limite, la question du sujet n'a pas d'importance car toute expérience singulière s'inscrit dans le partage entre un espace physique et un réseau de relations. En suivant l'histoire d'une vie, on découvre qu'elle a irrémédiablement un caractère "public", interpersonnel. Etre humain est *au pluriel*, jamais *au singulier* (Loidolt 2018). Pour cela, l'expérience d'une femme qui est mère célibataire amène à passer du récit donné à la première personne au questionnement sur ses conditions d'existence dans l'espace public. Par cette transition, la subjectivité individuelle devient politique car elle concerne la capacité de se manifester par ses paroles et ses actions, mais aussi de participer à des formes du pouvoir, y compris dans l'interaction avec les institutions et l'usage des lois. Apparaître dans l'espace public signifie prendre ouvertement une position: cela constitue une forme basique d'intersubjectivité politique (*political intersubjectivity*) (Loidolt 2018 : 181). Cela implique pour chacun la liberté d'agir et de parler d'une manière qui lui est propre, différente de celles des autres.

Le pouvoir n'est pas autre chose que d'agir de concert avec les autres en vue de la réalisation d'intérêts communs, qui ne sont pas la somme des intérêts individuels. Il est un potentiel qui doit être constamment activé par l'action. Le centre de la politique est l'être humain comme "un être qui agit" ou "étant agissant" (*acting being*) (Loidolt 2018 : 18). Arendt a une conception très positive du pouvoir, et par conséquent des lois et des institutions.

Cette notion de pouvoir avec le caractère d'artificialité de l'espace public permet de dépasser et de replacer le "champ social" chez Bourdieu par l'"espace politique" chez Arendt. Le premier est composé par une série de changements individuels entre positions statutaires déterminés par des mouvements "nécessaires" pour la reproduction sociale. Arendt ne s'intéresse pas à l'individu ; lorsqu'il s'agit d'espace public l'individu est dépassé par le pouvoir, c'est-à-dire par l'action concertée et construite. Il ne s'agit plus de vérifier ce que les individus font les uns par rapports aux autres, mais de ceux qu'ils font dans une sphère qui est commune pour attendre des résultats concertés.

### *Appartenance à l'espace politique*

Ce qui précède anticipe des résultats théoriques qui sont très intéressants pour ce travail et qui questionnent – en général – la place qu'on reconnaît aux femmes comme sujets politiques.

Pour Arendt, la citoyenneté ne découle pas de formes de participation particulières ou d'actes d'engagement précis (par exemple, l'appartenance à des institutions ou à des organisations de la société civile avec éventuellement des modalités de résistance). Au contraire, la citoyenneté

est apparaitre dans l'espace public avec ses mots et ses actions propres : pouvoir parler et pouvoir agir en dévoilant sa propre identité et sa différence dans un contexte pluriel. En d'autres termes, pour que le sujet soit "politique" il doit avoir une appartenance citoyenne, sans nécessité d'une "armure symbolique" (*symbolic armor*) (Ramphel 1996 : 101).

Cela a une conséquence importante car on reconnaît à la personne l'attribut de "citoyenne" pour la seule raison qu'elle apparait. Tout ce qui rend un individu isolé lui nie son appartenance à une citoyenneté car être isolé signifie être dépourvu de la capacité d'agir dans l'espace public. Pour cette raison, Arendt considère que le droit primaire est celui d'avoir une place dans le monde, d'appartenir à celui-ci et, avoir cette place est la condition première pour le respect des droits fondamentaux (*the right to have rights*) : droit d'accès aux tribunaux, aux services sociaux, aux services de santé, droit à une vie familiale, principe de non-discrimination. Ainsi les droits fondamentaux appartiennent à l'individu du fait de son appartenance à l'espace politique, et ils ne sont pas "naturels" ou innés en tant que tels. Pour Arendt la question des droits fondamentaux se pose seulement dans un contexte d'appartenance à un espace politique commun et pluriel. Ils appartiennent à des acteurs publics et non pas à des individus privés (Birmingham 2006). Ces droits sont construits par la politique et ont un caractère artificiel, tout comme les institutions, les lois et tout autre structure de l'être humain élaborée dans le but du vivre ensemble. En détachant la source des droits de la nature de l'être humain, et en l'identifiant à la capacité humaine de construire un espace commun, Arendt permet de porter l'attention sur les processus qui rendent les droits réels, "utilisables" et "utilisés" (Parekh 2008).

A la lumière de ces considérations, l'application de la loi et l'interaction avec l'administration ont une signification précise, qui touche à l'appartenance citoyenne. Si les femmes qui sont mères célibataires n'apparaissent pas dans l'espace public en tant que telles, c'est leur citoyenneté qui est diminuée. Elles ne jouissent pas du droit d'avoir des droits. Dans les faits, cela signifie très concrètement, d'une part, la non-application de la loi et un accès limité aux tribunaux et aux services administratifs, d'autre part, une forte discrimination personnelle et l'impossibilité de construire une vie familiale sereine.

D'ailleurs, l'appartenance à l'espace politique ne peut pas découler de parcours de réussite ou d'ascension sociale individuels (Arendt 1959). Actuellement, une grande partie des efforts des associations visent à renforcer le profil professionnel et la résistance psychologique des mères célibataires, à travers des cours de formation professionnelle et des séminaires d'aide psychologique. Les résultats sont très modestes. En effet, comme le rappelle la pensée de Arendt, l'espace politique est "commun". La possibilité d'apparaître dans l'espace public ne peut pas être négociée sur un plan individuel. Le droit pour l'individu d'appartenir à cet espace dépend de l'ensemble des relations entre les individus, et avec les institutions. Or, la question "commune" qui n'est jamais adressée, ni par la politique ni par la société civile, est celle de l'inégalité dans les rapports de genre. Le genre est effectivement mentionné par certains comme facteur "culturel" qui déterminerait un cadre de relations entre hommes et femmes caractéristique des sociétés arabo-musulmanes. Cette reconstruction est partielle et inexacte. Dans les parties I et II, je démontre que les relations de genre dans les familles sont complexes et évoluent dans le temps ; elles n'ont pas un caractère figé. Le véritable enjeu est

de garantir l'égalité substantielle entre les femmes et les hommes (art. 46 Constitution tunisienne) en tout premier lieu dans l'espace public. Il ne s'agit pas de créer une opposition entre l'espace domestique et l'espace public, mais plutôt de considérer que la violence produite par le premier a son origine dans un manque d'égalité entre hommes et femmes, ce qui relève d'une dimension politique et non familiale<sup>276</sup>. Cette égalité est la condition pour terminer la discrimination et l'invisibilisation de ces femmes car elle doit conduire tout d'abord à attribuer la responsabilité de la conception et de la vie de l'enfant aux deux géniteurs. Les obligations sociales et juridiques à renégocier ne sont pas celles du père, de la mère, des frères et sœurs de la mère célibataire ; ce sont celles de l'homme avec qui elle a conçu l'enfant. Une étape fondamentale pour arriver à ce résultat est l'application de la loi 75/98. Celle-ci demande un changement d'attitudes, de pratiques et de discours de la part des institutions et de la société civile. Les associations, par exemple, devraient concentrer leur action sur les activités d'information des droits et d'assistance juridique sur le terrain. Les juges devraient appliquer correctement la loi en cas de refus du test ADN. Le Ministère de l'Intérieur devrait conduire sans retard – comme dans le passé – les enquêtes visant à retrouver le géniteur biologique.

### *L'inégalité comme violence politique*

Dans la partie II nous nous sommes penchées sur les formes de la violence domestique. Ici, c'est le moment pour se poser dans une perspective plus large que celle de la violence des proches sur la mère célibataire pour comprendre sa souffrance dans un cadre plus général (Wilkinson et Kleinman 2016). Les racines de cette violence semblent être à rechercher non dans les usages familial ou social mais dans les domaines public et politique.

En effet, une approche phénoménologique à la violence (la violence comme atmosphère dont parle Veena Das) n'exclut pas de reconnaître dans les expériences des femmes les processus socio-politiques qui façonnent leurs vies individuelles et que leurs propres vies rendent manifestes (Quaranta 2008). A ce propos, les vies de Catarina et de Magda racontées par J. Biehl et D. Fassin constituent un paradigme de la narration biographique qui devient enquête sur les conditions historiques, sociales, politiques et économiques d'un Pays qui ont formé la subjectivité d'une femme (Biehl 2005, Fassin *et al.* 2008). Dans le contexte tunisien, les modalités actuelles d'application de la loi, de l'accès à l'administration et à la justice déterminent une citoyenneté diminuée des mères célibataires, en raison essentiellement de l'inégalité de genre. Si cette inégalité ne peut rendre compte à elle seule de chaque étape d'une histoire de vie individuelle, elle demeure quand-même la violence qui structure tous les phénomènes de rejet, d'invisibilisation, d'exclusion, de marginalité de ces femmes, y compris les formes de violence physique, verbale et émotionnelle à l'intérieur du cercle des proches et par le géniteur de l'enfant.

Sous l'influence d'une riche production anthropologique sur le thème (Biehl 2005 ; Bourgois 2003 ; Farmer 2004 ; Fassin 2004, 2008 ; Scheper-Hugues 1992), on peut adopter le terme de "violence structurelle", avec une précision fondamentale. Il ne s'agit pas d'un caractère

---

<sup>276</sup> En 2017 la Tunisie a adopté une loi organique, relative à l'élimination de la violence à l'égard des femmes (loi n° 2017-58 du 11 août 2017).

“structural” de la société tunisienne qui déterminerait de manière nécessaire les comportements et les pensées des femmes et des hommes. L'inégalité est un produit politique et historique. La violence qui en découle structure l'espace public et domestique sans prédétermination. Comme il sera avancé dans cette partie, il existe des éléments très concrets qui peuvent être changés pour assurer davantage d'égalité entre les femmes et les hommes et, donc, une plus forte appartenance à l'espace public des femmes, avec un impact direct sur l'élimination de la violence et de la discrimination envers elles.

Actuellement, les tentatives de ces femmes pour sortir de la violence – mêmes lorsqu'elles sont réussies – s'appuient sur leurs efforts personnels pour atteindre une amélioration de leur statut sur le plan de leur vie et de leur foyer avec l'enfant, selon les éléments qu'on a mis en évidence : travail, logement, argent, éducation et soin à l'enfant ... Toutefois, leurs efforts individuels se heurtent toujours à leur invisibilisation sociale et à leur manque de reconnaissance dans l'espace public.

Si les femmes n'apparaissent pas dans l'espace public, au sens de Arendt, et sont poussées vers la marginalité et dans une “zone d'abandon” (Biehl 2005, Di Nunzio 2017), cette violence est politique, dans le sens que ce qui est en question est leur appartenance à la *polis*.

Il faut balayer le champ des malentendus. Les zones d'abandon dans lesquelles se trouve emprisonné et isolé l'individu ne sont pas déterminées par des facteurs culturels. Elles sont le résultat de choix politiques. La violence est politique puisque, dans les termes de Arendt, l'exercice du pouvoir n'apporte pas de solutions pour assurer la vie dans l'espace commun, dans des conditions de pluralité (Arendt 1959). Dans ces circonstances, la vie publique n'a pas d'*artificialité*, c'est-à-dire qu'elle n'aboutit pas à la construction concertée de moyens d'inclusion (Arendt 1959). Ainsi, ces femmes restent dépourvues d'instruments juridiques, administratifs et institutionnels pour changer leur situation et réagir contre l'inégalité : manque de citoyenneté, non application de la loi, non-respect des droits et refus de l'accès à la justice, aux services de santé et aux services administratifs.

Comme le rappelle Ph. Bourgois dans sa recherche sur le Barrio (East Harlem) de New York, les mesures à prendre pour renverser ce qu'il appelle “l'inégalité structurelle” sont finalement très concrètes

*Concrètement, cela signifie que les ordures doivent être ramassées, les écoles doivent enseigner et les lois doivent être appliquées, aussi efficacement dans les communautés latino-américaines, afro-américaines, asiatiques et amérindiennes que dans les quartiers des classes moyennes blanches. Il n'y a rien de particulièrement compliqué ou de subtil dans le fait de remédier à l'inégalité dans la fourniture de fonds et de services publics au-delà de toute considération de classe et ethnique »* (Bourgois 2003 : 323)<sup>277</sup>

---

<sup>277</sup> “Concretely, this means that the garbage needs to be picked up, schools have to teach, and laws must be enforced, as effectively in Latino/a, African-American, Asian, and Native American communities as they are in white, middle-class suburbs. There is nothing particularly complicated or subtle about remedying the unequal provision of public funds and service across class and ethnic lines”.

Pour ce qui concerne la présente étude l'inégalité de genre est au cœur de la violence politique car les choix politiques et le système institutionnel ne sont pas en mesure d'assurer l'égalité des droits et des devoirs entre citoyens, femmes et hommes.

Il ne s'agit pas seulement d'assurer l'égalité dans les domaines matrimonial et familial à travers le Code du Statut Personnel (CSP) et les lois rattachées à celui-ci. En effet, c'est tout un système juridique et institutionnel "adjacent" qui a un impact sur l'inégalité, par exemple à travers les règles d'accès aux tribunaux ou aux services administratifs (Adamson, Menjivar et Drysdale Walsh 2020).

Certaines études sur les mères célibataires ont remarqué que les problèmes de cette catégorie de femmes ne sont pas très différents de ceux des femmes mères mariées (Sidel 2006, Utrata 2015). La situation des mères célibataires en Tunisie et ailleurs est certainement difficile sous beaucoup d'aspects. Toutefois, loin d'en faire une population située à part, cette étude entend s'interroger sur la place des femmes mères et pas mariées dans l'espace public pour soulever des questions qui concernent toutes les femmes dans toutes les sociétés. Simone de Beauvoir considérait la maternité comme le facteur historique qui a déterminé l'inégalité de genre, et constitué une entrave à l'épanouissement des femmes (de Beauvoir 1949). Beaucoup de féministes – en particulier les féministes arabes et afro-américaines – ont réagi à cette position en affirmant la valeur de l'expérience de la maternité chez la femme. De plus, la maternité est une potentialité du corps et de la personne de la femme et comme telle il faut éviter une critique qui pourrait se révéler comme – encore une fois – un sabotage des femmes contre elles-mêmes. Cependant, il n'y a pas de doute que devenir mère entraîne des changements concernant la position de la femme dans l'espace public et il faut se demander dans quelle mesure et pour quelles raisons structurelles, avec la maternité, elle devient un sujet politique "diminué" ou "mineur" dont la capacité d'agir et de parler ainsi que celle d'avoir le droit de décider pour sa propre vie se trouve limitée ou même annulée.

### *Le contenu de la partie III*

Cette partie porte sur l'appartenance des femmes à l'espace citoyen et leur définition comme sujets politiques.

Ayant abouti à élaborer sur le concept d'"apparaitre" chez Hannah Arendt, la sous-partie A explore l'expérience de la mère célibataire dans l'espace public telle qu'elle est relatée par les femmes. Cette expérience s'articule autour de trois points. Le premier concerne les expériences personnelles d'actes, de paroles et de comportements discriminatoires que la mère ou son enfant ont vécus dans des contextes qui ne sont pas domestiques ou familiaux. La deuxième partie porte sur les discours qui ciblent les mères seules dans leur vie quotidienne. Ils colportent certaines visions ainsi que des imaginaires stéréotypés, qui fonctionnent comme une *doxa* commune et dominante que, pourtant, les femmes semblent avoir incorporés en partie seulement. En effet, sur le plan individuel, la réflexion sur leur propre expérience les amène à adopter des positions plus nuancées ou même à critiquer ouvertement l'inégalité de genre dans la société tunisienne et l'absence de justice.



Face à la stigmatisation et la discrimination qu'elles subissent, elles mettent en œuvre des comportements que j'ai appelés d'"autoprotection" par lesquels elles visent à se protéger, elles-mêmes ainsi que leurs enfants dans l'espace public.

La sous-partie B aborde le deuxième volet relatif à l'appartenance des femmes à l'espace public, c'est-à-dire leur rapport à la loi, aux institutions et aux associations de la société civile. Leur marginalisation apparaît comme le produit de politiques spécifiques qui conduisent à réduire l'accès aux droits fondamentaux. La question centrale touche donc à celles que j'ai définies par le vocable de "politiques de l'appartenance" qui, par les limites imposées aux mères célibataires quant à l'utilisation de la loi, l'accès aux tribunaux, aux services administratifs et aux services de santé, affaiblissent leur subjectivité politique, en les rendant des citoyennes de deuxième ordre. La limitation dans les prérogatives d'accès à l'espace public commun est accompagnée par des discours qui valorisent plutôt l'acquisition d'autonomie et d'indépendance économique au niveau individuel, sans remettre en question les rapports de genre.

## A. Phénoménologie de l'invisibilisation

Décrire l'invisibilité dans une approche phénoménologique est un oxymore. En effet, l'invisibilité est par essence indescriptible. Ce qu'on peut raconter est le vide dont le caractère peut être reconstruit sur la base des expériences individuelles à travers la description de l'ensemble des comportements et des paroles qui font disparaître une femme de l'espace public. Ou pour être plus précis, ils éliminent toute reconnaissance (*acknowledgment* dans les termes de Arendt de *The Human Condition*) de la présence de la femme mère célibataire dans cet espace. Cette annihilation du sujet est la marque de la violence politique, même là où elle n'est pas physique.

*Bien que la violence puisse ou non entraîner des dommages physiques, nous pouvons conclure que l'humanité d'une personne est violée chaque fois que son statut de sujet est réduit contre sa volonté à une simple objectivité, car cela implique qu'elle n'existe plus dans aucune relation sociale active avec les autres, mais uniquement dans une relation passive avec elle-même (l'en soi de Sartre), en marge du domaine public*<sup>278</sup> (Jackson 2013 : 173).

La discrimination et la mise à l'écart qui rendent un être humain invisible se manifestent par les mots dégradants, par les rumeurs, par des expressions du corps (le regard) et par les comportements qui visent à afficher le mépris et à blesser.

Ces attitudes réprobatrices conduisent la mère célibataire à se confiner dans une zone d'abandon (*zone of abandonment*) (Biehl 2005). Dans l'ouverture de son ouvrage, Biehl transcrit les premiers mots de Catarina « Je pense, je vois que les gens m'ont oubliée »<sup>279</sup> (Biehl 2005 : 11). Cette phrase est presque la même qu'utilise Khadija au début de notre rencontre « Les gens nous oublient... même les gens qui habitent près de nous, nous oublient » car personne ne s'intéresse à la condition de détresse dans laquelle elle et sa mère vivent.

Devant cet abandon, la femme réagit en essayant de gérer la difficulté seule et de façon individuelle, et en adoptant des comportements d'autoprotection pour elle et l'enfant. Comme on le verra dans la sous-partie B, cette attitude est malheureusement encouragée par les représentants des institutions et de la société civile sous la bannière du devoir "d'assumer sa responsabilité".

A ce propos, on pourra penser à un sujet qui, dans les termes de l'éthique de soi de M. Foucault, "se construit, s'élabore, s'édifie à partir d'un certain nombre de techniques" (Gros 2002 : 232). Ces techniques sont celles qui servent à diminuer la stigmatisation et la discrimination sociale, en se rendant invisible en tant que mère célibataire. Elles ne correspondent pas à l'apprentissage ou à l'adoption d'un modèle spécifique, mais plutôt à la

---

<sup>278</sup> "Though violence may or may not entail physical harm, we may conclude that a person's humanity is violated whenever his or her status as a subject is reduced against his or her will to mere objectivity, for this implies that he or she no longer exists in any active social relationship to others, but solely in a passive relationship to himself or herself (Sartre's *en-soi*), on the margins of the public realm".

<sup>279</sup> « I'm thinking, I see that people forgot me » (Biehl 2005 : 11)

mise en place d'une série de comportements susceptibles d'assurer la protection : l'évitement des autres, l'effort pour se montrer une bonne mère, faire preuve d'un tempérament fort, la préservation du corps contre les menaces masculines et le maintien du secret sur sa condition.

Par cela on effectue un bricolage éthique sur soi-même pour chercher à se "syntoniser" non pas sur un modèle de comportement défini mais sur un profil plus ou moins ébauché de respectabilité féminine<sup>280</sup>. En effet, l'élément auquel les femmes donnent le plus de valeur est le "respect". A maintes reprises, de plusieurs d'entre elles, j'ai entendu cette phrase « si tu te respectes, les gens te respectent ». Ainsi, la vie dans l'espace public – qui est relationnel, mais évidemment pas pluriel pour les mères célibataires – est constamment soumise à l'épreuve de leur capacité à démontrer qu'elles sont dignes de vivre dans cet espace et qu'elles le méritent.

---

<sup>280</sup> L'"éthique de soi" des écrits de M. Foucault a été jugée par certains "narcissique". En réalité, M. Foucault se référait à des techniques de souci de soi et à la conformation à des modèles éthiques définis et précis partagés par un groupe masculin d'intellectuels. Pour cela, il s'agit d'une éthique qui n'est pas individuelle car elle est entreprise et pratiquée par plusieurs hommes dans le même temps et le même espace, avec les mêmes références intellectuelles et morales, un plein droit d'appartenance à l'espace public et une pleine légitimité à l'action politique, qu'il soit dans la Grèce ancienne ou dans l'ancienne Rome (Foucault 1985, 2008).

## 1. Etre mère célibataire dans l'espace public

Dans ce chapitre et dans les paragraphes qui suivent, j'essaierai de collecter les expériences des mères célibataires, dans l'espace public selon différentes perspectives : ce que les femmes ont vécu elles-mêmes en termes de rejet et mis à l'écart, les discours qui tournent autour de ces femmes et la manière dont être mères sans être mariées a changé leur relation aux autres dans la sphère publique et dans la ville.

L'aspect sensoriel est très important car la mise en marge passe souvent par des signes exprimés par les sens et profondément ressentis dans l'intime. Que ça soit le regard de l'autre ou ses mots, la blessure est profonde. Il s'agit d'émotions qui se transmettent de corps à corps, par exemple à travers les yeux qui regardent, la bouche qui parle ou les oreilles qui entendent. De ce que les autres entendent (*smaau*) sur son compte, dépend la capacité d'une femme à obtenir une vie de famille paisible avec son enfant. Il y a aussi un sentiment plus inintelligible, comme le mépris, qui se traduit dans le fait de se sentir abandonnée et sans valeur. Toutefois, le mépris est souvent perçu sur la base de comportements très concrets de refus (d'un logement, d'un travail, d'un bisou, ...) jusqu'au harcèlement sexuel, qui objective la femme parce qu'elle est particulièrement fragile.

En deuxième lieu, il y a les discours habituels concernant les mères célibataires que celles-ci perçoivent par l'attribution d'une « idée méchante (*fikra khaiba*) » sur elles. Cette idée est de les assimiler aux prostituées, aux femmes faciles, à des femmes sexuellement disponibles et donc attaquables et exploitables. Si elles représentent le pôle négatif de la féminité, le pôle positif est défini par la femme mariée, bien que l'ombre de la violence conjugale plane lourdement sur le discours de façade.

Enfin, il faut reconnaître que beaucoup de mères célibataires en Tunisie sont pessimistes lorsqu'elles envisagent des changements sociaux à l'avenir. Par contre, elles regardent l'Europe comme un havre de paix pour les femmes seules avec enfants car elles pensent qu'en Europe les mères célibataires ne souffrent pas de préjugés et de marginalisation, ce qui a été largement démenti par les chercheuses qui ont étudié le sujet (Klett-Davies 2007, Mai 2001, Ypeij 2009)<sup>281</sup>.

Ce chapitre suit le projet de décrire la marginalité "de l'intérieur", c'est-à-dire à travers une démarche phénoménologique par le récit de l'expérience de celle qui l'a vécue. En cela, il se démarque d'approches historiques ou sociologiques qui reconstruisent la marginalité des femmes à partir de documents ou de textes (Jansen 1987, Largueche 1992).

---

<sup>281</sup> On se rappellera de la grande polémique déclenchée au Royaume Uni par le premier ministre David Cameron en 2014 lorsqu'il avait décrit la maternité célibataire comme une des causes de la criminalité. L'actuel premier ministre, Boris Johnson, aurait tenu en 1995 des propos très dégradants sur les enfants nés hors mariage.

## **1.1. Etre mère célibataire : expériences personnelles de la discrimination et de la mise à l'écart dans l'espace public**

### **1.1.1. *Klem khaiba* (les mots mauvais)**

Les attaques verbales directes envers la femme et son enfant consistent en insultes explicites ou en expressions qui visent à la discriminer.

Firdaws dit qu'elle n'a jamais eu de problèmes dans le quartier où habite sa famille à Tunis car sa famille est respectable et respectée (*aaā'yla bi qaddarna*). En fait, elle est très protégée par ses frères et ses parents et personne n'ose l'attaquer. Elle rapporte un accident avec une seule personne, une voisine, qui lors d'une discussion, les avait insultés elle et son enfant.

**Elle disait toujours « tu as accouché d'un bâtard (*kabbul*), ce qu'elle est : une pute (*ma hia mfarkha*) », et je ne sais pas quoi encore, je ne la considérais pas moi**

Ce que Firdaws ne dit pas c'est que l'école avait refusé Daoud, son enfant, car il est né hors-mariage. Daoud est porteur d'un handicap sérieux et il a besoin de fréquenter une école spéciale. Cette école existe dans la localité où Firdaws habite mais initialement ils avaient rejeté sa demande d'admission. Grâce à l'intervention d'une association, Daoud a été admis, et depuis sa scolarité se passe bien, y compris dans les rapports avec les enseignants et avec les autres enfants. Firdaws elle-même participe aux activités organisées par ou pour les parents. Elle dit que son enfant est très attachant et que tout le monde l'aime. J'ai eu cette information par un membre de l'association, qui m'en a parlé pendant un déjeuner, sans que je ne lui pose aucune question à propos de Firdaws et de son enfant. En fait, la situation avait beaucoup touché l'entourage de Firdaws et tout le monde était soulagé que depuis les choses se passaient bien.

Si les femmes s'expriment assez facilement concernant leurs expériences personnelles de discrimination, il est beaucoup plus difficile de les faire parler des attitudes de rejet subies par leur enfant. Rihab raconte que dans un café<sup>282</sup> – qu'elle fréquentait et où elle s'était assise avec son bébé – une jeune femme s'était approchée d'elle pour lui conseiller de ne plus se montrer avec l'enfant sur la terrasse. Cette demande donne à Ribab l'impression que son enfant a été dépouillé de toute humanité

**Je l'ai regardée comme ça, je lui ai dit « [...] est-ce que les gens sont conscients qu'ils sont en train de parler d'un être humain ! D'un être humain ! L'enfant va grandir, il va devenir un enfant, un homme, et tout cela va influencer d'une manière ou d'une autre sa personnalité, mais comment je vais cacher un être humain ? Comment je vais faire alors je vais lui dire « voilà Yassine moi j'ai besoin de sortir mais tu restes à la maison, je ne sais pas, oui parce que la société ne veut pas te voir avec moi » ? Je dois faire les choses de cette manière pour que la société dise au final « voilà, oh ! c'est un ... cette fille ou bien cette femme est un modèle, c'est un bon modèle », on va dire ?**

---

<sup>282</sup> Il s'agit d'un café très connu à Tunis, où se rencontrent artistes et intellectuels.

La constatation amère est qu'il vaut mieux ne parler de sa condition de mère célibataire avec personne parce qu'il y a toujours un risque que l'information soit utilisée contre la femme elle-même, à l'occasion de discussions ou de litiges.

**Quand j'étais à Ariana, au début j'avais des amies, comme des sœurs. Dès qu'on s'est disputées, elles ont tout dévoilé, on m'a traitée de femme facile (Sirine)**

**Tu dis l'histoire, et l'histoire sera dite, parce que personne est au courant de cette histoire sauf toi et lui. Tu vas en parler dehors, l'histoire s'éparpille (tatafarraq), tu deviens connue pour cette mauvaise image (bi sura khaiba) auprès des gens et toi tu ne le sais pas, tu ne le sais pas. Parfois les collègues, les amis du foyer disent « celle-là, éloigne-toi d'elle, attention ne te rapproche pas d'elle (ma tuqurbelhesh) » et toi tu ne sais pas pourquoi, comment, eux ils ont entendu une mauvaise opinion, pourquoi ? (Zaineb)**

Parfois les attaques entendant blesser ne sont pas formulées directement envers la femme qui a eu l'enfant, mais envers un membre de sa famille, pour qu'il/elle comprenne. Jihane présente l'exemple de sa mère, à laquelle, pendant un mariage, on a fait des commentaires sur la maternité célibataire sous prétexte de parler de quelqu'un d'autre, sans viser explicitement Jihane

**Par exemple ma mère est dans un groupe [de gens] et les gens vont parler. Qu'est-ce qu'ils vont dire ? Pour faire du mal à ma mère qu'est-ce qu'ils disent ? « Tu sais il y a longtemps il y a la fille de ce monsieur, elle a fait ça, elle a porté [un enfant], c'est pas une fille bien, elle fait le malheur de sa famille ». Tu sais, ils disent des choses à ma mère pas directes, des allusions, pas directes, ils ne l'attaquent pas direct(ement)**

### **1.1.2. Les rumeurs**

Peut-être plus encore que les attaques directes, les femmes qui sont mères célibataires craignent les rumeurs. Les gens de leur famille ou de leur entourage entendent (*smaau*) que la femme a eu un enfant sans être mariée. Parfois il est facile de savoir comment ces rumeurs se sont répandues car c'est un membre de la famille qui en a parlé autour de lui/elle ou au village.

**Ils savent hey hey huu jusqu'en France ils savent !! (elle rit) Pourquoi ? Parce que le cas qui est arrivé à moi, ils aiment beaucoup en parler, ils ne se taisent pas, ils ne se taisent pas non, non, non [...]. La femme de mon oncle paternel et ma tante maternelle et la fille de ma tante maternelle au *bled*, eux ils n'habitent pas ici à Tunis, eux ils ont parlé avec les gens, ils ont parlé avec les voisins à [...] ils ont dit de voisin à voisin, ils ont raconté l'histoire (Miriam)**

Au contraire, d'autres fois les femmes sont étonnées car elles ne peuvent pas reconstruire la manière dont l'information a été divulguée. En effet le "bouche-à-oreille" – maintenant renforcé par l'utilisation des téléphones portables – est très efficace.

**Comment ils connaissent cette histoire ? Je n'ai rien dit ... et cette histoire est restée « entre moi et moi-même » (Bachra)**

L'une des peurs les plus répandues est que la rumeur parte de l'hôpital où la femme a accouché par le biais de quelques connaissances

**Bon, ils ont entendu (yesmaau), il y avait quelqu'un qui me connaissait à l'hôpital, il a téléphoné au *bled*, « la fille d'un tel a eu un enfant », tu comprends ?**

Les attaques directes font moins peur que les rumeurs. On décrit un malaise qui est plus subtil et qui est difficile à définir. Il naît de la nature ambiguë de ces rumeurs, dont on ne connaît pas la source. Les voisins ou les gens du quartier ne sont pas censés être au courant de la maternité de la femme célibataire mais – que ce soit vrai ou imaginé – les femmes savent qu'ils savent.

**Personne ne sait de mon enfant, seul Dieu le sait. Il y a eu des rumeurs que je suis mère célibataire, mais je nie (Siham)**

L'oscillation entre publicité et secret est constante, parce les femmes préfèrent ne pas s'arrêter sur cela et insister plutôt sur la bienveillance de leur entourage et leur intégration dans le quartier.

Les femmes "ressentent" que les gens parlent dans leur dos, même si tout le monde a l'air gentil avec elles... La société, qui a souvent la taille du quartier où on vit ou où vit sa famille, est considérée comme "méchante (*khaiba*)" ou "sans pitié (*ma yrahmsh*)".

**[Les gens] peuvent pas te pardonner rahu, même s'ils parlent avec toi mais au fonds ils n'ont pas accepté, au fond, ils ne sont pas convaincus (muqtanaaïn) [...]. La plupart des gens même s'ils te donnent un travail mais...mère célibataire, ils vont parler en cachette (Ferial)**

**Juste notre quartier (jest el huma mtaana) est méchant, tu me comprends ? Il est très méchant notre quartier, je ne peux pas vivre là-bas, c'est pour ça que [ma famille] veut que [j'abandonne l'enfant]. Notre quartier est méchant, ils parlent beaucoup, ils parlent de moi parce que j'ai eu cet enfant sans mariage, tu me comprends ? (Sabrine)**

**Même quand [la famille] va chez ma mère, je n'y vais pas. Je n'aime pas, c'est elle qui ne veut pas, les voisins disent « hey regarde elle vient ! elle vient ! » tu comprends ? La société n'a pas de pitié (mujtamaa ma yrahmsh) (Medina)**

Ferial a un voisin qui lui a posé des questions sur son statut de femme seule avec un enfant. Elle lui a répondu qu'elle était divorcée. Il a des copains avec qui il va chasser et qui viennent lui rendre visite ; ils ont même offert une tablette à son enfant. Quand il part ou simplement sort de la maison, il lui arrive de laisser à Ferial ses clés ou de l'argent. Et cependant, Ferial est convaincue que si elle lui révélait sa maternité célibataire, il (et ses amis) changerait immédiatement et complètement d'attitude envers elle

**Ils sont gentils, tous ses amis, pour lui, ou quand il vient quelqu'un pour lui, il dit « c'est ma sœur », il ne dit pas c'est quelqu'un ou [un membre de l'] association<sup>283</sup>, il dit « c'est ma sœur Ferial » [...]. Parfois il est à Hammamet ou à Tabarka avec ses amis, quand quelqu'un vient, il me donne à moi, les clés ou l'argent [...] s'ils savent que je suis mère célibataire ils vont changer complètement**

Les occasions "de gossip" que les femmes essaient d'éviter sont les mariages et les funérailles. C'est à ce moment que les familles et les voisins se réunissent, et rendent la position de la mère célibataire plus fragile. Toutefois, les femmes ne s'inquiètent pas seulement pour elles-mêmes et pour leurs enfants ; elles ne veulent pas mettre leurs parents dans des situations embarrassantes. Pour éviter de rencontrer des connaissances qui pourraient dévoiler à son père sa maternité, Jihane préfère que ça soit une amie – une femme allemande qui est bénévole et l'aide depuis longtemps – qui accompagne son enfant au Parc Belvédère au centre-ville. Quand elle les rejoint, elle porte toujours le voile et des lunettes de soleil.

**Je mets mes foulards, mes lunettes et tout Pourquoi ? Pour cacher un peu, pour les gens, pour qu'ils ne me voient pas, si je suis seule oui d'accord seule, mais avec l'enfant toujours il faut que je [me] cache, toujours**

« Mal vie » est la manière dont Jihane définit la condition de la mère célibataire.

**C'est mal vie mal vie ? mal vie, tout le monde va te regarder comme si tu es personne, comme si tu es rien : tu es une personne? tu es une mère célibataire.**

### **1.1.3. Le regard**

Regarder personne est un oxymore, car les deux mots ont un sens contradictoire. Le regard (*nadhra*) posé sur la mère célibataire vise à l'exclure, à la marginaliser, finalement à lui faire comprendre qu'elle n'existe pas. C'est un regard fait pour ignorer et mépriser

**Ils restent à te regarder avec un mauvais regard (*nadhra khaiba*), ils disent « celle-là fait-la sortir, celle-là est hors-mariage, c'est un *cas social* » (Badia)**

**Tu restes toute la vie comme ça, toute ta vie mauvaise (*khaiba*), dans le regard des gens (*fy nadhra l-aabed*) (Sabrine)**

Regarder (*yughzur* ou *yukhzur* ou *yundhur*) avec insistance est aussi le signe d'un intérêt qui est perçu comme morbide

**Tu sentais qu'ils commençaient à regarder, regarder (*tehsshum yebdeu yughzru*), ils voulaient savoir, parfois je ne supportais pas que les gens me regardent (Marwa)**

En sens contraire, ne pas regarder peut vouloir dire ignorer la personne, ne pas la considérer

---

<sup>283</sup> L'association pour laquelle travaille Ferial.



**Tu peux trouver des gens qui t'insultent, qui te disent « tu – par exemple – tu es mauvaise (khaiba), anti ma toslohosh, anti bik, tu as insulté (ysebb) ton père, tu as insulté ta mère, ils (les gens) ne te regardent pas (ma yukhsurliksh) » (Emel)**

La façon dont le regard est utilisé comme forme de reproche ou d'accusation est considéré comme une particularité et une limite de la mentalité tunisienne qui prêterait trop d'importance à l'apparence (*madhhar*)

**Vous [les européens] regardez la *mentalité* (fr.), les arabes regardent ton corps. Comment le corps ? [Elle touche mon petit sac] Oui comment tu es habillée, les apparences**

#### **1.1.4. Le mépris**

Le mépris, le sentiment d'être sans valeur et d'être constamment rebaisée, sont des sentiments partagés par les mères célibataires. Celles qui habitent les zones côtières du nord ou du sud du Pays, ont l'impression que la vie est moins difficile chez elles pour la femme qui est mère célibataire, surtout quand elles habitent en famille et qu'elles sont protégées par leur père. Par contre, celles qui vivent dans les quartiers de Tunis décrivent leurs conditions dans des tons beaucoup plus sombres. Zaineb habite en famille et Badia, à l'époque de ce dialogue, était constamment exposée aux violences de son frère dans la maison de ses parents

**Beaucoup de gens ont une intelligence (aaql) comme ça, zéro, au lieu de me dire « ya mabruk et saha<sup>284</sup> » et je ne sais pas quoi, ils ajoutent du mépris (yzidu yahqruk), ils ajoutent de la douleur avec leur mots, tu comprends ? « Celle-là n'a pas de mari » ils me font souffrir, je ne suis pas à l'aise (maqhura min dakhel [être pleine d'incertitude à l'intérieur]) quand je marche (Zaineb).**

**Les sentiments (hsas) de dévalorisation (dhell), de mépris (hala), la solitude, surtout la solitude (wahda), étrangère (ghorba) parmi les tiens, dans ton *bled*, le sentiment que les gens qui veulent me dévorer sont les plus proches, le sentiment qu'une mère célibataire est toujours négligée (manfura), par les plus proches et les plus lointains. Ces sentiments envers les mères célibataires, c'est seulement en Tunisie. Voilà je regarde des émissions à la télé, je lis les journaux, y'a qu'en Tunisie qu'elles sont méprisées, méprisées, méprisées (muhana). Ils ne disent pas « il n'y a que Dieu qui est tout puissant, elle *ghaltat*, c'est écrit, c'est le destin ». En général, pour les gens, une mère célibataire, pour tout le monde, n'a pas de valeur (hatta qyma) (Badia).**

Des situations très concrètes et précises peuvent être décrites dans lesquelles la révélation de sa condition de mère célibataire provoque immédiatement des conséquences par rapport au logement, au travail, au harcèlement.

Celui ou celle qui loue une maison est peu disposé à le faire pour une femme qui n'a pas de mari, qui vit seule avec son enfant. C'est pour cette raison que beaucoup de femmes ne trouvent à louer que dans le quartier de Bourj Louzir, là où se trouve le foyer de l'association Mad.Ba. Une fois sorties du foyer, elles restent dans le quartier. Comme les propriétaires de

---

<sup>284</sup> "Félicitations et santé"

maisons dans les alentours connaissent la situation, ils louent plus facilement sans poser trop de questions.

Le deuxième danger est au travail. Il ne s'agit pas seulement de risquer son poste, mais aussi de subir du harcèlement sexuel dès que la condition de mère célibataire est connue. Dans la mentalité commune, la femme qui a eu un enfant hors mariage est assimilée à une prostituée ou à quelqu'un qui peut facilement donner son consentement à une relation sexuelle. Cette vision est construite à partir de l'allusion à ses mœurs relâchées mais aussi à sa dévalorisation en tant que personne, et être humain. N'ayant pas de valeur, elle est considérée comme une proie facile et disponible.

**Tu lui dis « non, je ne suis pas mariée », un jour elle<sup>285</sup> sait que tu as un enfant, elle commence à avoir peur, elle te renvoie du travail. Lui<sup>286</sup>, il sait que tu travailles dans une *boutique*, tu n'as pas de mari et il demande sa part (*yetbuled*) et il commence à balader ses mains (*ywally yermy fy ydyh*), [...] le harcèlement à Tunis (a lieu) beaucoup, beaucoup (*taharrish fy Tunis, bi-sifa ghriba, bi-sifa ghriba*) (Zaineb)**

Un ami d'une copine de Rihab a même lancé un pari : qu'elle devienne prostituée dans les trois mois qui suivent la naissance de son enfant.

Toutefois, comme le fait noter Rania, ce n'est pas seulement le facteur sexuel – et particulièrement l'allusion aux mœurs sexuelles de la femme du fait qu'elle a eu un enfant sans être mariée – qui conditionne sa vie ; plus généralement, sa faiblesse découle du fait « d'être une femme seule »

**Les gens dans nos villes, lorsqu'ils trouvent une femme toute seule, tout le monde veut l'attaquer, tout le monde [...] tout le monde parce que tu es un être humain faible, parce que tu es une femme toute seule, c'est ça, ça, la relation sexuelle est une partie**

La femme qui a un enfant sans être marié est *wliya*. Ce terme, difficile à traduire, indique le fait d'être sans protection – c'est-à-dire sans homme – et donc sans pouvoir.

**Je ne veux pas dire à ceux qui ne sont pas au courant. Si je vais leur dire, ils vont se faire une mauvaise idée, les gens sont mauvais (*khaibīn khaibīn inness*) [...] ils parlent de femme sans pouvoir/sans homme/sans protection (*yhaku al-wliya*), quand ils te voient passer, ils parlent de toi. Je ne dis à personne, je ne raconte pas (Khadija)**

Fatina n'a pas rencontré de gros problèmes du fait d'être une mère célibataire car elle a vécu dans un environnement relativement protégé. En plus, après des années, elle s'est mariée avec le père de sa fille. Elle admet qu'il y a des attitudes différentes parmi les gens car certaines personnes "acceptent l'histoire", c'est-à-dire qu'ils n'ont pas d'hostilité envers la mère et l'enfant même si la maternité célibataire est considérée comme une *faute*. Pourtant, si elle pouvait choisir, elle ne répèterait pas l'expérience d'être une mère célibataire, à cause de ce que la femme aussi bien que l'enfant vont subir

---

<sup>285</sup> "l'employeuse"

<sup>286</sup> "l'employeur"

Ca s'appelle une *faute* mais ça dépend de la mentalité comment [la femme] l'accepte (teqbelha), et les gens, c'est-à-dire, les personnes comment elles acceptent l'histoire Et toi comment tu as accepté l'histoire ? Moi ? Je l'ai acceptée, maintenant, c'est-à-dire, mon histoire est arrivée et elle s'est passée et tout, mais je ne voudrais pas qu'elle se répète (tataaued), parce que c'est *haja ghalta* (une chose mauvaise) [...]. Les gens te disent « tu l'as fait dans le haram » c'est-à-dire tu n'es pas bien (mush behya), même les enfants qu'elles portent, [les gens] les voient et ils savent qu'ils n'ont pas de père. On commence [à dire] « tu n'as pas de père, que Dieu t'éloigne du mal (lutf baayd shar) », « tu es venu dans le haram » comme ça je ne sais pas quoi, tu comprends ? Pour ce qui me concerne, moi je ne voudrais pas que ça arrive une autre fois.

## 1.2. Etre mère célibataire : les discours

Au-delà de l'expérience personnelle, il y a un discours ou des discours sur les femmes qui sont mères célibataires, c'est-à-dire que celles-ci reconnaissent l'existence d'une pensée dominante qui leur attribue certains traits. En général, cela est considéré comme relevant de la *mentalité tunisienne*.

Le premier élément est le manque de respect, qui s'exprime par les mots (*klem khaiba*) et par le regard mauvais (*nadhra khaiba*)<sup>287</sup>. Cela fait partie de l'expérience quotidienne des femmes, mais il est aussi attribué comme un trait fondamental et constant de leur condition

**Wallahi il y a un regard mauvais (nadhra khaiba) de la société ... il y a un regard très mauvais, il y a des gens qui respectent (famma aabed yahtarmu) et il y a des gens qui ne respectent pas, la plupart ne respectent pas (el-aktharia ma yahtarmush), beaucoup de gens ne respectent pas (Emel)**

La contrepartie de ce manque de respect est la solitude, c'est-à-dire l'impression subjective d'avoir tout perdu et d'avoir été abandonnée de tous, ce qui correspond à la réalité objective de sa propre marginalité.

**Ici c'est très difficile, une qui est seule, qui a une fille ou un garçon, et qui n'est pas mariée, elle prend sur elle une image négative (yekhdhu aaleha fiqra khaiba), et on peut même plus lui parler, même on peut l'isoler (yunfruha) ou elle peut avoir peur (tkhaf), même pour le petit, la société n'est pas bien (Fatina)**

**La société n'a pas de pitié (ma yarahmush). La société est difficile, n'a pas de pitié, n'a pas de pitié, leur mentalité...il y a des gens qui acceptent (teqbalha), il y en d'autres que non (Sirine)**

Dans une société pauvre et instable tant au niveau économique que politique comme la société tunisienne, la femme seule – et par définition la femme mère sans être mariée – devient une espèce de miroir dans lequel personne ne veut se reconnaître. Pour cela elle est

---

<sup>287</sup> Voir chapitre précédant

tenue à l'écart, et probablement crainte. Ses problèmes de logement, de chômage, d'argent sont ceux de toute la population, mais chez elle, ils deviennent plus visibles. C'est pour cela que chez Fatina parler de la condition de la mère célibataire implique de parler de la condition d'un pays entier poussé vers la Révolution par la misère

**Ici en Tunisie, je te dis une chose, une femme seule *en principe* ne peut pas vivre. Ici tu vois une qui est seule, qui n'a pas de famille ou pas d'homme ? Elle ne peut pas vivre en Tunisie. Pour n'importe quoi, elle ne peut pas vivre, regarde, pour aller habiter, par exemple, pour louer elle seule ? Ils ne lui louent pas, ils lui disent « non » pourquoi ? Une femme seule, qui sait ? Ils n'aiment pas, la femme, si tu n'as pas de travail ? Tu n'as pas d'argent ? Tu ne peux pas vivre ici, tu te fatigues en Tunisie, vraiment, c'est pourquoi les gens en ont eu marre, ils ont fait la Révolution, à cause de ça.**

Toutefois, l'association la plus forte est celle entre la mère célibataire et la prostituée. En grand partie, la stigmatisation de la première découle de l'identification immédiate avec la seconde

**Parce que la société te regarde avec un autre œil (*nadhra okhra*) bien que toi, tu es dans le bon chemin, tu marches droit (*mustaqyma*) et tu es occupée par toi-même et ton travail. Même comme ça, les gens ne te laissent pas tranquille, chaque fois ils te disent, chaque fois ils te disent « voilà la p.... » (*hany p...*) (Amani)**

### 1.2.1. L'hypocrisie de la société

*La société est gourmande de mères célibataires* (Sabrine)

L'hypocrisie de la société est dénoncée par les femmes qui sont mères célibataires concernant différents points. Le premier est celui de la prostitution. Sabrine décrit une société qui est « gourmande de mères célibataires ». La maternité hors mariage est proscrite et la mère célibataire est stigmatisée lourdement (elle est "pourrie" (*khamja*)). Et pourtant, c'est par cette exclusion et cette marginalisation, qu'on met la femme dans une condition de faiblesse dans laquelle il est très facile de profiter d'elle et de l'exploiter<sup>288</sup>

**On te met une étiquette "pourrie" (*tetsammy khamja*), sur toi et autour de toi ; ils ont toujours une idée négative sur les mères célibataires, ils ont toujours une idée méchante (*dima yakhdhu aaleya fikra khaiba*), et beaucoup de mères célibataires maintenant à Tunis se donnent à des hommes (*yekhdhemu aala ruehum*) pour arriver à quelque chose, notre société est très gourmande de mères célibataires (*mujtamaa mtaana yatmaa barsha fyl-'ummet 'aazibet*)**

---

<sup>288</sup> Ce mécanisme a été décrit par les historiens. Par exemple E. Claverie et P. Lamaison décrivent une situation analogue pour la France du XVIIe siècle (dans le Gévaudan). La sexualité hors mariage est largement pratiquée et acceptée pour les hommes. A ce désir considéré comme légitime doit correspondre une large population féminine, qui est composée par les femmes les plus démunies, celles qui, du fait de leurs conditions économiques ne peuvent pas accéder au mariage, ou celles qui sont dépourvues de protection car elles sont orphelines. La sexualité pour les femmes demeure proscrite, et la filiation hors mariage implique une lourde sanction sociale envers elles (Claverie et Lamaison 1982).

**Toujours, chaque fois ils disent « regarde elle, s'est trompée, elle a mis au monde une fille..... illégitime (tufla ghayr sharaaya) dans leur tête, je vais continuer tout droit sur ce chemin là ... toujours ils disent que tu es une femme facile (mra' sahla) (Amani)**

Parce que c'est la réputation des mères célibataires, des femmes essaient de se démarquer immédiatement en faisant des distinctions. La première concerne les jeunes femmes, qui du fait de leur âge, seraient plus facilement manipulées et séduites par les hommes. La deuxième différenciation est faite pour celles qui ont eu une relation sexuelle hors mariage car elles étaient amoureuses. Naturellement, les deux facteurs cumulés – jeune âge et être amoureuse – devraient servir à blanchir complètement la réputation d'une femme. Ce sont d'ailleurs les circonstances dans lesquelles la plupart des femmes tombent enceintes hors-mariage et, malgré leur grand nombre, le préjugé social ne s'affaiblit pas.

Dans les valeurs et la considération sociale, à l'opposé de la mère célibataire – assimilée à la prostituée – il y a la femme mariée. Autant la première est vitupérée, autant la deuxième est exaltée. Pourtant la supériorité de la femme mariée peut facilement être déconstruite. Démystifier la femme mariée est un autre outil que les mères qui ne sont pas mariées utilisent pour réagir au préjugé. D'un côté, le mariage peut cacher ses turpitudes, en premier lieu l'adultère. Firdaws fait référence à un épisode qui avait défrayé la chronique tunisienne, lorsqu'un homme avait découvert que ses cinq enfants étaient les fils biologiques de l'amant de sa femme

**Ils ne regardent que nous, on est toutes les même (kullna kif kif), la mariée comme la non mariée. Au contraire celle qui n'est pas mariée elle est plus propre (andhaf) que la mariée [...]. Un homme a trouvé qu'il avait cinq enfants qui n'étaient pas à lui, ils étaient à son copain (à elle), elle est sous l'engagement (aala dhemmet) de son mari et elle allait dormir avec son copain. Et quand elle tombe enceinte, elle garde l'enfant et le garde en souvenir (de son copain), elle l'enregistre au nom de son mari**

De l'autre côté, on remarque que le mariage est le lieu de la violence domestique, dont les femmes et les enfants sont les victimes. De plus, les femmes mariées – bien que soi-disant protégée par le mariage – se trouveraient elles aussi à devoir souvent assumer la responsabilité du ménage et de la famille presque seules, dans le désintérêt des hommes

**Une femme pourquoi elle se marie ? C'est pour être tranquille (besh tertah) [mais] elle n'est pas tranquille, n'est-ce pas ? Pour qu'ils s'aident elle un peu lui un peu, pas pour garder tout le poids (hmal) sur ses épaules. La femme au contraire, elle est mariée et porte tout le poids sur ses épaules, et, en plus, tous les jours ils se frappent, et les enfants regardent, et l'enfant doit aller chez le psychiatre (Zeineb)**

Le dernier élément concerne la stigmatisation des enfants. Zeineb s'exclame « on n'est pas de dinosaures ! » pour indiquer que ni elles (les mères célibataires) ni leurs enfants ne vont disparaître à la prochaine génération. A ses yeux, le délaissement dans lequel sont les enfants qui naissent hors mariage est dangereux. La stigmatisation sociale de leurs mères retombe sur eux, parce qu'ils sont abandonnés dans les centres ou parce qu'ils sont abandonnés à eux-mêmes, sans éducation.

Cette histoire doit s'arrêter, elle ne doit pas devenir une chose normale, parce ça se répète d'une génération à l'autre, d'une génération à l'autre, parce que nous sommes une génération (jyl) qui va encore exister sur la terre, on n'est pas une génération qui va s'arrêter comme les dinosaures. Nous non, au contraire, une génération part et il y en a une autre qui arrive...si cette génération n'est pas éduquée, la génération d'après sera pire, hady, beaucoup de gens ne comprennent pas ça, il y a des enfants (awled) qui ne sont pas éduqués à être décents (yehshem)<sup>289</sup>.

### 1.2.2. Le changement à l'avenir

L'horizon idéal des femmes qui ont eu un enfant sans être mariées est l'Europe. En effet, l'Europe est pensée comme un lieu où les mères célibataires peuvent vivre sans être discriminées

**Je rêve de partir de Tunisie, mais je n'ai pas d'argent. Je veux installer ma vie loin de la Tunisie. Je pense qu'en Europe, en France, en Italie il y a beaucoup de femmes comme ça, elles n'ont pas de problèmes. Dans les films, *musalsalet* (les séries télé), il y a des femmes qui vivent comme moi, mais en Tunisie une femme comme ça ne peut pas vivre. Pourquoi? Les gens la regardent mal (Maha)**

En Europe la maternité célibataire serait perçue comme *normale* et pour cela les femmes seraient acceptées, et pas jugées. Surtout en Europe on peut vivre avec un homme sans l'épouser et un homme peut épouser une femme sans le consentement de ses parents, notamment sa mère. En outre, il est considéré comme un trait caractéristique des européens de ne pas se mêler aux affaires des autres. L'aspect le plus intolérable en Tunisie est l'attitude à l'égard de l'enfant, dont l'existence devient un problème comme s'il s'agissait «d'une grande guerre». Jihane, qui a travaillé dans le secteur du tourisme et a côtoyé les Européens, trouve que sa façon de penser est proche de la leur. Pour elle, le traitement de son enfant est intolérable

**Je vois comment ils vivent, moi aussi j'aime beaucoup vivre spontanée (décontractée), sans avoir des difficultés comme une grande guerre. J'ai un enfant, c'est fini, j'ai un enfant, qu'est-ce qu'on va changer maintenant? C'est rien, c'est un enfant qui est venu, qui n'a pas de problème, pourquoi la famille n'accepte pas ? Pourquoi tout le monde ne l'accepte pas ? C'est un enfant, si ici je dis que Saber est un enfant comme ça, tu vois maintenant ils l'aiment, après ils [ne] l'aiment plus**

Pourtant dans le jeu de miroirs qui consiste à comparer la Tunisie avec les pays voisins, celle-ci apparaît comme un Pays très libéral à Hajer qui s'est échappée d'Algérie lorsqu'elle était au huitième mois de grossesse

---

<sup>289</sup> Chez Zaineb, comme chez d'autres femmes, on peut trouver une vision conservatrice et moraliste à l'égard des mères célibataires. En partie – bien qu'avec des contradictions – elle adhère à la vision dominante de la femme qui est mère célibataire. Elle souhaite que les femmes aient davantage d'éducation, non pas pour avoir plus de droits, mais pour qu'elles ne tombent pas dans le piège du sexe et de la maternité avant le mariage. Voir Partie II, Ch. 6.2.

**En Tunisie, être mère célibataire est normal. En Algérie, une chose comme ça, tu ne peux pas vivre, on te tue.**

Même si, de manière différente, toutes les femmes qui sont mères célibataires vivent mal leur maternité, la question qui se pose alors est de savoir si un autre avenir est possible, si le changement est concevable.

Sur ce sujet, le point de vue des femmes est très pessimiste.

**Moi, ça ne me paraît pas qu'il va s'améliorer, il me semble que ça va s'empirer, car les hommes, de tout, encore, ils ramènent les enfants et ils te jettent [...] je n'imagine pas (ma netsawarsh) que ça change en Tunisie (Miriam)**

**Les gens ne changent pas, la *qualité* des gens ne change pas, tu restes dans leur regard<sup>290</sup> (taqaad anti fy nadharhum), même si tu penses à tes affaires<sup>291</sup>, par exemple tu ne fréquentes personne, tu ne parles à personne, si tu as porté un enfant dans le *haram*, tu restes toute la vie comme ça, toute ta vie mauvaise (khaiba), dans le regard des gens (Sabrine)**

**Qu'est-ce qu'on peut faire dans cette vie ? En Tunisie, qu'est-ce qu'on peut faire pour changer, il y a rien à changer, tu restes une mère célibataire, toujours tu restes une mère célibataire (Jihane)**

La diffusion de discussions ou même l'exposition d'histoires de femmes qui sont mères célibataires dans des émissions télé n'a pas de véritable impact sur le changement des mentalités. Miriam imagine qu'après être apparue chez Andy Manqollek – une émission très populaire – tous les regards dans le bus seraient tournés vers elle, et les gens seraient très énervés.

Les raisons susceptibles d'expliquer le fait que tout changement de mentalité soit perçu comme impossible, découlent selon les femmes de facteurs culturels variés qui sont inscrits dans la pensée (*aaqlya* ou *mentalité*) arabe, la situation arabe, le pays arabe, les Arabes, l'Islam, la société musulmane, la famille islamique, la mentalité tunisienne, les coutumes et les traditions, le Coran ... Pour certaines, ce sont les normes de l'Islam, qui donnent sa forme à la société musulmane, qui sont déterminantes. Pour d'autres, il s'agit d'un problème de mentalité, qui vient de la religion aussi bien que des traditions ou, plus généralement, "des Arabes".

**Les habitudes, l'Islam même, on a des choses qu'on peut pas les faire, moi je [les] ai fait[es], sans mariage... (Ferial)**

**C'est-à-dire « elle a une fille (bneya) sans *sdeq*, elle a eu une fille dans le *haram* » nous les Tunisiens, ça c'est notre mentalité (*lugha*), les Arabes (Médina)**

---

<sup>290</sup> Sabrine utilise le mot *mdhhar* qui signifie apparence plutôt que le terme *nadhra/nadhar* qui est plus souvent utilisé (et qu'elle utilise plus tard) quand on parle du regard des gens. Ce qu'elle semble vouloir souligner, est la fixité des apparences, aux yeux des autres, au-delà des réalités.

<sup>291</sup> "Même si tu restes sur tes limites (hatta ky toqaad haddek (limites) ruhy)"

**Ils te disent « elle a eu un enfant et la chose est qu'elle n'est pas mariée », maneya, elle l'a fait dans une chose *khaiba* qui s'appelle *zina* tu comprends ? et le *zina* dans le Coran est *haram*, la nôtre est une société musulmane (Fatina)**

**Si je suis ici, dans une mentalité, dans un pays arabe, il faut que je dis 1000 fois « *ghlut*<sup>292</sup> » (Jihane)**

Au contraire, Rania (et aussi Alima) trouvent dans la religion des arguments pour arrêter la discrimination. Elles se réfèrent en particulier à un hadith dans lequel Mohammed pardonne à une femme qui lui a avoué avoir accouché d'un enfant sans être mariée. La femme est *seulement* fouettée, mais sans autres conséquences. De cette façon, Rania établit une distinction précise entre l'Islam et les coutumes, et elle attribue la marginalisation des mères célibataires à ces dernières, et non pas à la religion.

**Dans la religion de l'Islam, tu me comprends ?, le Prophète – que les salutations et les bénédictions d'Allāh soient sur lui – dans notre Sharyaa, dans l'Islam, si on rencontre une fille dans cette situation, on la frappe de quatre-vingt coups de fouet...seulement, seulement ça, c'est ce qui dit l'Islam, c'est-à-dire lorsque il y a une jeune fille, elle n'est pas mariée, dans la religion elle a quatre-vingt coups de fouet et elle termine sa vie normale, tranquille. En plus il y a un hadith du Prophète – tu comprends ? – que les salutations et les bénédictions d'Allāh soient sur lui –, une femme est venue le voir, il lui a dit « Prophète, je suis enceinte », elle lui a dit « c'est quoi ma punition ? ». Il lui a dit « vas-y, termine ta grossesse ». Elle a terminé les neuf mois de grossesse, elle lui a dit « Prophète j'ai accouché », le Prophète lui a dit « vas-y et termine l'allaitement de ton fils » et l'allaitement dans l'islam dure deux ans, elle termine d'allaiter son enfant et retourne. Elle lui dit « Prophète, j'ai allaité » il lui a dit « *tawba* » tu sais le *tawba* (se repentir) ? Le *tawba* c'est l'homme qui fait la prière à Dieu, c'est-à-dire quand je commets cette faute, jamais de ma vie, je ne refais la même faute une autre fois [...]. Oui elle s'est vraiment repentie alors ça c'est ce qu'il y a dans la religion, quand tu fais une erreur et tu te repens, ça y est, il faut pardonner ça c'est ce que dit la religion, ça c'est ce que dit l'Islam. Au contraire regarde les gens, ils ne le font pas [...] malheureusement les coutumes (*aadat*) et la tradition (*taqalyd*) prennent le dessus sur la religion (*taghleb aala din*), tu me comprends ?**

Au lendemain de la Révolution, en 2013, Alima – qui a une maîtrise scientifique – envisageait la polygamie comme une bonne solution pour que les mères célibataires puissent se marier malgré leur condition. A vrai dire, elle racontait aussi avoir engagé une discussion avec une représentante du parti politique Nahdha<sup>293</sup> pendant le Forum social de cette année-là pour défendre les droits des mères célibataires, en rappelant le même hadith cité par Rania. Elle avait lancé

---

<sup>292</sup> “j'ai fait l'erreur”

<sup>293</sup> En novembre 2011 une représentante de Nahdha, Souad Abderrahim, avait qualifié les mères célibataires “d'infamie”. Entre 2011 et 2013 des grandes mobilisations de femmes et féministes ont eu lieu pour préserver les acquis de la législation tunisienne sur les droits des femmes, qui étaient menacés dans les discours des membres de Nahdha. Actuellement Souad Abderrahim est la maire de Tunis et depuis elle semble avoir adopté des positions plus raisonnables.



## **La maman a fait une faute, mais Dieu pardonne. Ce n'est pas toi qui va juger la maman célibataire, c'est Dieu**

Certaines femmes essaient d'avancer des recettes pour dépasser les barrières culturelle et religieuse. Les préoccupations concernant la religion ne sont pas le fait de toutes. Emel, par exemple, part du fait que « chacun est libre dans sa vie ». Pour elle, la clé pour arriver au changement est l'éducation, qui permet aux gens de comprendre et de devenir conscient de la réalité

**Ca dépend de comment chacun a été éduqué (kull wahda kifesh trabbat), comment il a grandi (kifesh tlaa), chacun selon la mentalité (aaqlya) dans laquelle il a été éduqué, ou chacun selon le contexte dans lequel il a été éduqué, ça dépend de chacun. Il y a des gens qui te rendent conscient (twaay) et ils te font comprendre, il y a des gens qui ne te conseillent pas et ils ne te font pas comprendre. Il y a des gens qui réfléchissent et ils comprennent tous seuls et il y a des gens qui n'ont pas de raison (aaqal), qui suivent et ils t'accusent (yethmuk) et c'est tout**

La connaissance (*aalm*) et les études (*qraya*) sont également proposées par Fatina pour arriver à un changement de mentalité.

L'importance de l'éducation et de la sensibilisation est soulignée par les femmes, indépendamment de leur niveau d'études<sup>294</sup>. Elles parlent plutôt en s'appuyant sur leur expérience.

Pour d'autres, comme Rihab, aucun changement ne peut venir de l'extérieur. La seule solution est que les femmes arrêtent de se cacher et parlent librement de leur condition de mères célibataires. Partant de cette conviction, elle n'hésite pas, au travail, à participer aux discussions entre femmes qui portent sur la grossesse ou les enfants et à parler de son expérience de mère. Elle considère que son milieu professionnel – un centre d'appel – est « libertain » (libérale ou tolérant) et pour cela il est plus facile de faire avancer des idées progressistes. Pour Rihab, cette responsabilité revient surtout aux femmes qui ont fait des études. Elle dénonce également la pauvreté de raisonnement qui pousse des femmes, même instruites, à tout faire pour cacher leur maternité en vue d'obtenir un mariage, qui ne sera pas forcément dans l'intérêt de l'enfant

**[Cela] dépend des femmes, dépend des femmes mais ehhhh dépend des femmes mais comme je t'ai parlé de la prof., je pense pas, je sais pas, si les gens qui sont, qui ont plus ou moins un niveau d'études ou bien un niveau intellectuel, ou bien un niveau de conscience plus ou moins haut ils se comportent de cette manière, je crois que la situation ne va pas trop changer. Tu te réfères à cette femme qui est prof. d'histoire, qui est tombée enceinte et qui a tout caché ? Oui et à beaucoup d'autres parce qu'elles veulent se cacher d'une manière ou d'une autre**

---

<sup>294</sup> Emel a terminé ses études en 6ème primaire, Fatina a obtenu son bac après avoir repris ses études lorsqu'elle travaillait à Tunis, des années avant de tomber enceinte.

### 1.2.3. Une moralité qui oscille entre le sens commun et l'expérience personnelle

Il ne faut pas penser que les “discours” rapportés aient une texture homogène et solide. Les femmes parlent du sens commun, de ce “qu'on dit” sur les mères célibataires. Elles y adhèrent, ou pas. Plus souvent leur position est plus complexe, parfois contradictoire. Si un certain préjugé envers les femmes qui ont des enfants hors du mariage est enraciné dans chacune d'elles ou elles sont d'accord *en principe* avec la morale dominante sur ce sujet, c'est leur expérience personnelle concrète qui déconstruit toute prise de position monolithique et théorique. La réalité, qui est le vécu au quotidien, demande des explications plus précises, pousse à en dire davantage. Ainsi, la position morale de chacune oscille entre le discours et les faits qui la concernent. La façon dont on me voit et dont je me vois coïncident mais parfois aussi se trouvent aux antipodes.

Zaineb adopte le langage de la faute quand elle parle de sa maternité hors mariage. Elle a accepté les violences du frère et de sa mère car elle pensait les mériter. Elle s'affirme nettement contre la maternité hors mariage

**Moi avant j'étais contre les filles qui tombent enceinte et ont un enfant haram ; et toutes les filles voudraient se marier, aimeraient construire, aimeraient faire une maison, une petite famille et un mari, moi je rêvais de choses comme ça**

Elle est très critique concernant les femmes qui, après avoir eu un enfant, se prostituent, car elle maintient qu'il y a du travail si on le cherche. De plus, elle a de la peine pour l'enfant parce qu'elle pense que l'indignité – ce qu'elle appelle “saleté” – de la mère retombera sur elle, sous forme de jugement négatif de la société, et que le comportement de sa mère pourra lui poser des entraves dans sa vie. Par exemple, il lui sera interdit d'épouser un garçon, dont le père a eu des relations sexuelles avec sa mère qui se prostituait, lorsque la réputation de la mère sera connue<sup>295</sup>

**Au moins pense à l'avenir de l'enfant ! Comment il va grandir ? Le monde à Tunis est comme ça, la petite elle peut grandir et le fils de mon ami a grandi aussi et ils se rencontrent. Nous on ne se connaît plus, quand on se rencontre c'est le choc (besh nasdmu), [le père] dit à son fils « non, celle-là (la mère) avant a été ma copine » (sahabty), tu te maries pas avec sa fille, avant elle était comme ça et comme ça, c'est-à-dire tes saletés te suivent dans toute ta vie, les saletés suivent ton enfant**

Avec sa conduite stricte, Zaineb a obtenu le respect de son entourage. Elle suit un modèle d'éducation pour sa fille adolescente par lequel elle essaie d'être une amie pour elle afin de pouvoir lui parler des risques qu'elle pourrait rencontrer, dont une grossesse. Chez Zaineb, celle-ci serait incontestablement une erreur. La “sensibilisation” que les associations devraient promouvoir selon elle devrait viser à aider les femmes à éduquer leurs filles pour qu'elles “évitent l'erreur”, plutôt qu'à promouvoir leurs droits.

---

<sup>295</sup> Il est intéressant de noter que selon le raisonnement de Zaineb, ce qui fait obstacle au mariage n'est pas l'inceste de deuxième type (le père a eu des relations sexuelles avec la mère de la fille qui aurait des relations sexuelles avec son fils) mais la renommée de la mère de l'épouse potentielle. Il s'agit donc bien d'une question statutaire étroitement imbriquée au mariage.

Et pourtant, au-delà du discours normatif stéréotypé, à partir de son expérience personnelle, elle manifeste aussi des opinions moins strictes sur la maternité célibataire et elle est critique la société. Elle revendique l'égalité entre mères mariées et pas mariées et la fin de la discrimination des deuxièmes. De plus, elle, trouve intolérable le préjugé social et souhaite une société plus ouverte, comme la société européenne. Dans ces mots, toute trace de blâme – et aussi d'angoisse – vis-à-vis de la maternité célibataire semble disparaître en vertu de l'égalité entre femmes

**Nous devrions vivre un peu comme en Europe parce que l'Europe est meilleur que nous, pourquoi ? Personne ne s'occupe de personne (la had lahi bi had), ils disent « ah celle-là est une mère célibataire » « non ! » « elle a accouché d'un bébé, elle peut être enceinte mariée ou avant le mariage », nous devons avoir une mentalité ouverte à Tunis, pas comme maintenant, elle n'est pas ouverte**

Rania aussi tient à marquer les distances entre elle-même et les femmes "qui sont *fasda*". Elle a eu son enfant lorsqu'elle était très jeune et la jeunesse excuse l'erreur, à ses yeux et pour les gens. De plus, elle a passé sa maîtrise en droit. Depuis, elle a exercé différents métiers pour pouvoir élever son enfant convenablement et même arriver à construire sa propre maison. Elle veut éviter toute confusion avec les prostituées, avec qui elle pourrait être rapprochée pour sa condition de mère célibataire. Cependant elle aussi, laisse échapper des mots de compassion et de compréhension pour les femmes qui se prostituent faute de travail et en raison de la marginalisation sociale.

**La vie de la mère célibataire n'est pas facile, surtout dans les régions du...surtout en Tunisie, c'est pas, c'est pas facile, généralement, 80% des mamans ont perdu leur enfant, ont perdu leur vie, sont rentrées dans un mauvais chemin parce qu'elles ne trouvent pas de travail, ne trouvent pas de [soutien]...**

Pour Emel, il faut distinguer « une tomate périmée, d'une tomate bonne (*qaba tmatem khamja, qaba tmatem shiha*) » mais cela dépend de l'éducation reçue. La maternité dans le mariage ou hors du mariage n'est pas à même d'affecter la valeur de la personne. Fatina, tout en évoquant le crime de *zina* dans le Coran, est convaincue que les études pourraient corriger le préjugé et la mentalité courante. Evidemment, d'après elles, même pas la religion finalement ne justifie le mauvais traitement envers les mères célibataires et leurs enfants. Aucune femme n'adhère pleinement à la marginalisation sociale et à la discrimination infligées aux mères célibataires, ni au nom de l'Islam, de l'erreur ou de la mentalité courante.

Seulement chez certaines femmes qui ont été proches des milieux politiques et syndicaux, la revendication est plus explicite, et le langage de la faute disparaît

**Nous on complique trop les choses eh, on est en train de compliquer les choses. Nous qui ? Les Arabes ! On est en train de compliquer les choses, on est...un bébé, il est venu, il est venu eh, on essaie de l'aimer, on essaie de le garder, on essaie de...voilà de faire le nécessaire pour ... pour qu'il soit quelqu'un de heureux et de ... si non uff je ne sais pourquoi on cherche toujours la petite bête (Rihab)**

### 1.3. Etre mère célibataire : l'expérience du changement

Devenir mère sans être mariée entraîne de grands changements. A part les conditions factuelles et de relations explorées dans la partie II, il s'agit aussi de transformations du caractère (*tabbyaaa*, lett. la nature) et de la manière de voir la vie et soi-même par rapport aux autres. Devenir mère peut contribuer énormément au développement de l'autonomie d'une femme (Akhtar 2016).

Pour Wissal, les priorités ont changé. Au moment de notre rencontre elle a vingt-huit ans mais elle parle comme si sa vie était derrière elle et que son avenir désormais devait être uniquement consacré à son enfant.

**Mon caractère (tabbyaaa), c'est toujours moi, c'est-à-dire à l'intérieur, mais je me sens...c'est-à-dire, avant j'avais l'habitude de mettre des fringues, de sortir, plus maintenant, c'est-à-dire le travail, la maison, mon enfant, je ne suis plus comme avant [...]. Pour ce qui me concerne je n'ai pas d'avenir ça y est (bi nisba ly ana ma aandish mustaqbal), moi ça y est, j'ai été à l'école, j'ai travaillé, pour ce qui le concerne lui, Inshallah, l'avenir sera bon et c'est tout. Qu'est-ce que ça veut dire « je n'ai pas d'avenir » ? Moi ça y est, maintenant je suis devenue mère, je n'ai plus autre chose à faire, c'est-à-dire, je dois travailler pour lui**

Plusieurs femmes soulignent qu'elles sont devenues plus fortes (*qwyaa*), stables, responsables et surtout, dures (*qessa*, ou *qessya*, ou *qassya*). *Qalby qessya* dit Widad « mon cœur est devenu dur » pour indiquer qu'elle ne tient plus compte des préjugés et du jugement d'autrui, à l'intérieur de sa famille ou à l'extérieur. Elle a arrêté de pleurer. Cette attitude est en réaction à la période initiale de la maternité, qui est décrite par plusieurs comme une période d'immense solitude, dans laquelle on se sent faible (*dhaayfa*).

**Qu'est-ce que [la mère célibataire] ressent ? En Tunisie elle se sent très faible (dhaayfa), il n'y a pas quelqu'un qui lui donne de la force, seule, elle se sent seule parce que tout ce qu'elle possédait avant et qu'elle était forte, c'est perdu, elle ne l'a plus, elle se sent faible, elle ne l'a plus, elle doit être forte, en elle-même, personne va la rendre forte [...]. Pourquoi ils disent, par exemple beaucoup de gens disent « Zaineb pourquoi tu es aussi dure (shbik qassya ieser) ? ». Dure c'est mieux qu'être ouverte (qassya khir min nkun mitfatha) parce que quand tu es ouverte, tous les gens veulent t'exploiter, tous les gens veulent s'amuser avec toi (tetbuled alik) (Zaineb)**

**Tu sais même quand j'étais au lycée j'étais timide, très timide [...] la vie, il faut être solide (Ferial)**

Les mots de Zaineb sont pleins d'amertume. Elle compare sa personnalité d'avant la maternité puis d'après. Elle dit avoir tout perdu – une expression que d'autres femmes utilisent – et elle donne de la valeur au fait d'être dure (*qassya*) au lieu d'être ouverte (*mitfaha*) envers les autres. Peut-être cela est dû à son vécu particulier avec le père sa fille, qu'elle a beaucoup aimé et qu'elle avait tout de suite investi d'une grande confiance, car elle avait senti qu'il l'a comprenait « mieux que sa mère ».

D'autres femmes insistent davantage sur l'évolution de leur caractère. Elles mettent en exergue les formes de connaissance et de compréhension de la réalité qu'elles ont gagnées.

Cela est particulièrement bien présent à l'esprit de Widad. Avant la maternité elle ne connaissait pas Tunis et ses quartiers, elle ne savait pas se déplacer dans la ville et elle n'avait pas eu à faire avec les institutions et le tribunal. Maintenant elle est devenue capable de gérer tout cela.

**Au début, je ne savais rien du monde : je ne savais comment prendre le bus, ou prendre le métro ou descendre à Tunis, je ne connaissais pas Tunis, je ne connaissais pas Ariana, je ne connaissais pas Manouba, pas Khasnadar<sup>296</sup> mais quand j'ai eu Amin je suis devenue quelqu'un qui connaît tout. Avant je ne savais rien, même comment aller faire les courses (naqdhya), je ne connaissais pas le tribunal, je ne connaissais pas le *baladia*, je ne connaissais rien mais maintenant non, je connais toutes les choses**

Elle était très jeune, avec son enfant qui était un bébé. Elle se déplaçait à pied du Passage (la station des métros) à Bab Saadun (le siège du tribunal). Elle s'orientait dans cette géographie inconnue de rues et de bureaux en demandant des informations aux policiers hors des établissements et aux fonctionnaires. Petit à petit elle est devenue capable de maîtriser ses déplacements dans la ville aussi bien que son rapport à l'administration et au tribunal.

Toutefois, la connaissance à laquelle Widad fait référence va au-delà de cette expérience pratique. Elle a également appris à s'exprimer, à fréquenter les gens et à nouer des rapports avec eux. Et elle a appris à faire la part du « bien et du mal, du bon et du mauvais »<sup>297</sup>.

**Je suis devenue *qessa*, je suis devenue, tu comprends? *qessa barsha*, je suis devenue...j'ai beaucoup de personnalité, je sais distinguer le bien du mal, parce qu'avant je ne savais pas [...] j'étais complexée, je n'aimais pas les gens, je ne parlais pas aux gens. Quand il arrivait quelque chose je pensais que tout le monde parlait de moi, tu comprends? Maintenant non, maintenant non, maintenant je fréquente les gens, je suis devenue capable... ce n'est pas que je sais toujours parler mais je parle. Avant je pensais que tout le monde était méchant comme à la maison, comme mes parents étaient méchants je pensais que tous les gens étaient méchants mais quand j'ai connu Mme F. non, j'ai trouvé que la vie n'est pas comme ça**

**[...] avant je ne savais pas distinguer le mauvais du bon, tu comprends comment ? Je ne savais pas, je confondais le mal et le bien, je ne savais pas. Quand je suis venue ici [à Tunis, pour travailler] ça a été la même chose, toujours seule mais après que j'ai eu Amin j'ai connu les gens [...] moi je ne connaissais rien de tout, mais avec le temps, maintenant je connais le bien et le mal, mais quand j'étais jeune (litt. petite, *sghira*) je ne connaissais rien, rien, rien du tout**

---

<sup>296</sup> Communes proches de Tunis

<sup>297</sup> Dans les mots de Widad, il n'y a aucune relation entre le fait de ne pas connaître le bien du mal et sa maternité. Sa maternité est le résultat d'un viol et aucune remarque moraliste est présente dans son discours: elle ne pense pas que son enfant est né car elle ne connaissait pas la différence entre "le bien et le mal". Peut-être il s'agit plutôt d'avoir donné trop de confiance à l'homme qui est le géniteur de son enfant et donc de ne pas avoir été capable de distinguer "le bon (la bonne personne) du mauvais (la mauvaise personne)".

Elle dit « je ne suis plus la Widad du temps que j'ai accouché d'Amin ». Elle est devenue forte et elle se sent respectée car en Tunisie « tous aiment la femme forte ». Maintenant elle est capable de réduire sa mère au silence.

D'autres formes de compréhension sont plus ambiguës. Emel ne prête plus attention au jugement des autres, surtout aux insultes et au mépris. Elle a appris à transformer tout cela en force pour elle-même comme pour son enfant. Toutefois, ses mots semblent révéler son intention de remettre aux autres le pouvoir de fixer des limites à son comportement, plutôt que d'échouer pour qu'elle ne répète pas ses erreurs. De façon un peu paradoxale, Emel semble faire allusion au fait que « celles qui comprennent, celles qui sont sensibles » sont capables de trouver dans la réaction aux insultes une sorte de direction morale, une éducation. En plus de cela, elle a la préoccupation d'épargner à sa fille ces mêmes insultes.

**Beaucoup de vilains mots, beaucoup beaucoup, beaucoup de vilains mots ou des mots qui blessent beaucoup (yejrh barsha) aussi, mais en même temps, ils te laissent...par rapport à celles qui comprennent, par rapport à celles qui sont sensibles (binisba elly yhess), à celles qui ont des sentiments (elly aandhu hases), ils te permettent de trouver la volonté (aazima), ça te rend forte (yqawuy), ça te laisse forte (ykhallik taqwa) [...]. Ça va permettre que le regard des gens change ... tu changes de comportement, pour que les gens commencent à te regarder mieux (yukhzurulu bil-ghde) [...] je sens que [par] tout ce qui me blesse, je deviens plus forte ou chaque fois qu'il m'arrive quelque chose, chaque fois que je suis blessée davantage, je deviens plus forte, ma volonté devient plus forte, je m'accroche encore plus (nzid ana nkabbesh akthar), pour éduquer (tetkabbar) ma fille, lui donner une bonne éducation, pour qu'ils ne disent pas « ah regarde celle-là va grandir comme sa mère plus tard, la mère ne vaut rien, *ma taslash*, la fille aussi va grandir *ma taslash* »**

La maîtrise de la réalité passe aussi – comme dans le cas de Rihab – par une plus grande capacité d'organisation, de programmation et de planification déterminées par les nécessités de l'enfant. Elle tient à remarquer qu'il s'agit d'une constatation objective – donc une élaboration rationnelle – et non pas quelque chose qu'elle ressent, donc un sentiment

**Au paravant c'était un petit peu l'anarchie eh, je faisais tout à la fois et je désirais faire beaucoup de choses à la fois et je savais faire rien à la fois tu vois c'est vraiment le désordre dans ma vie mais là je vois actuellement il y a un but que je vis avec [...] j'ai constaté d'ailleurs pas que je sens, j'ai constaté que je suis devenue responsable, c'est moi qui manipule les choses c'est moi qui dirige les choses, c'est moi qui fait les programmes, qui essaie d'atteindre les choses tu gères oui je gère exactement**

## 2. Contruire une éthique de vie : stratégies d'autoprotection

La stigmatisation est un dénominateur commun à toutes les femmes qui sont mères célibataires sous différentes latitudes, en Europe, aux Etats Unis et en Asie. La raison de cela est probablement que "tout ce qui concerne la maternité célibataire est chargé des intensités émotionnelles et morales qui saturent les phénomènes sociaux liés au sexe, à la reproduction et à la famille<sup>298</sup>" (Gordon 1994 : 17).

Le blâme qui les frappe remonte à deux raisons d'ordre moral. En premier lieu, le fait d'avoir un enfant hors-mariage est considéré comme le signe d'une absence de moralité, ou au moins de sens des responsabilités. Au Japon, où toute option (mariage, adoption, avortement) est considérée comme préférable à la maternité célibataire, on reproche à ces mères d'avoir été égoïstes, en mettant leurs enfants, dès le début de leur vie, dans une position désavantageuse. La présence du couple serait en effet essentielle à la bonne réussite de l'éducation d'un enfant (Hertog 2009). Aux Pays Bas, étant donné la possibilité de bénéficier d'une contraception et de l'avortement, la naissance d'un enfant chez une mère seule, d'autant plus si elle est jeune, est vu comme un signe d'irresponsabilité (Ypeij 2009). Plane aussi sur la femme le soupçon d'une sexualité débridée et incontrôlée (Sidel 2006).

Le deuxième élément de reproche concerne l'accès aux allocations familiales. Aux Etats Unis et en Europe, les mères célibataires risquent d'être considérées comme des femmes faibles qui tombent enceintes pour obtenir des prestations sociales et un logement, volontairement responsables de leur pauvreté, élevant des enfants susceptibles de devenir des criminels (Bortolaia 1996). Aux Etats Unis le système social qui les soutenait à travers des allocations a été démantelé avec les efforts combinés des Républicains et des Démocrates, des mesures du Président Reagan dans les années 80 à celles du Président Clinton dans les années 90.

[Aux Etats Unis] *les mères célibataires pauvres ont été vilipendées comme étant paresseuses, irresponsables, dépendantes, déviantes et, surtout, vivant du dur travail des autres*<sup>299</sup> (Sidel 2006 : 2)

Par conséquent, les femmes ressentent une forte pression pour s'engager à avoir des comportements et des pratiques qui leur permettent d'éviter la stigmatisation et de démontrer qu'elles sont de bonnes mères (Auyero et Kilanski 2015, Edin et Kefalas 2005).

Ce qui est au centre de leur quête est le respect des autres, qui comme le reconnaît Firdaws culmine dans le fait d'être appelée "ma sœur" (*urkhty*)

**Quand je passe les gens me disent « ahla ukhty ça va ? <sup>300</sup>» ou je ne sais pas quoi parce que le mot « ukhty » tu ne peux pas le dire à toutes, on ne peut pas comparer n'importe qui, n'importe laquelle, à sa sœur (shabha ey wahda bi ukhthu)**

---

<sup>298</sup> "Everything about single motherhood is charged with the emotional and moral intensities that saturate social phenomena concerned with sex, reproduction, and family".

<sup>299</sup> "poor single mothers have [once again] been vilified as being lazy, irresponsible, dependent, deviant, and, above all, living off the hard work of others"

<sup>300</sup> "Bonjour ma sœur, ça va?"

Comme l'avance H. Porter dans son étude sur les violences sexuelles dans le territoire des Acholi en Ouganda, le respect est perçu comme le résultat de comportements, d'attitudes, de modes de vies des femmes pour se conformer aux attentes des autres afin d'éviter ou diminuer l'exposition à la violence mais aussi pour acquérir davantage d'autorité dans l'espace public et auprès des proches. Les mêmes mécanismes sont à l'œuvre chez les mères célibataires en Tunisie qui cherchent à se mettre à l'abri de la stigmatisation et à cacher ce qui pourrait éveiller le préjugé et le rejet, c'est-à-dire, dans le cas de notre étude, la maternité.

*À travers une démonstration de conformité aux attentes sociales de sa place dans la vie, le sexe, l'âge, la position, la profession et même la géographie, une femme peut obtenir le soutien général et ainsi augmenter sa capacité de manœuvre dans des situations sociales. Le respect agit à la fois comme une protection et une source d'autorité morale, qui à son tour renforce le respect*<sup>301</sup> (Porter 2017 : 38)

Ce respect qui permet de récupérer une place dans le champ social est un capital symbolique qui est réinvesti soit pour obtenir du capital matériel (travail, mariage ...) soit pour augmenter son capital symbolique (encore plus de considération sociale, l'oubli ou le désintéret pour sa condition).

Or, ce chapitre s'intitule "Stratégies d'autoprotection" pour indiquer qu'il s'agit d'efforts individuels faits par la femme pour se protéger et protéger son enfant. Tout ce que les femmes font (éviter, démontrer d'être "une bonne mère", une vie disciplinée, le maintien d'un corps intègre, le secret, ....) est une tentative sur base individuelle, réitérée chaque jour, dans le but d'éviter tout reproche, ainsi que de garder une intégrité physique et émotionnelle afin d'obtenir le respect. Dans cette dynamique, la femme cherche à disparaître dans l'espace public en tant que mère. En même temps, ce même espace, est celui où aucune responsabilité ni aucun devoir n'est attribué aux géniteurs des enfants.

Pour emprunter une expression de P. Mors Rains, cela pourrait être appelé "la carrière morale d'une mère célibataire" (*the moral career of an unwed mother*) (Mors Rains 1971) qui consiste dans la construction d'un soi qu'elle considère respectable et éthique selon les paramètres des "autres" et les siens. Sur le plan individuel, toutefois, les oscillations entre l'adhésion à une morale commune et les questionnements qui surgissent de l'expérience individuelle de mère et de femme, dans une situation d'inégalité avec les hommes, minent ses efforts pour configurer une éthique de soi uniforme et homogène. Au contraire, ses efforts pour se construire une vie éthique la mènent à des réflexions critiques concernant le *status quo* qui caractérise la place des femmes et de leurs enfants dans l'espace public.

---

<sup>301</sup> "Through a show of conformity to social expectations of one's place in life, gender, age, position, profession, and even geography, a woman may garner public support and thus increase her capacity to manoeuvre in social situations. Respect acts as a protection as well as source of moral authority, which reciprocally garners respect"



## 2.1. Evitement

Les femmes construisent autour d'elles-mêmes un petit monde caractérisé par leur volonté de se tenir à l'écart. Dans ce contexte, elles représentent la frontière (*hadd*) qui enferme l'espace de leur propre monde ("*haddy hadd ruhy*", "ma limite est la limite de mon âme", Suaa).

**Je ne veux pas que quelqu'un se mêle de mes affaires à moi (...), je vis pour moi-même (naaish aala ruhy) (Emel)**

La première attitude est celle de ne pas parler, c'est-à-dire ne pas adresser la parole à ceux qui n'appartiennent pas au petit cercle de la famille (lorsqu'on a des rapports avec eux) ou des connaissances les plus proches. En 2013, après la Révolution, lorsque la vague salafiste était à son comble et que des représentants politiques avaient tenu des propos contre les femmes mères célibataires, Miriam déclarait de ne pas avoir peur car elle avait l'habitude de se taire et de ne parler avec personne

**Je n'ai jamais eu peur des salafistes, parce que moi je ne fréquente pas, je ne parle pas, tu vois, je ne fréquente pas les gens (mush mkhalta l-aabed), je ne m'occupe que de moi-même, même les méchants (khaibīn), je ne parle pas avec eux, je me tais et Inshallah Rabby, je n'ai pas beaucoup de fréquentations (khulta) avec les gens [...] je demande « ça va ? » [et] je m'éloigne des gens**

En effet, la préoccupation principale est de ne pas susciter de rumeurs dans le quartier ou au travail, afin d'éviter de devenir, avec l'enfant, le cible d'insultes et maltraitances. Pour cela, il vaut mieux "ne pas se donner à voir", c'est-à-dire rester invisibles

**Je ne parle pas à mes voisins, ils ne savent rien ....il savent que la femme a un enfant, elle travaille, elle accompagne son enfant à l'école, elle va le récupérer, elle travaille, elle s'occupe de son travail et c'est tout ils ne voient rien pour qu'ils commencent à parler (Firdaws)**

L'objectif est de garder le silence sur soi-même et sur sa vie, en s'éloignant des gens et en ne fréquentant personne. Cela se traduit par une véritable recherche de la solitude

**Peut-être moi depuis que j'ai accouché, j'ai eu ma fille, je suis devenue très...je me suis beaucoup renfermée sur moi-même (nsakar aala ruhy barsha) [...] je ne sais pas, je ne sais pas, je ne sais pas, même dans une chose très simple (hatta fy haja bsyeta barsha), je n'aime pas, moi en principe je préfère que personne ne sache rien de moi, j'aime rester toujours seule (Emel)**

Pour Nellia la solitude est la conséquence naturelle du fait d'être mère célibataire

**Moi, naturellement (bitabiyya), je ne ai pas d'amis, je n'ai pas d'amis, je suis une mère célibataire, personne ne va m'aider.**

Pour Rihab la solitude est un destin partagé par toutes les mères célibataires une fois sorties du foyer Mad.Ba.

L'absence de relations est aussi le résultat de comportements qui visent à rompre avec les rapports précédents, avec les camarades d'université, avec d'autres femmes mères célibataires après un mariage et en général avec les autres femmes. Les autres femmes sont perçues comme une source de danger car elles pourraient dévoiler le secret dont elles sont dépositaires.

**Si tu as une amie, elle veut toujours connaître l'histoire de ta vie. A cause de ça, je fais exprès de ne pas avoir d'amies...si tu as une amie, elle ne va pas garder le secret, elle va parler à tout le monde (Inaya)**

Naturellement il y a des exceptions à cette situation. Suaa habite depuis longtemps avec sa copine avec qui elle partage son appartement et les frais dès avant sa grossesse. Cette femme a été un grand soutien à la naissance de son enfant. J'ai moi-même rencontré à l'AAINPE des jeunes mères accompagnées par leurs amies. Toutefois, au-delà d'une personne particulière, la crainte générale des autres femmes – celles qu'on ne connaît pas depuis longtemps ou depuis l'enfance – est réelle.

Ainsi la solitude devient une habitude

**Je me suis habituée (stannist), j'ai pris l'habitude (netaawed), je me suis habituée à vivre comme ça [...] je me suis habituée, moi je me suis habituée à être isolée dans un coin seule (min zawuya fy tarkina wahdy). Maneya, c'est vrai que j'ai mes amies, on passe du temps ensemble, on rit, on joue, je parle avec ma mère, je les vois mais je préfère toujours rester seule (nhebb ruhy wahdy), je ne veux parler à personne (Emel)**

Un espace d'isolement est celui de la maison. Qu'il s'agisse de celle paternelle ou maternelle, d'où on sort peu (Wissal et Khadija) ou d'où on a interdiction de sortir lors des visites (Sabrine, par ses frères), la maison cache la femme qui est mère célibataire. Elle sert à la protéger (*hamy*) elle-même et l'enfant : « en famille c'est mieux » dit Zaineb. Feriel a accepté pendant des années de vivre avec ses frères violents car elle considérait que vivre avec eux et son père aurait protégé son enfant. Les déménagements d'une maison à l'autre, d'un quartier à l'autre ont servi à Fatina pour que ses voisins ne découvrent pas l'évolution de sa grossesse et de sa maternité au fil du temps. D'autres, comme Jihane, utilisent lunettes de soleil et voile comme une carapace lorsqu'elles sortent à l'extérieur.

Toutefois, l'opposition entre un espace privé représenté par la maison – où on trouve refuge – et l'espace public – qui au contraire exposerait la femme – ne tient pas dans sa dualité. En effet, le travail, qui est normalement accompli à l'extérieur, est constamment évoqué comme un rempart tant contre la solitude que contre les préjugés. Le travail a beaucoup de valeurs dans la vie des femmes, du point de vue de leur autonomie, de leur force et de leur capacité à surmonter les problèmes<sup>302</sup>. Le travail est aussi un des éléments qui rythme la vie avec l'enfant créant ainsi une routine quotidienne qui est une barrière robuste contre les menaces du monde extérieur ou les commentaires des autres.

---

<sup>302</sup> Voir Partie II, Ch. 5.1.

**Il n’y a rien qui me gêne, du moment que mon fils va bien (la bas), et mon fils vit et je continue à travailler pour lui donner (wafrethu) ce qu’il veut et tout, peeeersonne ne m’intéresse, s’ils veulent dire un mot, qu’ils le disent ce mot, il n’y a pas de mot qui me gêne (Firdaws).**

## **2.2. Démontrer qu’on est une bonne mère**

Une des priorités pour échapper au mauvais regard est non seulement d’être une “bonne mère” mais de le démontrer aux autres, c’est-à-dire se faire connaître à la société en tant que telle.

Quelles sont les caractéristiques de la “bonne mère” ? Comme le résume Emel, la “bonne mère” travaille, ne sort pas le soir, ne s’arrête pas dans les cafés et reste à la maison pour s’occuper de son enfant. Elle est celle qui n’abandonne pas son enfant, dans la double signification de se séparer de lui et de le négliger

**Tu vas travailler et tu pourvoies (tusruf) pour ton enfant, tu n’abandonnes pas ton enfant, tu ne le jettes pas, je ne sais pas, tu ne le laisses pas**

Par contre, la “mauvaise mère” a les caractéristiques opposées : elle fait la fête le soir, elle va avec les hommes (ce qui implique un échange d’argent) et elle ne s’occupe pas de l’enfant et ne lui donne pas les soins quotidiens dont il a besoin.

**[Si] je vais sortir faire la fête le soir, je laisse mon enfant chez les gens, je ne prends pas soin d’elle, je reste à dormir le matin, je ne me lève pas pour lui donner à manger, je la laisse sale, je ne sais pas, je la laisse qui lui manque beaucoup de choses**

La conclusion de Emel est que

**C’est sûr que quand les gens voient un petit comme ça, ou ils te voient toi dans cet état, c’est sûr qu’ils ne te respectent pas**

Ce qui importe est toujours la manière dont on est perçu dans le regard de l’autre. Se montrer et se faire voir ou se donner à voir, est un processus continu.

Le fait de ne pas sortir et de rester à la maison est présenté comme la preuve de sa propre aptitude à être une bonne mère. Dans les quartiers populaires (et pas seulement), spécialement si on habite dans une *oukela*, les sorties et les rentrées sont facilement remarquées par les voisins. Il faut donc ne pas se manifester “dans les cafés” et rester “à la maison”

**Je travaille, je vais à la formation [professionnelle], je rentre le soir, je m’occupe de ma fille, je mange, je fais mes prières et je vais dormir ... je suis toujours à la maison, c’est rare que je sors (Amani)**

L'apparence de l'enfant et de sa mère sont des facteurs importants pour faire taire les rumeurs et récupérer une position dans la société, ce qui est implicite dans la notion de « les gens te respectent ». Pour cela, il est important que l'enfant ne soit pas « sale » et qu'il soit soigné. Les vêtements dans ce domaine sont déterminants pour obtenir la sanction positive de la société.

Dans cette démarche, la bonne mère est considérée *aaqla*, ce qui signifie "raisonnable" et "rationnelle" ou "judicieuse" car elle est capable d'évaluer correctement sa position dans le champ social auquel elle appartient et de réagir de façon appropriée pour l'améliorer.

### 2.3. Discipline du caractère

Façonner son caractère pour faire face à la réalité est un des moyens pour se protéger et réagir à l'environnement qui est perçu comme hostile. Les attributs du caractère expriment les valeurs qu'on privilégie et qu'on considère comme essentielles dans la vie d'une femme et d'une mère.

Zaneb se définit *mutrubbya* (bien élevée) et *muhtarma* (respectueuse). Elle est responsable et elle pense l'avoir démontré puisqu'elle n'a pas abandonné sa fille et elle « n'a pas continué dans l'erreur ». Ses collègues au travail sont appelées à témoigner de ses qualités. Comme elle est *multazma* (fiable), elle dit que « elle déteste les moqueries sans sens (*nakrah el tfadlyk el māšīṭ*), elle n'aime pas rigoler avec les garçons ». Et « ils le savent », c'est-à-dire que les gens qui travaillent dans le bâtiment où se trouve son bureau peuvent en témoigner. En effet, pour Zaneb c'est essentiel que le comportement individuel soit corroboré par le "témoignage" des autres

**Les gens vont témoigner que ça y est, elle a fait une erreur (teebet) mais elle n'a pas continué comme avant avec une erreur et après une autre, elle est devenue propre (ndhifa)**

D'après elle, qu'elle soit *shādda yeser* (très sérieuse) est prouvé par le comportement de ceux qui travaillent à côté de son bureau, car ils ont une confiance totale dans sa surveillance de l'entrée et n'ont pas peur de laisser la porte ouverte quand elle est là. Un autre signe qu'elle est *multazma*, c'est qu'elle ne tolère pas les gros mots

**[Je suis] *shadda yeser*, toutes les boutiques me respectent (craignent), ils ne me respectent et c'est pas sans raison (ykhafu minny darjet shnua), par exemple Zaneb ouvre le bureau le matin, quand ils ouvrent la porte, tous les bureaux ont la porte ouverte, ils n'ont pas peur, si Zaneb n'est pas là tous les bureaux ferment la porte à clé de dedans. Parce qu'aucun mal peut se passer [si je suis là] parce que je suis sérieuse**

**(multazma). [Si quelqu'un] dit un gros mot près de moi, je le fais sortir, je lui dis « pourquoi tu parles encore ? », j'ai pris cette habitude**

Cette attitude est devenue une habitude pour elle. Pourtant « ça n'a pas été facile ». Son caractère s'est forgé par ce qu'elle a vécu (*tmarramat*) et en particulier par le fait qu'elle a dû « se relever toute seule ». Comme d'autres le soulignent également, c'est cette vie qui l'a rendue *qassya* (dure).

« Etre forte (*qwya*) » est la valeur que Wissal place en priorité. « Sa tête est droite » et elle ne permet pas aux autres de la voir faible (*dhaayfa*) mais, elle s'applique à avoir l'air heureuse (*farhana*). Elle fait cela pour son fils.

**Mon sentiment est que j'ai toujours la tête droite, toujours [les gens] me voient heureuse (dima irwny farhana), je ne permets absolument pas qu'ils me voient faible (dhaayfa). Devant eux [je suis] toujours forte (dima quddamhum qwiya), je [le] dois devant mon fils d'être forte, devant les gens, seule c'est pas un problème, je dois [cela] devant mon fils [...] il faut toujours aller de l'avant parce que si je me concentre sur ces problèmes, je n'arrange rien, toujours je vis et je (les) dépasse**

Rania – qui me parle la plupart du temps en français – utilise le terme « solide ».

**Je dois rester solide parce que si je tombe** (elle clappe les mains et laisse échapper un soupire “*pfuuff*”) **ça y est, c'est fini**

Pour elle, « être solide » passe par les faits et par les choses : résister aux douleurs de l'accouchement pour aller chercher son diplôme de bac, terminer ses études universitaires après la naissance de l'enfant, compléter la construction de sa maison, mais aussi manger des piments. Cette nourriture prouve qu'elle « est une femme traditionnelle ». Par cela, elle marque la différence entre elle et la maîtresse de son fils, qui porte des robes courtes, sans manches et a des attitudes “légères”.

Elle considère qu'à la naissance de son fils elle aurait pu s'engager sur une mauvaise pente. Ce qui l'a empêchée a été le fait d'avoir un but : son fils, le mariage, son diplôme en droit.

Rania explique ce qu'elle est devenue en relation au choc qu'elle a vécu lorsqu'elle a été abandonnée par le géniteur de son fils, qui était son fiancé et le premier avec qui elle avait fait l'amour. « Ce n'est pas facile » elle dit, comme d'autres. « Pourquoi ? Pourquoi ? Pourquoi ? » Elle répète. Par réaction, elle a du « être solide, réussir »

**Je suis tombée amoureuse de cette personne, c'était mon fiancé, c'était une relation d'amour, ce n'était pas comme ça, ce n'était pas un homme de la rue, je l'ai rencontré et j'ai fait la relation, non, c'est un choc, c'est-à-dire j'ai eu un choc, c'est la première fois que je suis amoureuse d'un garçon, c'est la première fois, c'est pas facile la personne [avec qui j'ai] eu une relation sexuelle la première fois, c'est un choc, c'est...pas facile, pourquoi il a fait ça avec moi ? Pourquoi il m'a quittée, pourquoi m'a amenée à Tunis et s'est enfui ? Alors, si Rania va tomber, il y aura des problèmes, tout va se dissoudre, au contraire je veux être solide, je veux réussir, je dois être, je dois réussir, je ne dois**

**pas...je n'ai pas un autre choix, si je réussis..., ça y est, l'essentiel, je dois réussir, je dois être solide**

C'est aussi par réaction – au regard et aux paroles mauvaises des gens – qu'Emel est devenue forte (*qwyā*). La force chez elle est quelque chose qui lui permet de transformer la blessure pour adopter un nouveau comportement méritant le respect des gens et pour éduquer sa fille de façon à éviter les insultes.

Mais le trait de caractère le plus valorisé est la propreté : « être propre (*ndhifa*) ». Cette définition décrit la femme qui se donne de la valeur à elle-même et se respecte, est discrète, n'affiche rien d'elle-même devant les gens, choisit un entourage convenable (Firdaws). Surtout, la femme *ndhifa* est celle qui « ne continue pas » – c'est-à-dire n'a pas un deuxième enfant hors mariage – et ne se prostitue pas. Les deux choses sont souvent assimilées.

Le contraire de la femme *ndhifa* est la femme pourrie (*khamja*) ou sale (*mšaha*). Pour Zaineb, les femmes qui sont mères célibataires et qui se prostituent sont “sales” et leur comportement “salit” toutes les autres et a des répercussions sur leurs enfants

**il y a des filles qui ne se respectent pas, elles nous salissent toutes (mashuna el kull), même si tu veux te respecter, quand-même elles te salissent**

Le dépassement de cette condition ne peut que passer selon Zaineb par une rupture avec le passé et une nouvelle naissance qui se construit à travers l'oubli du passé et par le travail

**Oublie le passé, considère-toi comme si tu es née une nouvelle fois. Je me développe (ntawer ruhy). Il n'y a personne dans ce monde qui n'a pas commis une erreur, tous les gens font des erreurs. Quand ils sont conscients de leurs fautes, ils se repentissent (ytwbu), ils arrêtent (sakkaru), ils ne continuent pas avec l'erreur, ils ont travaillé, ils ont construit (kaunu), ils ont fait beaucoup de choses, le passé comme ça est passé.**

## **2.4. Corps intègre**

La maternité – l'accouchement – déchire le corps de la femme et laisse des signes. La lacération est peut-être plus profonde chez les femmes qui deviennent mères sans être mariées, car alors elle touche aussi à leurs relations, à leur propre vie. Pour cette raison, Zaineb parle à Imen, sa fille d'un corps qu'elle doit préserver intègre – sans tâches, ni points, ni cicatrices – jusqu'au mariage. La lacération de l'hymen – la perte de la virginité – est assimilée à toute autre dégradation de la beauté et de l'intégrité du corps : elle utilise le mot *ykassirik* qui signifie “il [l'homme] te rompt”. Zaineb encadre ce discours à sa fille dans une perspective “professionnelle” car elle demande à Imen de garder son corps intègre pour passer l'examen médical nécessaire pour réaliser son rêve, c'est-à-dire rentrer dans [le corps de] la police. En fait, dans les paroles de Zaineb, la vérification médicale de la police irait jusqu'à un examen gynécologique. Un corps inaltéré est pour elle la démonstration du respect de soi-même.

**Elle veut être agent de police, je lui ai dit « il y en a une à l'hôpital, très belle, elle veut devenir agent de police, et il faut faire la visite médicale, mais elle a un doigt de pied tordu (maaawja), [alors] ils l'ont refusée». Elle m'a dit « maman pourquoi ? ». Je lui ai dit « parce que la police aime les filles qui ont le respect d'elles-mêmes (yahtarmu), qui n'ont pas de tatouage (washma), qui n'ont pas de marques (nuqta) ». Elle m'a demandé « même pas une tache de naissance (nuqta ma andha Rabby) ? ». Je lui ai dit « non », quand tu l'as fait, ils n'aiment pas, même une cicatrice (jurh) sur le visage. « Imen – je lui ai dit – tu gardes ta virginité (sbya) », elle a dit « qu'est-ce que ça veut dire la virginité » « il faut être vierge, si tu es pas vierge et si la police le sait, ils ne t'acceptent pas ». Elle m'a dit « comment maman ? » les médecins font la consultation, ils n'aiment pas. En fait, elle veut rentrer dans la police ou dans l'armée, tu comprends? Ils n'aiment pas les filles comme ça. Après que tu es rentrée dans la police, tu peux te marier et tu peux faire ta vie, mais ils surveillent (avant le mariage), si tu fais bien ça, ça et ça**

Zaineb tient ce discours car elle veut éviter qu'Imen à l'avenir ne vive ce qu'elle-même a vécu en tant que mère célibataire.

La peau parfaite du visage de Rania montre qu'elle a su surmonter tous les problèmes. Elle a trouvé un traitement contre les tâches sur son visage pour retrouver une "bonne teinte" de la même façon qu'elle a été capable de dépasser le choc de l'abandon (par son fiancé et sa famille) et de la maternité à dix-huit ans, se reconstruire une vie, faire des études, se marier, avoir un enfant en bonne santé, bien habillé et bien éduqué

**A cause des problèmes, après ça j'avais des taches sur mon visage mais j'ai trouvé un traitement, je l'ai fait, j'ai évité toutes les tâches, une bonne teinte, c'est pas ça ? oui ça y est**

Chez les femmes qui sont mères célibataires le corps est évoqué aussi en relation avec les soins esthétiques de la peau, des cheveux et, surtout, avec le choix des vêtements.

Avant de continuer il faut ouvrir une petite parenthèse concernant le voile. Une partie des femmes que j'ai rencontrées étaient voilées, d'autres non, comme dans le reste de la population tunisienne. Rania m'explique que maintenant elle porte le voile car elle est une bonne musulmane

**Maintenant je suis une vraie musulmane. Après le mariage, je porte le *hijab*, mon mari est un bon musulman, il s'occup[ait] bien du bébé [...]. L'essentiel est que je mets le voile, *hishma* (que je sois modeste), les vêtements de l'Islam ...**

Or, j'ai rencontré Rania dans des situations où elle ne portait pas de voile. C'est elle-même qui alors m'a fait remarquer que le port du voile n'est pas nécessairement le signe de l'appartenance religieuse – car il y a de femmes pratiquantes qui ne le portent pas – et que pour elle la foi religieuse va au-delà du port du voile<sup>303</sup>

---

<sup>303</sup> Elle dit que la prière a été un soutien important après la naissance de son enfant et c'est là qu'elle est devenue religieuse.

## **Il y a des gens qui sont musulmanes, mais les femmes ne portent pas de voile, elles font parfois la prière et parfois il en a qui respectent pas**

Après la Révolution, il est devenu plus courant que les femmes, une fois mariées, commencent à porter le voile. Cela est vrai aussi chez les femmes qui se marient après être devenues mères. Par cela je veux indiquer que le voile n'est pas utilisé comme forme de repentir, ou d'expiation pour une faute, celle d'être devenue mère célibataire. Jihane, l'utilise avec les lunettes de soleils, pour se promener au parc avec son enfant sans se faire reconnaître.

Le voile, comme tout autre vêtement marque plutôt autre chose : le statut. Il s'agit non seulement d'exposer un statut économique qui est d'autant plus élevé que les vêtements sont plus beaux, mais aussi de s'affirmer comme femme mariée aux yeux des gens. Après la naissance de l'enfant, indépendamment des données de l'état civil, les femmes souvent se sentent avoir franchi une étape de la vie : elles sont des mères, elles sont des femmes et pour cela elles décident de porter le voile. Les vêtements sont le signe de cela.

L'importance de l'apparence (*madhhar*) dans la société tunisienne est souvent mentionnée. Marwa oppose *madhhar* au *qalb* (le cœur). En raison des apparences, les gens peuvent condamner une personne

**Par exemple [si] moi je sors, je m'habille, je mets beaucoup de maquillage, je m'habille comme ça ou je ne sais pas, par exemple, ils disent « ah elle est vraiment de la rue, elle n'est pas bien (ma hish behya), celle-là n'est pas bien, elle est retournée – ils disent – à vivre l'autre vie, elle n'est pas bien »**

Mais par les vêtements une femme peut se faire apprécier. Si elle est bien habillée (*tabda lebsa lebsa behya*), les gens la regardent et la complimentent.

**En général, les gens commencent à te regarder « elle est bien », pour distinguer entre les gens biens et les gens pas biens. Qu'une femme s'habille comme ça ou comme ça, ou qu'elle soit élégante, [les gens vont penser] « c'est une bonne personne, elle a l'air d'être aisée (yodher aaliha la bas aaliha) »**

Selon Marwa, les gens ne s'intéressent pas trop au cœur et ils jugent sur les apparences.

Toutefois, il y aussi une deuxième signification aux vêtements, liée au fait de devenir mère, celle de rentrer dans l'âge adulte dans sa propre société (« être une *femme tunisienne* ») et, pour Rania, d'être une femme mariée qui a laissé son passé derrière elle (Ayoub, son ancien fiancé). On change de *look*

**Tu portes de nouveaux vêtements, un nouveau style, c'est-à-dire par exemple lorsque j'étais une jeune fille, toujours je mettais le jean, la veste en cuir ou bien la veste en jean, je portais la queue de cheval, je ne faisais pas les sourcils, je ne faisais pas les mèches, je laissais les cheveux nature et toujours mouillés. Je prenais toujours un sac à dos, ça c'est le style d'une jeune fille en espadrilles. Au contraire le style de la femme tunisienne, je ne sais pas chez vous, le style de la femme mariée en Tunisie, elle ne met pas d'espadrilles, elle porte des chaussures, elle ne met pas...elle fait des mèches, elle**



**se fait les sourcils, elle s'épile, le visage et tout le corps, elle fait le *henna*, elle fait le *harkousa*, elle fait...elle met des bagues, des bracelets [...]. Je fais tout ce que je dois faire comme femme mariée. J'ai acheté de nouveaux vêtements pour mon fils, pour passer du bon temps et c'est pour dire à tout le monde, lorsque tu dis « tant pis » à Ayoub, Ayoub a décidé de faire son avenir, j'ai décidé de faire quelque chose pour moi, tant pis pour tout le monde, mais je suis là**

Rihana avant l'accouchement s'est coiffée (elle a fait des mèches aux cheveux) et s'est épilée comme on l'attend de toute femme mariée qui se prépare à accoucher. Porter des boucles d'oreilles, colorer ses cheveux et avoir une bonne coupe ce sont des facteurs positifs pour les femmes. De plus, la beauté des vêtements et le style de la mère retombent sur l'enfant puisque si la mère est bien habillée, l'enfant est également mieux apprécié.

## **2.5. Le secret sur sa condition de mère célibataire**

La chose la plus importante, pour la plupart des femmes, est de cacher le fait d'être mère célibataire. Le secret concerne non seulement l'entourage (voisins, collègues de travail, ...) mais très souvent aussi des membres de la famille proches, spécialement le père et les frères.

Pour cette raison, des histoires (*hikayet*) sont inventées pour expliquer la présence de l'enfant et sa vie avec sa mère. L'histoire la plus commune est que la femme est divorcée et l'enfant est né du précédent mariage. Cette version est plus facilement donnée lorsque l'enfant a le *laqab* paternel. Dans ce cas – malgré le refus du géniteur de l'enfant du mariage avec la mère – finalement « on se sent réellement une femme mariée et divorcée » (Nour), et cela aussi dans les rapports avec l'enfant<sup>304</sup>. L'usage du mariage come un patch à coller au plus vite sur son célibat traverse tous les milieux et toutes les classes sociales, ce qui ne veut pas dire que cette démarche est partagée ou recherchée par toutes les femmes.

Garder le secret est une condition pour se protéger (*yustur ruhu*). Nour raconte que lors de son accouchement une femme à l'hôpital lui avait prêté un matelas et qu'elle ne l'aurait pas fait si elle avait su que Nour était célibataire. Khadija dit explicitement que si on raconte la vérité on risque l'isolement. Vis-à-vis des proches, les femmes racontent qu'elles ont été hospitalisées pour une opération, de façon à ne pas éveiller les soupçons.

Mentir est une nécessité car vivre seule avec ses enfants dans le quartier n'est pas facile : une jeune femme seule devient vite une proie pour les hommes tandis que les épouses la craignent parce qu'elle risque de séduire leur mari.

**Pour les voisins, il y a des problèmes, [s'] il y a une femme, elle a divorcée ou le mari est mort, yany, elle ne peut pas rester sans homme, tu comprends? Elle doit épouser un homme, eux ils ne conçoivent pas qu'une femme puisse vivre sans un homme, tu comprends ? [...] Par exemple dans le quartier où je vis, yany, pour eux la femme, ils ont toujours peur (*khaifu*), par exemple, une femme comme moi, je n'ai pas d'homme, par**

---

<sup>304</sup> Voir Partie II, Ch. 4.2.

**exemple ils disent « elle va devenir l'amie de mon mari » (qullu tsahab rajly), elles ont peur (Miriam)**

Elyssa m'explique que la vie des mères célibataires est dure : il faut avoir « beaucoup de personnalités (*barsha sharkhshiāt*) », une pour chaque situation qui se présente « parce que avec les gens tu dois te montrer toujours gaie »

**Quand je travaille, je suis toujours gaie et professionnelle, personne n'imagine que j'ai un enfant et une vie de famille. Quand j'ai un problème, je ne dois pas le montrer**

Elyssa accumule les jobs pour pouvoir se permettre le niveau de vie qu'elle souhaite pour elle et pour son enfant. Elle achète et revend des vêtements, travaille de temps en temps dans des restaurants ou magasins ou fait des ménages. Pendant une de nos conversations, elle reçoit un appel du gérant d'une pizzeria qui lui demande si elle est disponible pour l'après-midi. Elle lui répond qu'elle ne peut pas car son enfant est à la maison. Je remarque que ce monsieur sait qu'elle a un fils, alors que normalement elle ne le dit pas

**Je raconte une histoire (*hikaya*) à chacun selon la situation. L'*hikaya* (cette histoire) me fatigue beaucoup. Tu cherches un travail, on te dit « tu es mariée ou non ? ». Ils te disent « pourquoi ? » puis tu dis « J'ai un garçon ». Ils te demandent « pourquoi ? ». Si je dis que j'ai un garçon, [ça veut dire que] je suis responsable pour la maison, [que] je n'ai personne .... je me suis fatiguée de dire que je n'ai pas de garçon**

Même Emel qui a vécu dans un environnement où la cohabitation avec un homme était relativement normale, une fois sa fille née, a décidé de cacher sa maternité célibataire à son entourage, notamment à ses colocataires. En général, on fait bien attention pour ne révéler la maternité célibataire qu'aux personnes en qui on peut avoir toute confiance. Dans les quartiers en effet, les rumeurs se répandent parfois sans qu'on sache comment. Ainsi les gens en même temps savent et ne savent pas qu'une telle femme est mère célibataire: Rania, qui fréquente avec son mari la mosquée sous le guide d'un imam, ne révélerait jamais à celui-ci les circonstances de la naissance de son fils. En effet, elle explique qu'elle a un rapport sans intermédiaires avec Dieu et l'imam est là seulement pour lui enseigner les "règles" de l'Islam. Pour le reste, il est un homme qui habite dans le même quartier qu'elle avec sa famille, et il pourrait dévoiler son secret exactement comme n'importe qui

**Pourquoi il devrait savoir ? Non, parce que dans l'Islam ma relation avec Dieu c'est avec mon Dieu, il n'y a pas d'intermédiaires, c'est mon Dieu, comme c'est son Dieu, c'est mon Dieu aussi et alors, pardon si je te demande ça, qu'est-ce que c'est le rôle de l'imam ? Qu'est-ce qu'il fait ? de donner des leçons, comme il y a un maître en français, l'autre en mathématique et l'autre en arabe, je prends un imam de l'Islam parce qu'il y a des règles de l'Islam : comme tu fais la prière, comment tu fais le jeûne, comment tu fais... généralement, ça c'est pour avoir l'imam, mais pour avoir un imam pour dire des choses personnelles, pourquoi ? En fait c'est un homme, il a une femme, il a des enfants, il peut bavarder, il peut bavarder ! Parce que c'est un homme, c'est pas un ange c'est un homme c'est pas un Dieu, lorsque tu es un...en fait tu vis dans le même quartier, tu peux...c'est pas comme toi, tu es une femme étrangère, tu fais de la recherche, tu vas**

**partir à ton pays et ça c'est des questions à partir de lettres, de ta recherche, tu fais des études etcetera, donc ça m'inquiète pas. Au contraire, si je parle avec un homme qui est à côté de moi, non, jamais de la vie**

Plusieurs femmes sont passées par la case "mariage" après la naissance de leur enfant avec des fortunes diverses. Quelques femmes ont décidé de se marier précisément pour acquérir le statut de "femmes mariées", et divorcer tout de suite après.

Marwa, qui s'était mariée avec le père de son enfant après l'accouchement et qui a divorcé après sept ans, ne sait pas où se situer et comment se considérer. Malgré le mariage, sa famille n'a jamais accepté sa grossesse célibataire et les relations avec la famille du père de son enfant – avec qui elle a longtemps habité – ont été très tourmentées

Tu penses (*fy belik*) que tu es divorcée (*mutaalqa*) ou célibataire (*aazba'*) ? **Moi parfois je ne me comprends pas (ma nefahemsh ruhy), parfois je suis les deux, parfois aucun des deux, parfois je sens que je n'ai pas de cadre précis**

L'usage du mariage pour créer le secret autour de la maternité célibataire est aussi critiqué. Rihab est en désaccord avec ce genre de comportement qui, pour elle, est d'autant plus scandaleux lorsqu'il est pratiqué par des femmes cultivées. Sa position est que l'intérêt de l'enfant devrait être prioritaire dans ces cas. De plus, elle remarque que ce type de mariages met les femmes dans une position de faiblesse puisque l'homme qui "a accepté" de les épouser devient "leur sauveur".

**Je [ne] crois pas qu'ils sont en train de chercher un homme pour le bien de l'enfant, si non si tu cherches vraiment le bien de l'enfant tu [ne] vas pas chercher n'importe quel homme, le premier qui accepte de se marier avec toi, tu vas te marier, tu vas vraiment chercher quelqu'un qui va t'aider à élever ton fils, qui va aimer le fils [...] parce qu'à partir du moment qu'il accepte de se marier avec elles, se marier et basta, c'est point à la ligne. Par la suite elles seront battues, même les enfants seront battus par ces mecs et il y en a d'autres qui se trouvent dans la situation de travailler pour leur enfant et aussi pour l'homme, parce que l'homme [ne] va plus travailler, va rester ... comme si lui il [l']a sauvée d'une situat...c'était lui le sauveur**

Enfin, un élément décisif pour garder le secret concerne l'enfant. On essaye de le préserver et de se préserver des rumeurs. D'abord, l'enfant est envoyé à l'école loin de la maison familiale. Wissal, qui habite avec sa famille, tient à souligner son attitude devant les autres et la force de caractère qu'elle veut pour elle-même, en évitant de se montrer faible (*dhaayfa*). Cependant, par précaution son enfant fréquente une école dans un autre village que celui où elle habite.

Rihab, qui a accouché à la maison, a tout fait pour inscrire son enfant à l'état civil non pas dans le village où elle a accouché mais dans la mairie de la grande ville la plus proche. Elle a pu obtenir ce résultat grâce à la complicité d'une fonctionnaire (une femme) qui l'a inscrite dans la mairie de la ville et lui a délivré le certificat de naissance de Yassine.

## 2.6. La conscience de soi-même

Parmi les femmes qui sont mères célibataires, il y en a qui sont très lucides sur leur condition et sur leur volonté de se poser comme différentes de l'image que la société voudrait véhiculer d'elles. Ces femmes explicitent dans leurs discours leur position en tant que femmes qui ont eu un enfant sans être mariées.

Elles manifestent la volonté de ne pas avoir peur et de ne pas se montrer faibles face aux autres. La force de caractère devient un trait important de leur développement. En même temps, préciser les circonstances de leur grossesse devient un moyen de "normaliser" leur maternité : que l'enfant ait été conçu dans une relation avec leur fiancé lorsqu'elles étaient très jeunes les éloigne du milieu de la prostitution, et de l'image de femme *fesda*.

Rihana, par contre, qui probablement pour vivre se prostitue dans les cafés des quartiers *middle-class* de Tunis<sup>305</sup>, revendique son autonomie et sa capacité à ne dépendre de personne, même pas d'une allocation de l'Etat<sup>306</sup>. Elle refuse d'être incluse dans une catégorie uniforme et insiste sur le fait que chaque femme qui est mère célibataire a sa propre situation qui la distingue des autres. Elle semble suggérer que chacune est libre de trouver ses propres solutions aux problèmes

**Chaque mère célibataire a sa situation, chacune voit comment se conduire (tetsarrafa), chacune à ses conditions (dhurwfha), chacune a ses problèmes (mashakilha), pas toutes ont les mêmes problèmes, chacune est différente de l'autre [...]**

**Je dis toujours Hamdullah, je n'aime pas, par exemple, que quelqu'un paie pour moi (yusruf aalya) ou quelqu'un...tu comprends ? ou comme ça ... je ne veux pas de ça**

Certainement la forme la plus radicale pour revendiquer sa propre normalité est de ne pas cacher sa maternité, de ne pas inventer une *hikaya* mais d'en parler librement, surtout avec les autres femmes qui sont mères. Rihab est convaincue que dans la société où elle travaille il y a d'autres femmes qui sont mères sans être mariées mais elles le cachent. Ce silence sur son enfant, non seulement augmente la stigmatisation, mais de plus ne permet pas à des femmes dans des conditions similaires de se rencontrer.

**Il faut le dire qu'on est mère célibataire, il ne faut pas avoir honte de le dire. Au travail et en général à Tunis je le dis. Au travail il y a un regard bizarre chez certains et certaines. On te demande où est le père de l'enfant. Je ne veux pas vivre dans la mensonge, inventer chaque fois une histoire, d'autant plus que les gens se rencontrent, se connaissent, puis la vérité va sortir [...] Bien sûr parce que c'est bien de le dire c'est bien de le dire comme ça, ça donne, ça donne ... pour dire la société voilà la mère célibataire c'est pas une pute, c'est pas quelqu'un qui cherche l'argent facile, c'est pas quelqu'un qui veut se cacher**

---

<sup>305</sup> Voir Partie II, Ch.5.3.

<sup>306</sup> Je lui avais demandé si elle pensait que l'Etat tunisien aurait pu aider les femmes mères célibataires par des allocations.

### 2.6.1. Le refus de s'accuser, et de se laisser détruire

Chez certaines femmes le rejet d'une position de marginalité est encore plus explicite. Elles refusent tout simplement d'être un objet de blâme, d'un jugement de désapprobation, d'être considérées comme des coupables. L'attitude violente des frères – comme dans le cas de Sabrina – est largement compréhensible pour elles étant donné le contexte social. Cependant, elles réagissent fortement tournant en ridicule une société qui stigmatise les mères célibataires alors que les assassins ou les voleurs sont pardonnés

**[Les mères célibataires] font la faute comme les autres (aabed ukhrīn), je n'ai pas ... je ne pense pas comme eux et c'est tout (ky manish nkhammam kefhum w akkahaw), c'est-à-dire la femme porte un enfant dans le *haram* et c'est tout, elle reste à souffrir toute sa vie [...]**

**wallahi je ne sais pas, peut-être [il y a des gens qui] ont commis un grand crime (jrima kabira) et c'est la fin du monde, rahu, ou ils ont tué quelqu'un, les mères célibataires pour moi c'est normal (l-'ummhet al-'aazibat, hady, rahu bi nisba ly)**

Rania, qui a été rejetée par sa famille à cause de sa grossesse, est encore plus explicite. Elle se réfère au comportement de la famille du géniteur de son enfant qui lui a interdit le mariage avec elle<sup>307</sup> alors qu'ils auraient eu davantage de compréhension envers un assassin ou un voleur

**La société tunisienne accepte les criminels, accepte tout sauf les *mères célibataires*, celles-là ne les accepte pas...par exemple, cette famille, si leur fils avait été un assassin, ils l'auraient accepté, c'est une chose normale, il arrive des fois, c'est très normal [...] c'est-à-dire la société tunisienne, le voleur c'est normal, le voleur un jour va arrêter, l'assassin « Allāh ghalib », tu me comprends? Ils disent c'est l'œuvre du diable (mhadharra shitan), si quelqu'un tue « Allāh ghalib », il a sa punition, « Allāh ghalib », la famille et les gens sont tranquilles ils ne le punissent pas (taaqaresh), mais la fille qui tombe enceinte hors du mariage, c'est un grand problème, elle est punie (tataaaqqab), sa famille est punie, c'est pas juridiquement mais socialement**

Il y a aussi le refus de se laisser accabler par le jugement, de devenir complice de sa propre destruction en acceptant de se reconnaître coupable. Rihana est bien consciente qu'il s'agit d'un mécanisme – celui de la mobilisation de la culpabilité – qui concerne les femmes en général, par lequel elle ne veut pas se faire écraser

**Je serais fatiguée si je mettais cette histoire dans mon cerveau (fy mokhy), maintenant je suis bien (tawa hady), et c'est comme si j'étais mariée et j'ai eu [l'enfant], hady [...] je dois rester comme ça à penser moi? Je ne reste pas là à penser, ce sont les préoccupations qui font tomber la femme (el tukhmam elly tayeh l-mra), tu**

---

<sup>307</sup> Rania ne me raconte jamais que son ancien fiancé a été condamné à la prison car elle était mineure à l'époque de sa grossesse. Je peux le déduire de son âge et de l'âge de son enfant. De plus, cela m'a été confirmé par Ferial qui était très proche de Rania quand elles étaient au foyer Mad.Ba. Ce que Rania veut exprimer est que la famille de son ancien fiancé aurait trouvé probablement moins inconvenant qu'il fasse de la prison pour être un voleur ou un assassin plutôt que pour avoir conçu un enfant avec sa fiancée

## **comprends ? Je vais me casser la tête ? Comment ça, comment ça, comment ça ... Je laisse ça à Dieu. Pourquoi tomber malade, ou me détruire (w ntayeh ruhy)?**

Parfois les femmes elles-mêmes semblent se moquer de la réprobation envers elles : « est-ce qu'on devrait vraiment penser qu'avoir un enfant est une chose tellement mauvaise ? ». Hanya a dix-huit ans. Elle est assise sur un fauteuil au foyer Mad.Ba<sup>308</sup>. Avec son pied, elle berce le berceau, posé par terre, où son bébé dort. Elle a donné les coordonnées du géniteur de l'enfant à la police mais les recherches sont encore en cours car le jeune homme qui avait été identifié et qui avait été amené à Hanya, s'était révélé un jeune étudiant complètement étranger à l'affaire. Elle dit que « avoir un enfant hors mariage est normal, fin *mush normal*...mais normal » et elle sourit. Elle est elle-même fille d'une femme qui n'est pas mariée. Pour Hanya avoir un enfant est une responsabilité très nouvelle. Elle regrette lorsqu'elle a des difficultés et elle sait que si elle n'était pas mère, elle habiterait avec sa famille et elle aurait un travail. Toutefois, son air est interrogatif dans la définition de cette naissance qui en tant que telle peut être considérée comme pas "normale" aux yeux de la société, mais qui pour elle, qui vient d'accoucher, est tout à fait normale.

Encore différente est la perception d'une femme, comme Samira, qui a été mariée, a divorcée et a eu son enfant, très désiré, par la suite. L'enfant est avec elle. Elle l'aime et a soin d'elle au quotidien.

### **2.6.2. Maktoub**

Un autre facteur est l'identification de la maternité célibataire avec quelque chose qui est *maktoub*, c'est-à-dire qui a été écrite, et donc destinée, par Dieu.

**Je ne m'effraie pas, depuis mon enfance<sup>309</sup>, c'est ce qui a écrit Dieu et c'est tout ma part est venue dans mes mains (l-qasm iji li-yeddy), sans avoir peur (blesh besh nkhaf) (Firdaws)**

Non seulement la maternité est *haja kātiba* (une chose écrite), mais la cohabitation qui a amené deux jeunes à concevoir l'enfant aussi bien que l'impossibilité de l'avortement l'ont également été. Par une torsion ultérieure du raisonnement, comme la venue de l'enfant a été voulue par Dieu, lorsqu'elle le décide, la femme pourrait s'apaiser et le laisser partir en adoption.

---

<sup>308</sup> Je rencontre Hanya en 2008.

<sup>309</sup> Depuis mon enfance, je suis quelqu'un de courageux

## B. Les politiques de l'appartenance

*Let people suffer is a political statement*  
(Veena Das)

“Permettre que les gens souffrent est une déclaration [de] politique”. La politique est celle des institutions et de ce qu'on nomme la “société civile”. Elle est le résultat de décisions de pouvoir, d'omissions dans l'application de la loi, du manque d'information sur les droits et les démarches administratives mais aussi d'une vision et d'une représentation de la femme, de la responsabilité et des rôles féminines. Il s'agit de préciser la place que la femme a dans l'espace public. La question fondamentale est celle de l'inégalité entre sa position – en particulier après qu'elle est devenue mère – et celle des hommes.

Il existe des politiques précises à la base du défaut d'appartenance à l'espace public et de la marginalisation des femmes qui sont mères célibataires. La marginalité est un produit politique.

*La marginalité et l'exclusion ne sont pas inévitables mais des produits historiques qui dépendent de la façon dont les droits, les privilèges, et les inégalités sont codifiés et appliqués dans une société*<sup>310</sup> (Di Nunzio 2017 : 102).

Dans son article Marco Di Nunzio réalise une analyse très précise de la façon par laquelle les politiques étatiques contribuent – ou même déterminent – l'impossibilité d'une partie plus marginale de la population de Addis Abeba d'arriver à des résultats de promotion sociale et économique, malgré leurs efforts personnels. Il appelle cela “a politics of limited entitlements” (une politique de droits limités) en soulignant comment les politiques publiques risquent de créer une situation par laquelle les gens ont un accès partiel à la citoyenneté et à l'espace public, sans en être complètement exclus *a priori*. En d'autres termes – j'ajouterais, car l'article de Di Nunzio se penche surtout sur les possibilités de participation aux activités économiques – ils ne sont pas mis dans les conditions d'être des sujets politiques. “limited entitlements” apparaît comme une notion très utile pour approcher la situation des mères célibataires tunisiennes ; elles ont droit d'accès à la justice, aux services administratifs, elles peuvent s'appuyer sur la loi 75/98 ... mais dans la réalité elles ont une capacité de faire tout cela diminuée par le contexte et la façon dont les politiques publiques sont pratiquées et la législation appliquée par des acteurs publics très précis : juges, fonctionnaires, agents de police et représentants des ONGs et des associations.

De plus, ce que l'article de Di Nunzio souligne est qu'en l'absence de politiques qui renforcent les institutions et la position des individus dans l'espace public, les efforts de promotion personnels auront peu d'effet. Sur ce point, l'analyse de Di Nunzio rejoint celle d'Hannah Arendt. Dans un article très contestable et contesté, Arendt insiste néanmoins sur un élément qui me semble fondamental.

---

<sup>310</sup> “marginality and exclusion are not inevitable but historical products contingent on how rights, privileges, and inequalities are codified and enforced in society”

En 1959 dans “Réflexions sur Little Rock” Hannah Arendt faisait une distinction fondamentale entre la “discrimination politique” et la “discrimination sociale”. L’occasion en était donnée par les événements de septembre 1957 dans la ville de Little Rock. Suite à l’arrêt de la Cour Suprême des Etats Unis “Brown vs. Topeka Board of Education” en 1954, les étudiants afro-américains sont admis dans les écoles auparavant réservées aux étudiants blancs. C’est la fin de la ségrégation raciale à l’école. A Little Rock neuf étudiants afro-américains sont escortés par l’armée fédérale lors de leur rentrée scolaire dans une école « de blancs ». Dans son article, Hannah Arendt critiquait le fait que la fin de la ségrégation raciale commence par les écoles et par les jeunes, comme si les adultes n’assumaient pas la responsabilité du changement et – ce qui est le plus important – la fin de la discrimination et du racisme.

*Surtout, si j’étais noire, je sentirais que la tentative même pour commencer la déségrégation scolaire n’a pas seulement et très injustement déplacé le fardeau de la responsabilité des épaules des adultes sur celles des enfants. Je serais en outre convaincue qu’est impliquée toute l’entreprise visant à éviter le vrai problème. Le vrai problème, c’est l’égalité devant la loi du pays, et l’égalité est violée par les lois de ségrégation, et non pas par les us et coutumes sociales qui prévalent à l’école. [...]*

*Au lieu de m’appeler à livrer une bataille franche pour mes droits indiscutables – mon droit de voter et d’être protégée pour cela, mon droit d’épouser qui je veux et d’être protégée dans mon mariage ou mon droit à l’égalité des chances –, je sentirais que je suis devenue impliquée dans une affaire d’ascension sociale (Arendt 2003 : 251)*

Le raisonnement d’Hannah Arendt peut être contesté ou critiqué<sup>311</sup>, mais la question qu’elle pose est là : est-ce utile de changer les lois ? Est-ce utile de réclamer et d’afficher des droits avant de changer us et coutumes, ou façons de penser (pratiques régulières de répéter la même logique) ?

En Tunisie la loi 75/98 permet aux femmes de porter plainte contre le géniteur de l’enfant pour obtenir son nom patronymique sur la base de la preuve de la paternité effectuée par test ADN. A cela suit le droit d’obtenir le paiement d’une pension alimentaire pour l’enfant. De plus, il y a des services administratifs et des services de santé qui pourraient assurer aux femmes qui sont mères célibataires l’appui économique (par le paiement d’allocations familiales) et l’accès aux soins gratuits ou à des tarifs réduits. Et pourtant le discours des opérateurs sociaux insiste sur la responsabilité personnelle de la femme, sur son devoir et ses efforts pour obtenir un travail et un logement<sup>312</sup>. Certaines associations qui travaillent avec les mères célibataires sont dépositaires de ce discours qui culpabilise les femmes, les condamne à une appartenance écourtée à l’espace public et ne mobilise pas la question de l’égalité de genre et de leur discrimination par rapport aux hommes.

---

<sup>311</sup> Ce qui est inacceptable dans le raisonnement d’Arendt dans cet article est qu’elle assimile le fait d’envoyer un enfant à une école ségréguée à l’exercice de la liberté et du droit d’association. Il a été écrit que pour cela, dans cet article, Arendt a été du mauvais côté de l’histoire.

<sup>312</sup> Cela est aussi compréhensible d’après la logique économique dans un pays comme la Tunisie, fortement endetté à l’extérieur, qui cherche à couper son *welfare* et appelle les citoyens à être responsables, c’est-à-dire à ne pas demander de l’argent sous forme d’allocations à l’Etat.



Une ancienne employée de l'association Mad.Ba me parlait dans ces termes de Emna, en louant la capacité qu'avait cette femme de "travailler" sur sa situation, de "faire un effort" et surtout de parvenir à une situation économique stable

*L'indépendance économique de Emna et sa situation sociale, elle a un petit foyer, elle a un enfant, elle a bien élevé son enfant, ce sont des facteurs qui l'ont aidée à ce que les membres de sa famille l'acceptent. L'effort que la mère fait après l'accouchement et après la décision de garder l'enfant est très important dans la médiation avec sa famille. Emna a travaillé sur ça, elle a travaillé tout d'abord sur son indépendance matérielle, elle a un petit foyer, elle a obtenu un nom patronymique... parce que c'est très difficile pour les familles tunisiennes d'accepter un enfant qui n'a pas de nom patronymique. Ce sont des facteurs qui ont aidé Emna. Ce n'est pas miraculeux si Emna a réussi à rétablir une relation avec sa famille. Si la situation est devenue à peu près normale, il y a plusieurs facteurs qui ont joué en sa faveur, son enfant a eu le nom patronymique, le père de l'enfant est présent, il paye la pension alimentaire, il y a une relation avec le père<sup>313</sup>, son indépendance économique, parce que la famille ne peut pas accepter Emna avec son bébé « non, on ne peut pas, on ne peut pas la prendre en charge » au contraire c'est une situation où Emna aide sa famille, son frère vit avec elle...*

Les hommes tant dans les attitudes et les visions des représentants des institutions que de la société civile demeurent étrangers à la naissance de ces enfants. Aux femmes on reconnaît une citoyenneté "mineure", où leurs demandes ne peuvent qu'avoir une portée limitée, bien loin de la pleine jouissance de leurs droits.

Ainsi, c'est par la non application de la loi, par l'accès bloqué aux services administratifs ou aux services de santé, par le manque d'assistance juridique et d'information sur leurs droits, par le manque d'accompagnement physique par le personnel des associations dans les hôpitaux, à la police ou dans les bureaux qu'on gère les politiques d'une appartenance diminuée, limitée, interrompue des femmes. On leur intime l'ordre d'être "responsables", "propres", engagées dans le travail et le soin à leur de l'enfant et on les confine dans le domaine privé, le personnel ou, selon les mots de Arendt, le social. L'autonomie féminine est transformée en mythe alors que dans la réalité elle ne peut pas exister si elle demeure confinée au plan de l'effort de promotion individuel. Par contre, on nie aux femmes l'appartenance à l'espace public, on ne les reconnaît pas comme des sujets politiques, capables d'agir et de s'exprimer dans l'espace commun. On les laisse seules.

Comme le rappelle Arendt, l'espace public est artificiel. Il est alors inutile de cibler la religion, les coutumes, les mentalités ... Les femmes sont des citoyennes du fait de leur apparition dans cet espace commun. C'est sur la base de cela qu'elles sont sujet(s) de droits. Au lieu d'attendre un changement de mentalité plus ou moins flou (et les mentalités sont elles aussi plurielles), il vaudrait mieux s'engager sur le plan des actions simples et concrètes qui amènent des résultats immédiats pour redresser l'inégalité entre les femmes et les hommes. Dans ce but, l'assistance et l'information juridique pour l'application des lois ont une importance fondamentale.

---

<sup>313</sup> En réalité, je découvrirai plus tard que le géniteur de l'enfant ne paie pas de pension alimentaire et a des rapports sporadiques avec son fils.

### 3. L'attribution du *laqab* paternel

Pour la législation tunisienne, l'enfant né d'une femme qui n'est pas mariée, n'a pas de *nasab*, c'est-à-dire qu'elle/il n'a pas de rattachement à la généalogie de son géniteur ou père biologique (Arena 2011). Par conséquent, elle/il ne porte pas de nom patronymique paternel : le *laqab*.

D'après l'art. 68 du Code du Statut Personnel (CSP), le *nasab* est prouvé par le lit (*firāsh*)<sup>314</sup>, la reconnaissance de paternité (*iqrār*) ou par témoignage de deux témoins (*shahāda as-shāhidīn*) ou plus.

L'*iqrār* est fait par un homme, celui qui serait le père biologique de l'enfant. Une femme peut agir en justice pour prouver le *nasab* de son fils, si elle apporte la preuve qu'il existe un *iqrār* de la part d'un homme ou qu'il y a des déclarations par témoins qui démontrent le lien généalogique de l'enfant avec l'homme. Si le juge établit que la preuve est fondée, il rend un jugement qui statue sur la preuve du *nasab*.

La loi 75/98, telle que modifiée en 2003, permet l'attribution d'un *laqab* paternel (un nom patronymique paternel) aux enfants abandonnés ou sans *nasab*. Elle aussi concerne donc les enfants dont le *nasab* n'est pas prouvé.

En dehors de l'*iqrār* et du témoignage, la loi 75/98 permet à l'enfant sans *nasab*, notamment à celle et celui né d'une mère pas mariée, d'obtenir le *laqab* du père biologique ou un *laqab* fictif. Par conséquence, sur le certificat de naissance de l'enfant, dans la case relative au père et au grand-père paternel de l'enfant, il y aura un prénom et un nom au lieu des trois étoiles, qui indiquaient auparavant le manque de ces informations.

La décision du juge qui ordonne à l'officier de l'état civil de compléter l'acte de naissance de l'enfant par un *laqab* paternel n'a pas les mêmes effets que la décision qui établit que le *nasab* est prouvé. En fait, l'enfant dont le *nasab* est prouvé a pleins droits envers son géniteur alors que les droits de l'enfant qui a reçu le *laqab* paternel sont limités (par exemple, formellement – selon la doctrine – il n'a pas de droits d'héritage) (Ben Halima 2001, Mezghani 2005). Toutefois, les empêchements au mariage découlant de la preuve du *nasab* s'appliquent aussi dans le cas d'attribution du *laqab*<sup>315</sup>.

La discussion et les problématiques juridiques de la différence entre *nasab* et *laqab* seront traitées plus tard car elles ont des impacts réels et concrets sur la vie des enfants et de leurs mères<sup>316</sup>. Les implications juridiques du *nasab* et du *laqab* jouent dans la vie de tous les jours et sont évoquées par les femmes dans les entretiens.

---

<sup>314</sup> Un gros débat concerne ce terme, pour l'instant on peut considérer qu'il signifie "mariage (*zawāj*)", même si très clairement ce n'est pas le cas. Il découle d'une ancienne maxime dans le fiqh : *al-walad li-l-firāsh* (l'enfant appartient au lit). A noter que l'art. 68 littéralement indique les moyens pour prouver le *nasab* (*yuthābit annasab*) et non pas les faits qui le créent.

<sup>315</sup> Art. 14, 15, 16 et 17 CSP et art. 5 loi 75/98

<sup>316</sup> Voir Ch. 4.2.

*La loi n° 98-75 du 28 octobre 1998, relative à l'attribution d'un nom patronymique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue*<sup>317</sup> (loi 75/98)

Dans ce paragraphe je donnerai quelques éléments formels sur la loi et sur la procédure avec l'objectif d'encadrer la question du *laqab* paternel pour pouvoir discuter dans les paragraphes suivants de son importance et de la signification des analyses génétiques. L'application de la loi 75/98 sera problématisée dans le chapitre 4.

Dès la naissance, la mère attribue à l'enfant un prénom et son nom patronymique. La mère transmet à l'enfant aussi la nationalité tunisienne.

Au plus tard, dans les six mois, elle demande au Président du tribunal de première instance l'attribution d'un prénom de père, un prénom de grand-père et un nom patronymique qui doit être obligatoirement celui de la mère (art.1.1 loi 75/98). Ces éléments sont fictifs et complètent l'acte de naissance de l'enfant<sup>318</sup>. Comme l'enfant a le même *laqab* que sa mère, c'est comme s'il était issu d'un mariage arabe entre cousins paternels parallèles.

Si la mère est inactive, la demande de compléter l'acte de naissance avec les éléments fictifs est faite par le Procureur de la République, suite à une notification de l'officier de l'état civil (art 1.2).

A tout moment – donc tout de suite après la naissance de l'enfant, ou plus tard – la mère, le ministère public, la personne concernée ou le père peuvent saisir le tribunal de première instance pour obtenir l'enregistrement sur l'acte de naissance de l'enfant du prénom et du *laqab* du géniteur biologique de l'enfant. La preuve de la paternité est donnée par aveu (*iqrār*) du père biologique, témoignage ou l'analyse génétique (ADN) (art. 3bis.1).

Dans de nombreux cas, la paternité a été prouvée par le test ADN<sup>319</sup>.

Du point de vue procédural, une "Commission pour l'établissement du *nasab* (*lajna ithbāt al-nasab*)" est censée se réunir à l'hôpital suite à toute naissance hors mariage<sup>320</sup>. Elle serait composée par un représentant du Ministère de la Santé (un médecin de l'hôpital), un représentant du Ministère des Affaires sociales (l'assistante sociale) et un représentant du

---

<sup>317</sup> Telle que modifiée par la loi n° 2003-51 du 7 juillet 2003. La version officielle de la loi est celle en arabe. Ici, j'utilise la traduction en français publiée en Tunisie par le législateur, qui toutefois est considérée officieuse. Ainsi, par exemple, le terme "fictif" pour le nom patronymique paternel, pourrait être traduit par "aléatoire".

<sup>318</sup> L'acte de naissance porte la mention du prénom (*ism*) et nom patronymique (*laqab*) de l'enfant, prénoms et noms patronymiques de ses parents et prénom et nom patronymique du grand-père paternel (le père du père de l'enfant).

<sup>319</sup> En admettant comme moyens de preuve l'aveu et le témoignage, la loi 75/98 introduit une ambiguïté. En effet, par aveu et témoignage il est possible de prouver le *nasab* (art. 68 CSP) qui donne à l'enfant davantage de droits par rapport au *laqab* car il rattache l'enfant à la généalogie paternelle au même titre que l'enfant né dans le mariage.

<sup>320</sup> Circulaire du ministère des Affaires sociales et de la Solidarité n. 12 du 10 juillet 2004 concernant la répartition des fonctions entre les différents participants aux phases de la procédure pour résoudre la situation des enfants nés hors mariage. La commission qui siège à l'hôpital a aussi la fonction de rapporter à une "Commission pour la recherche du *nasab*" qui siège au niveau de chaque Gouvernorat et qui traite tous les dossiers des naissances hors mariage du Gouvernorat. A noter que le nom de la Commission se réfère au *nasab*, alors qu'elle gère des dossiers concernant le *laqab*, Cela témoigne de l'ambiguïté ou confusion entre ces deux concepts, qui dans la pratique tendent à se chevaucher.

Ministère de l'intérieur (le policier). La Commission informe la femme qui vient d'accoucher de ses droits et le policier reçoit les informations nécessaires pour la recherche du géniteur biologique de l'enfant.

Plus simplement, surtout après la Révolution, l'assistante sociale<sup>321</sup> de l'hôpital informe la femme qui vient d'accoucher de ses droits d'après la loi 75/98 et l'oriente vers le commissariat de police où siège le Service de Protection de l'Enfance (SPE) qui est chargé de la recherche du géniteur biologique et de la convocation pour les tests ADN. A Tunis il est informellement appelé "le Gorjeni" du nom du jardin public qui le côtoie. La police est rarement présente dans les hôpitaux. Pour porter plainte pour la recherche du géniteur biologique de l'enfant, les femmes doivent donc désormais se déplacer au commissariat.

Lorsque le Procureur est saisi, il convoque le père et l'assigne aux analyses génétiques. Le dossier est transféré au tribunal de première instance (Chambre du Statut Personnel<sup>322</sup>) pour obtenir la décision du juge (AFTURD 2008). En cas de résultat positif des analyses, le jugement contient l'ordre donné à l'officier de l'état civil de la municipalité du lieu de naissance de l'enfant de modifier l'acte de naissance pour introduire le prénom et le *laqab* du père (et du grand-père paternel) biologiques dans les cases, où jusqu'à ce moment apparaissaient des coordonnées fictives ou aucune mention (trois étoiles).

En alternative la mère de l'enfant peut saisir directement le Tribunal de première instance<sup>323</sup> et obtenir la convocation du père devant la Chambre des affaires familiales (Chambre du Statut Personnel) qui est composée par trois juges. La Chambre va demander au père de se soumettre aux tests ADN, la police recherche le père et la Chambre des affaires familiales décide sur la base du résultat des analyses.

La recherche de paternité sur la base de la loi 75/98 concerne les hommes non mariés autant que ceux qui sont mariés.

Une fois effectuée la transcription du *laqab* du géniteur biologique<sup>324</sup> sur l'acte de naissance de l'enfant, la mère peut entamer une action auprès du juge cantonal pour obtenir une pension alimentaire pour l'enfant, dont le montant est fixé par décision du juge (art. 3bis.4).

L'enfant dont la paternité est établie acquiert envers le père le droit de regard, dont la tutelle et la garde (art. 3bis. 4). La responsabilité du père et de la mère demeure engagée à l'égard de l'enfant et des tiers (art. 3bis. 5).

---

<sup>321</sup> J'utilise le genre féminin car la plupart des femmes ont eu comme interlocutrices des assistantes sociales – en particulier dans les hôpitaux de Tunis – mais il existe des hommes qui sont assistants sociaux.

<sup>322</sup> La Chambre du Statut Personnel est ce qu'on appelle le juge de la famille.

<sup>323</sup> Dans ce cas, elle sera probablement assistée par un avocat – même si cela n'est pas obligatoire – lequel dépose la plainte au greffier qui convoque le père par lettre recommandée.

<sup>324</sup> La loi 75/98 parle de "laqab du père" (*laqab al-ab*)

### 3.1. Pourquoi nous suivons la loi ? La signification du *laqab*

*Le nom est important car la société est méchante (khaina), à l'école par exemple il aurait des problèmes sans le nom, au travail.....il faut qu'il ait un père comme tout le monde, face à la société.....et moi aussi, je peux dire que j'ai été mariée. C'est très utile pour trouver une maison, si je veux louer et le propriétaire s'aperçoit que je suis une mère célibataire, il ne me louera pas de maison.....le père est nécessaire, même s'il est absent, il faut que l'enfant ait le nom...je peux dire que je suis veuve, divorcée...je peux dire que l'enfant a été reconnu (Douha)*

L'attribution du nom patronymique paternel (*laqab*) a des significations très précises pour les femmes qui ont fait les démarches auprès des tribunaux pour l'obtenir. Elles ont demandé d'effectuer les tests ADN, sur un homme ou sur plusieurs. En cas de résultat positif, le juge a ordonné la modification de l'acte de naissance de l'enfant avec la mention du *laqab* paternel et des prénoms du géniteur et du grand-père paternel. Quand le test ADN est "sorti" avec un résultat négatif (en arabe : *yaṭṭlaa*, lett. il est monté), le juge n'a pas attribué le *laqab* paternel, et cela aussi acquiert une signification, non seulement pour l'enfant, mais aussi pour la mère.

En dépit des distinctions opérées au niveau juridique – pour lesquelles le *nasab* découle seulement de la reconnaissance de paternité sur la base de l'art. 68 CSP, et non pas de l'attribution du *laqab* paternel par voie judiciaire – dans la perception des femmes, une fois que l'enfant a le *laqab* paternel, il est rattaché à la généalogie du père, et donc il a son *nasab*. Les deux termes sont utilisés sans distinction. Pour Firdaws, les analyses servent « pour voir le *nasab* ». Widad dit que c'est pour vérifier le *nasab* que la maman, le père et le bébé "font la pique", c'est-à-dire la prise de sang nécessaire pour le test ADN

**Oui, je sais que son *nasab* est *haram*, le *nasab* est le nom du père...oui que mon enfant soit inscrite au nom de son père, j'aime bien et ça c'est *halal* (Nour)**

**Tu as vu quand D.<sup>325</sup> était là, je lui ai dit « fait vite [avec le dossier] parce que l'école...je veux avoir le *nasab* avant qu'elle ne rentre à l'école ou ils vont savoir que ma fille est née hors du cadre du mariage...c'est pour cela que j'ai eu peur (Jawida)**

Cette identification entre *nasab* et *laqab*, fait graviter l'enfant dans l'orbite du père/géniteur et de la famille de celui-ci, même si les modalités et les conséquences sont variées<sup>326</sup>.

Les paragraphes qui suivent cherchent à comprendre les raisons pour lesquelles les femmes utilisent la loi 75/98. En effet, étant donné l'existence de cette loi, ce qui est intéressant est de vérifier l'usage qui en est fait et les processus par lesquels elle acquiert du sens pour les gens (Greenhouse 1986). Dans une perspective d'analyse sur ce que c'est de suivre une règle (*rule-following*), ce chapitre se penche sur l'utilité et la signification que les femmes attachent à cette loi.

---

<sup>325</sup> Ancienne directrice de l'association Mad.Ba

<sup>326</sup> Voir Partie II, Ch. 6

### 3.1.1. Le lien au père/géniteur

**Tu as un enfant et tu ne lui donnes pas le nom du père, [alors] il est le fils à qui ? Il est le fils à qui ?** (Fatina)

Souvent à l'annonce de la grossesse, les hommes déclarent « ce n'est pas mon enfant »<sup>327</sup>. Cela est dit à la femme enceinte alors qu'elle (comme lui) sait très bien qu'ils ont eu des rapports sexuels ou qu'ils avaient une relation. Après le choc (*šadma*) de la découverte de la grossesse, la réaction de déni de l'homme est souvent un deuxième traumatisme. Le test de l'ADN est la preuve non seulement de la paternité de l'homme, mais aussi que la femme n'est pas une menteuse. Zaineb souligne à maintes reprises la valeur du test ADN pour prouver sa sincérité; le père de sa fille, non seulement avait nié la paternité, mais avait maintenu qu'il s'agissait plutôt de l'enfant d'un ami à lui, avec lequel elle l'aurait trahi.

**J'ai demandé [l'ADN] parce que il m'a dit ... il a touché à ma dignité (ydhraḥb fy shakhsity), il a dit que ce n'était pas son enfant [...] [Au commissariat] j'ai donné ma version que je n'avais pas menti (ma kedbetesh), [...] ils ont fait les analyses (elle claque les mains), ils ont appelé moi et Imen, et nous avons fait les analyses. Quand les résultats sont sortis il s'est tu, il ne pouvait rien dire, les analyses ne mentent pas** (Zaineb)

La preuve génétique de la paternité ne fonde pas la relation du géniteur avec l'enfant. Elle peut la confirmer ou la renforcer quand cette relation existe déjà, mais à elle seule, elle ne transforme pas le géniteur en père. De plus, certains hommes continuent à nier leur paternité malgré le test, sous prétexte – par exemple – qu'ils n'ont pas eu d'enfants dans leur mariage avec une autre femme.

Cela étant, les femmes insistent sur deux éléments. Le premier est que l'enfant doit connaître qui est son père car la relation avec lui pourrait se construire dans le temps. Emel souhaite actuellement que le père de sa fille se tienne à l'écart d'elles parce qu'il a des soucis avec la police et parce qu'elle craint qu'il lui demande de l'argent ou qu'il veuille s'installer chez elle. Pourtant, elle veut donner à sa fille, à l'avenir, la chance de le rencontrer si elle le veut.

**Elle est libre, je ne me mêle pas, elle est libre comme ça. Si elle veut connaître son père, [si] elle veut lui parler, lui rendre visite, ce sont ses affaires ('umwrha). Je ne voudrais pas qu'elle s'éloigne de son père, parce que j'ai vécu sans père, je sais comment c'est les gens sans père, les gens qui n'ont pas, je ne voudrais pas qu'elle vive sans père**

Le deuxième facteur concerne la famille du père. Plus qu'avec le géniteur lui-même, les femmes sont intéressées à ce que l'enfant – fille ou garçon – ait un lien avec la famille de celui-ci. Elles cherchent, pour leurs enfants, l'intégration dans la famille du père afin de lui assurer une protection mais aussi pour élargir son réseau de parenté. Dans la société tunisienne, où

---

<sup>327</sup> Cette réaction concerne de nombreux hommes qui sont les géniteurs des enfants de mes interlocutrices, mais pas tous. Il y en a qui ont été prêts à reconnaître l'enfant immédiatement. Dans un cas, c'est la mère de l'homme qui a insisté pour que son fils – qui avait reconnu l'enfant – se soumette au test ADN. Le père de l'enfant de Wassila, qui avait été désiré par les deux géniteurs, a reconnu l'enfant immédiatement.

l'accès au marché du travail et à la mobilité sociale dépend fortement du type de relations familiales qu'un individu peut mobiliser, la proximité de l'enfant à sa famille paternelle est essentielle. Cela concerne en particulier les frères et sœurs de l'enfant. Feriel a depuis longtemps perdu tout espoir concernant la capacité du géniteur de son fils à assumer son rôle de père, car il demeure froid et détaché. Toutefois, elle veut qu'Aymen se rapproche de ses demi-frères, qui sont plus âgés que lui, car ils sont de bons modèles puisqu'ils sont en train de bien réussir dans leurs études. Ce sentiment est partagé par d'autres femmes.

**Je suis heureuse...il a le nom de son père, de sa famille, car il a besoin de sa famille, pour qu'ils le protègent car le monde est un peu dur pour lui...et pour moi aussi (Ineya)**

**On sait jamais dans le futur, qu'elle rencontre ses frères, parce qu'il est rassurant pour elle d'avoir un père, d'avoir un père dont le nom est inscrit sur son extrait de naissance (Chaima)**

### **3.1.2. Connaître le père de l'enfant et ne pas être considérée une prostituée**

Le résultat positif du test ADN sur l'homme indiqué comme le géniteur et, par conséquent, l'attribution du *laqab* paternel, a une grande valeur chez les femmes parce que, de cette façon, elles démontrent qu'elles connaissent cet homme. De plus, elles peuvent prouver n'avoir eue une relation qu'avec un seul homme.

**Parce que celle-ci est ma seule relation, je n'ai pas eu d'autres relations, j'ai eu un seul homme. Pour cela est très important (Saba)**

De celles qui ne connaissent pas le géniteur de leur enfant, on se moque (*ṣaḥak*, rire) car cela montrerait qu'elles ont fréquenté plusieurs hommes, et donc qu'elles sont des prostituées.

Pour cette raison, le nom patronymique paternel sert pour « garder sa tête haute », en premier lieu devant sa propre famille. Pour certaines femmes, l'acquisition du nom patronymique pour l'enfant a été le facteur déterminant pour entamer le processus de rapprochement avec leurs parents. Parfois, des membres de la famille ont assisté aux audiences du tribunal pour s'assurer de la réussite de la procédure. Badia explique que l'attribution du *laqab* à son enfant a eu une grande valeur pour son père et pour la famille paternelle, bien que cela n'ait rien changé dans l'attitude hostile de son frère et de sa sœur

**Naturellement (bitabbyaa), [l'attribution du laqab est] une grande chose, il nous a donné de la valeur (qyma) à toute la famille**

Dans d'autres familles, l'effet n'est pas le même. Jihane se plaint que, en dépit du résultat positif des analyses, sa famille continue « à se moquer d'elle » ; en particulier, sa mère et ses tantes maternelles restent convaincues qu'elle a eu plusieurs partenaires sexuels. La famille de Sabrina – ses frères et sœurs, car ses parents sont morts – lui a interdit le retour à la

maison et continue de lui demander d'abandonner son enfant (qui a déjà quatre ans) car il n'a pas de *laqab* puisque le test ADN a été négatif<sup>328</sup>.

**Ils savent, ils savent (fy belhum, fy belhum) [que l'enfant n'a pas de *laqab*] et c'est pour cela qu'ils me disent de le donner parce qu'il n'a pas de *laqab*, c'est pour cela qu'ils ont insisté pour que je le donne parce qu'il n'a pas de *laqab*, il n'a pas de *laqab*, ça c'est pourquoi**

Certaines femmes craignent que le soupçon de la prostitution soit utilisé par le père pour demander au juge la garde de l'enfant. Pour elles, obtenir le *laqab* paternel devient une assurance contre les mensonges que l'homme pourrait raconter, et un moyen pour apaiser le sentiment de culpabilité envers l'enfant (voir la suite).

Parfois, le certificat de naissance de l'enfant complet tient presque lieu d'un contrat de mariage et d'un jugement de divorce auprès de la famille et de l'entourage. En raison de l'attribution du *laqab* paternel à sa fille, Nour se sent véritablement une femme divorcée et ressent qu'elle peut se présenter ainsi à sa fille. La (belle-)mère de Ferial a utilisé le certificat de naissance de l'enfant comme preuve de mariage *uurfy* (coutumier)

**Ma maman a pris l'extrait de naissance de Aymen pour le montrer à sa famille, voilà, *bi-l-haqq*, elle a pris le certificat de naissance pour dire « Aymen a le *laqab*, il a un père » et une de mes tantes a dit que je suis mariée avec un mariage *uurfy* à ses enfants qui vivent en France et en Italie**

L'enregistrement du *laqab* paternel est donc à même de faire passer une femme de la position de prostituée à celle d'épouse, bien que divorcée. Il est donc un capital à mobiliser pour récupérer une position dans le champ social et sortir de la marginalisation. Il permet à la femme de raccommoder sa chute statutaire, bien que partiellement, puisqu'elle continue à ne pas avoir un mari, c'est-à-dire un homme à son côté de façon permanente.

### 3.1.3. Pour que l'enfant ne grandit pas complexé (*yaṭlaa maaqad*)

**Il n'est pas tranquille (*mush mertah*) avec le *laqab* de la mère. S'il n'a pas de père ça va pas à cause de la mentalité, quand il grandit, les gens vont l'insulter, il devient complexé (*yetaaqad*) (Firdaws)**

Une des préoccupations majeures des mères est que leur enfant vive et grandisse « comme les autres » (Hanya). Cela se manifeste dans une pluralité d'expressions qui reviennent au même point : qu'il n'y ait pas d'obstacle (un nœud, *aaqda*) en lui qui l'empêche d'être tranquille (*mertah*), qui le mette dans l'incertitude et qui le pousse à « faire *mushkila* (problèmes) » dans sa vie (Nellia).

Ce qu'on traduit par "être complexé" littéralement en arabe signifie "avoir un nœud" (*yoqaad*). La crainte est que l'absence du *laqab* paternel puisse empêcher l'enfant de grandir

---

<sup>328</sup> Les cas de Jihane et Sabine sont un peu plus complexes. En effet, elles se prostituent et cela est probablement connu par leurs familles. Le *laqab* de l'enfant devient un prétexte pour ne pas mentionner la cause la plus probable de l'éloignement. Voir Partie II, Ch. 5.3.



sereinement car il y aurait quelque chose d'irrésolu chez lui. Médina, dont la fille n'a pas encore de nom patronymique, non seulement est préoccupée pour « son état psychologique fatigué » (*nafsanya mtaaba*), mais aussi « qu'on lui rajoute les problèmes de la société ».

En effet, l'absence de *laqab* paternel pourrait exposer l'enfant à être stigmatisé dans l'espace public. Emel considère que ce qui est en jeu est la réputation (*smuaa*) de sa fille. Pour beaucoup de femmes, il s'agit d'éviter que l'enfant soit l'objet d'insultes : *wild* (enfant) *harām* ou *bint* (fille) *harām*, *bâtard*.

**Pourquoi je pense comme ça ? he (elle rit) quand il grandit, ils vont lui dire « wuuld l-haram » ? « il n'a pas de laqab » ? comme ça, aussi il va grandir complexé (yatlaa maaqed), il va grandir complexé, il va grandir complexé sans laqab (Rihana)**

La préoccupation est que la vie de son enfant devienne impossible

**Le laqab est important, pourquoi ? C'est important. Les gens appellent "bâtard" quelqu'un qui n'a pas de papa. Il ne va pas vivre, toujours on va se moquer de lui. (Alima)**

C'est l'expression qu'utilisent plusieurs femmes : « sans *laqab*, il/elle ne peut pas vivre avec les gens (*ma ynajmush yaaysh maa-l-aabed*) ». Dans l'espace public, le *laqab* paternel confère une identité (*hwia*) à l'enfant, grâce à laquelle il ne va pas se perdre (*dhaa*) (Siham). Le nom du père « le protège », même si le père n'existe pas physiquement à côté de lui (Maissa).

Il faut comprendre que la case vide sur le certificat de naissance risque de marquer de façon permanente la personne, en la reléguant à une appartenance sociale déclassée. Sa mise à l'écart est définie par son classement parmi le « cas sociaux »

**... tu veux qu'elle garde mon laqab à moi (thebb laqaby ana) ? Yany elle va devenir (twally) cas social comme ça, j'ai pensé à l'avenir, à son laqab, et c'est tout j'y ai pensé (Nour)**

Dans le cadre des relations familiales, obtenir le *laqab* paternel pour son enfant sert à la mère pour affirmer qu'il s'agit de sa fille ou son fils, et non pas de sa sœur ou de son frère. En effet, beaucoup de familles réintègrent la mère célibataire dans leur sein en faisant passer son enfant pour un enfant adopté ou même pour un enfant biologique né après beaucoup d'années du mariage. Cela crée des difficultés à la femme qui doit souvent réaffirmer son rôle de mère face à sa propre mère. Quand je demande à Fannya pour quelle raison le nom est important, elle me répond directement « pour voir la différence entre la sœur et la mère ». Sa fille, à l'extérieur, a appris à appeler sa grand-mère "maman" et son grand-père "papa". « Parfois – elle dit – c'est comme si elle avait deux mères ». Fannya est rassurée car elle ressent que du côté affectif son enfant est plus proche d'elle.

L'enfant peut se trouver dans une situation compliquée lorsque sa mère s'est mariée et donc ses (demi-)frères et sœurs portent un autre *laqab* que le sien. Comme les enfants vont à l'école du quartier, cette diversité est évidente à tout le monde, même si on peut l'expliquer par un précédent mariage et divorce de la mère. Mais, les enfants se posent des questions. Ainsi le

premier enfant de Louna a appris qu'il ne doit pas mentionner son nom patronymique dans la famille de sa mère, dans la ville d'où elle vient, sur la côte Sud tunisienne. Du coup, sa mère est préoccupée de l'impact psychologique de cela sur Ilyès. Elle reconnaît que son fils est en train de l'aider à cacher sa condition passée de mère célibataire, et cela entraîne des sentiments de culpabilité chez elle. Elle en pleure.

**Les enfants demandent « pourquoi mon frère est *laqabX* et moi *laqabY*? ». Au début c'était Ilyès qui demandait maintenant qu'il a grandi il ne pose plus de questions, mais ses petits frères ils demandent encore.**

**Quand je rentre à [...], je prends mon fils aîné, qui est grand, et je lui dis « Ecoute, ne dis pas devant les voisins que tu as le *laqabX* », devant la grand famille, les parents. J'ai dit ça pour protéger ma mère, peut-être ça l'a influencé psychologiquement (*nafsithu*), il me fait de la peine...mon enfant il m'a aidée [à cacher] (elle pleure)... quand nous allons au *bled*, je le supplie tellement de ne pas dire "*laqabX*", qu'à Tunis quand on lui demande, il dit « je suis Ilyès mais je ne connais pas mon *laqab* »... il est perdu (*dkhal badhu*), lui, *meskin*, il est fatigué, il doit se maîtriser.**

Dans ce récit, Louna, fait émerger l'ensemble d'états d'âme et de raisons pratiques liés à l'attribution du *laqab* paternel: la relation entre frères, la santé mentale de l'enfant, l'importance de sauver les apparences dans les rapports de parenté et vis-à-vis des Autres, la place de l'enfant dans l'espace de l'école et le sentiment de culpabilité chez la mère, envers lui et envers sa propre famille.

### **3.1.4. Raisons administratives et intégration à l'école**

Quand l'enfant est petit, c'est la course contre la montre pour que son certificat de naissance soit complété avec le *laqab* paternel avant qu'il rentre à l'école primaire. En fait, pour l'inscription le certificat devra être présenté à l'administration de l'école. Si la case concernant le *laqab* paternel est vide ou contient trois étoiles, l'enfant sera reconnu par tout le monde comme un enfant sans *nasab*, c'est-à-dire sans père.

Avant ce terme, l'accès aux garderies est rendu moins problématique par plusieurs facteurs. D'abord les garderies sont souvent privées et le nombre d'enfants ou bébés est réduit. Surtout avant la Révolution, l'association Mad.Ba finançait en grand nombre les frais d'inscription, et donc elle s'occupait aussi de la médiation avec les directeurs ou directrices des centres pour que l'enfant ne fut pas pointé du doigt ou discriminé.

**Pour moi le nom c'est important pour que ma fille soit reconnue au sein de la société. Avant d'avoir le nom, je n'ai jamais donné d'extrait de naissance à la directrice du jardin d'enfants car la case du nom patronymique était vide. La psy [de l'association] avait fait l'intervention, la directrice donc savait et n'a rien demandé (Yamha)**

Malheureusement, cette fonction de l'association Mad.Ba est aujourd'hui très réduite en parallèle avec son désengagement général envers la question des mères célibataires ; de plus l'association Mad.Ba n'a plus le même "poids politique" qu'avant la Révolution – quand il

semblerait qu'elle était très proche de la femme di dictateur –, ni l'ont d'autres associations comme SOS Enfants. Pour cela, quand actuellement l'association SOS intervient pour payer les frais, la mère peut trouver cela problématique car ses difficultés économiques de mère seule seront évidentes pour l'administration de la garderie mais aussi car derrière l'association il n'y a plus le "mandat politique" intimidant qu'il y avait autrefois et qui la protégeait des rumeurs.

Toutefois, l'association Mad.Ba offre encore le service de garderie, pendant la journée, dans son foyer, pour les bébés des femmes qui y ont séjourné auparavant. Cela est donc un avantage pour celles qui habitent dans le quartier de Bourj Louzir ou dans les alentours. D'ailleurs, les responsables des jardins d'enfants du quartier ne posent pas beaucoup de questions aux mères seules vivant dans les environs.

Enfin, beaucoup de femmes laissent leurs enfants chez une nourrice pendant la journée, ou chez un membre de leur famille, quand cela est possible.

Pour toutes ces raisons, exhiber le certificat complet ne devient vraiment nécessaire qu'au moment de l'entrée dans le cycle d'instruction obligatoire, dans l'école publique.

**Si je l'envoie à l'école avec mon *laqab*, les gens pensent.... hashek .... celle-là est « *bint haram* », je veux l'envoyer avec le *laqab* du père (Emel)**

Pour Sabrine, dont les analyses ADN ont été négatives, obtenir un *laqab*, même si fictif, est important pour la rentrée en classe de son enfant

**Je ne laisse pas mon enfant jusqu'à qu'il arrive à six ans, il commence l'école sans *laqab*, je ne peux pas, il va me juger sur ça (hakeka yhasebny hua) (Sabrine)**

Pour d'autres femmes, qui connaissent le géniteur de leur enfant, le *laqab* fictif ne suffit pas et elles ne se sentent rassurées qu'une fois obtenu le nom patronymique de l'homme

**Avant ma fille était enregistrée avec mon nom à moi. Au début les maitresses, la directrice se demandaient pourquoi ma fille était au nom de sa mère, et je répondais « parce que moi je suis divorcée », tu comprends ? Maintenant tout a changé et elle a pris le nom de son père – avant je disais que j'étais divorcée – mais maintenant je me sens mieux (safia), parce que ma fille a son père, le nom de son père (Amani)**

L'autre espace où se manifestent les réticences des mères à montrer l'extrait de naissance de l'enfant est celui de l'hôpital ou des services de santé. Dans ce cas aussi, la mère ne veut pas afficher son statut de mère célibataire ainsi que celui de son enfant

**Avant, le carnet de santé était à mon nom, je n'osais pas sortir les papiers, je n'osais pas aller au dispensaire. Maintenant que mon enfant a le nom [du père], tout ça c'est fini (Widad)**

En effet, sans *laqab* paternel, l'enfant risque d'être immédiatement stigmatisé et mis à l'écart. Très concrètement, il risque d'être considéré comme un "cas social".

**C'est gênant d'avoir une identité incomplète, ça m'a posé un problème auprès de l'hôpital de l'enfant. Une fois, avant d'avoir le nom du père, à l'hôpital, l'employé a coché la case comme enfant S.O.S. Je me suis énervée et j'ai amené mon fils à consulter chez un médecin privé. L'enfant porte le nom de son père, c'est la chose la plus importante** (Hala)

Le souci de présenter le certificat complet aux différentes instances administratives est – je dirais – l'autre préoccupation majeure outre celle de veiller à la santé émotionnelle et psychique de son enfant. Dans ce paragraphe, j'ai essayé de relater dans le détail les questions qui peuvent se poser à la mère dans sa vie quotidienne, qui pourraient apparaître banales ou même un peu trop ordinaires : garderies, nourrices, entrée des enfants à l'école, consultations aux dispensaires du quartier. Il s'agit en effet de détails matériels, qui cependant prennent une grande place dans la vie de tous les jours des femmes. C'est là – à mon avis – que se trouve la mesure de leur appartenance citoyenne. Avoir des problèmes pour inscrire son enfant à l'école ou pour le faire accéder aux soins parce que sa mère l'a mis au monde sans être mariée montre la véritable limitation de ses prérogatives d'accès à l'espace public. Avoir un *laqab* signifie être lié au *nasab* paternel, et pour cela il a une grande valeur dans tous les aspects de la vie "publique".

### **3.1.5. Echapper au jugement de l'enfant**

La conviction d'avoir commis une faute implique la volonté que celle-ci ne doit pas retomber sur l'enfant, d'autant plus lorsque la faute est attribuée aux deux parents : « Ce n'est pas la faute à ma fille, c'est la faute à nous deux (*ghaltana zūz*) ! ». Ne pas réparer cette faute par l'attribution du *laqab* paternel pour l'enfant, déclencherait chez la mère des sentiments de honte

**Avant quand elle avait mon nom, j'avais honte pour elle (hashma biha), j'avais honte** (Zohra)

Dans la Partie II (Ch. 6), on a traité de la culpabilité et de la faute. Dans ce paragraphe, je voudrais me pencher sur un aspect particulier de cette question. Les femmes ont peur des reproches de leur enfant. Elles craignent qu'il éprouve de la rancune (*naqma*) contre sa mère car si le nom du père n'est pas sur le certificat de naissance, les conditions de sa naissance seront évidentes pour tous. A cela s'ajoute un deuxième élément concernant les rapports avec le père ou géniteur. En effet, elles craignent également qu'une fois devenu adulte, le père lui raconte des mensonges à propos de sa mère. Elles veulent empêcher qu'un jour cela les éloigne émotivement de leur enfant et, même, que le père puisse se servir de ce prétexte pour obtenir la garde de l'enfant<sup>329</sup>.

**C'est-à-dire il doit connaître le père parce que, s'il grandit, s'il ne connaît pas son père, bien, il demande « où est papa ? » toute la journée, il va me reprocher (besh ilwmny ana), tu comprends le problème ? Un jour il connaîtra son père, il va lui remplir la tête beaucoup contre moi (yaaabby l-rashu min nahity), il va s'éloigner de moi mon enfant,**

---

<sup>329</sup> Voir Ch. 4.

**il va passer de son côté, il va croire son père plutôt que [de connaître] cette histoire**  
(Rihana)

Pour pouvoir expliquer à sa fille les circonstances de sa naissance, Amani a conservé toute la documentation qui la concerne. En effet, étaler devant son enfant tous les documents qu'elles ont obtenus pour lui, sert aux mères à démontrer avec quelle force – et quel amour – elles ont lutté pour l'enfant, non simplement pour ses droits, mais pour sa présence dans leur vie. Elles comptent sur cela pour mettre hors-jeu toute revendication par le père à l'avenir.

**J'ai tous les papiers de ma fille, rangés de côté pour que, quand elle grandit, je lui raconte ce qui s'est passé, et elle va comprendre ça [...]. Personne ne pourra dire quelque chose d'elle, pour qu'elle ne soit pas influencée par les gens...en plus, il peut lui mentir et me l'enlever facilement** (Amani)

### 3.1.6. Inceste

Parmi les raisons pour obtenir le *laqab* paternel, le risque de l'inceste est peu évoqué par les femmes. En effet, lorsque la mère connaît l'identité du père de son enfant, elle pourra la révéler au bon moment à son fils ou à sa fille ; par contre, si elle ne connaît pas l'identité de l'homme, elle n'a aucun moyen d'agir.

Toutefois, il y a une petite différence. La peur de l'inceste est peu présente chez les femmes qui sont mères d'une fille car elles présument que leur fille arrivera vierge au mariage. Il sera donc facile de l'empêcher d'épouser un frère. Par contre, comme la sexualité des garçons est plus libre, les mères n'auront pas de possibilités de le surveiller et de vérifier qu'il n'ait pas de rapports sexuels avec une sœur.

Badia – qui est mère d'un garçon – me raconte un histoire qui lui a été relatée par sa sœur, à propos d'une fille qui vivait dans son quartier (Zahruni) et qui, sans le savoir, aurait eu un enfant de son frère biologique

**Je voulais le *laqab* pour mon fils pour qu'un jour il ne fasse pas l'erreur avec sa sœur (ma yaghlutsh maa ukthuh), il ne se fiance pas avec sa sœur, parce qu'il y a beaucoup de cas comme ça il en a beaucoup ? Il y en a une [...] [qui] a vécu avec sa mère sept ans et puis sa mère est morte et elle a vécu chez sa grand-mère [paternelle], [...] elle a connu le fils de son père, comment elle pouvait savoir ? [...] Elle est tombée enceinte de lui quand elle avait seize ans, elle a accouché d'un garçon, ils sont allés faire l'ADN et elle s'est rendu compte qu'il était son frère qui a raconté l'histoire ? je vivais là-bas, quand je vivais à Zahruni, à côté de chez moi (darna), tu connaissais cette fille ? non, quand je vivais dans le quartier où cette fille vivait chez sa grand-mère, moi je vivais dans le même quartier où vivait cette fille qui t'a raconté l'histoire ? qui m'a raconté l'histoire ? ma sœur ! ah ta sœur ! hey ma sœur vivait près d'eux**

Rihab aussi est mère d'un garçon, encore presque un bébé, qui est né d'un viol et dont elle ne connaît pas le géniteur. Toutefois, elle demeure très sceptique à l'égard de cette question.

**Voilà, ah [on dit] « peut-être un jour, il va grandir, il va se marier avec sa sœur » je ne sais pas, nanani nanana ... il va se marier avec sa sœur ? je ris, elle rit elles me disent toujours ça à moi « ah peut-être un jour, ah tu dois trouver l'homme pour savoir, peut-être un jour Yassine il va se marier... » et toi qu'est-ce que tu penses quand on te dit ça? moi je leur dit « bah, voilà moi Yassine je vais l'obliger de se marier avec une américaine eh ! comme ça je suis sûre que c'est pas sa sœur eh ! » « ah peut-être Yassine il va se marier... » avec tout le monde qu'il y a, il va se marier avec sa sœur eh ?! il va pas trouver une autre ?**

Avant la Révolution, le risque de l'inceste avait été évoqué par une seule de mes interlocutrices. A l'époque, il s'agissait de femmes avec des enfants en bas âge qui venaient d'accomplir les procédures pour le *laqab* paternel ou étaient en train de les faire.

Le thème de l'inceste est apparu davantage dans mes entretiens en 2014-2017, bien que rarement. J'ignore si cela est le résultat d'une importance plus grande accordée à la religion et aux prédicateurs dans l'espace public ou des histoires scandaleuses dont certains programmes de la télé sont gourmands. Comme en témoignent les débats relatés par Rihab, il s'agit d'un sujet de discussion entre les gens.

### **3.2. *Laqab* fictif et impossible à identifier**

D'après la loi tunisienne, l'enfant né hors mariage et qui n'a pas été reconnu par le père, reçoit un *laqab iftiradhy*, c'est-à-dire fictif. Cela est fait sur demande de la mère dans les six mois dès la naissance ou, au-delà de ce délai, par l'officier de l'état civil (art. 1 loi 75/98)<sup>330</sup>. Il correspond au nom patronymique de la mère.

Avant que le père de l'enfant rentre de l'étranger et qu'il fasse les analyses ADN, la fille de Fatina a eu un *laqab* fictif pendant presque huit ans. Il lui avait été attribué automatiquement par l'administration

**Après il y a eu une loi, [d'après laquelle] on donne une identité fictive (hwuya iftiradhya), le nom du père est un pseudonyme (ism l-'ab mustaar) tu comprends ? [...] Le prénom fictif n'a pas été fait par moi, quand j'ai enregistré ma fille à l'hôpital, quand je suis allée tirer le certificat, je l'ai trouvé sur le papier *directement* sur le certificat ? *direct* par le biais de la police (hakam)**

Pour d'autres femmes, la découverte de l'identité fictive sur le certificat de naissance de leur enfant a été un choc. Avant d'accoucher, Kamar était convaincue qu'elle allait épouser le père de son enfant mais, au lendemain de la Révolution, il avait migré à l'étranger en la laissant seule. Elle tenait à ce que sa fille ait le *laqab* paternel et pour cela, elle n'avait pas accepté le *laqab iftiradhy*.

---

<sup>330</sup> Cette particularité de la loi n'est pas toujours connue par les spécialistes. Le 11 novembre 2016 j'ai eu une rencontre avec les représentants d'Avocats sans Frontières en Tunisie qui, bien que juristes ou avocats, ne connaissaient pas l'existence du *laqab iftiradhy* dans le droit tunisien.

### **Quand je suis allée retirer l'extrait de naissance et j'ai trouvé que l'enfant était écrit à mon nom j'ai passé toute la nuit à pleurer au point que je suis tombée malade**

Kamar était convaincue que sa fille allait lui en vouloir, si elle trouvait sur son certificat un *laqab* fictif.

Pour les femmes qui n'ont pas demandé de test de paternité pour l'enfant ou dont les tests ADN ont donné des résultats négatifs, le *laqab iftiradhy* règle une affaire pratique. Lorsque la femme vit en famille avec son enfant, cela clôt la question : les gens du voisinage ne savent rien et mêmes les rapports avec la famille sont apaisés (Wissal), ou un peu plus sereins (Fannya). Chez d'autres, le *laqab iftiradhy* vient trancher négativement, aux yeux de la famille, la question des mœurs sexuelles de la femme, qui n'a pas pu indiquer l'identité du géniteur biologique de l'enfant.

### **3.3. Le *laqab* du mari de la mère**

Une particularité qui concerne quelques femmes est l'adoption de l'enfant par *tabanny* par le mari de la mère. Dans ce cas, l'enfant est fils ou fille légitime de l'adoptant (art 15 loi 27/58).

Les analyses génétiques ont été effectuées à la demande de Rania lorsque son fils avait deux ans et demi, avec un résultat positif. Malgré cela, le géniteur de l'enfant, qui vivait dans le Sud du Pays, n'avait même pas voulu le voir. Pour cette raison, le mari de Rania lui avait proposée de l'adopter par *tabanny*. C'est ainsi que finalement, Rania, n'avait pas accompli les procédures pour l'inscription du *laqab* du géniteur biologique sur l'acte de naissance de l'enfant.

**Mon mari a aimé mon enfant, il est très attaché (*matqarrab*) à l'enfant. Il a dit « Je veux donner mon nom, il (le géniteur biologique) ne mérite pas (*ma istiahelsh*) ». Il a fait le *tabanny*.**

Rania a raconté à l'enfant qu'il est né d'un précédent mariage et que son père est mort.

D'autres hommes sont les *kafil* par la procédure de *kafāla* de l'enfant que leur femme a eu avant le mariage d'un autre homme.

### **3.4. La reconnaissance de paternité**

A propos de la reconnaissance de la paternité (*iqrār*) et de son rapport avec l'attribution du *laqab* paternel, il vaut bien rappeler l'élément fondamental. L'*iqrār* correspond aux moyens de preuve du *nasab* prévus à l'art. 68 CSP. Cela signifie que l'enfant reconnu appartient au *nasab* paternel et jouit de l'ensemble complet des droits vis-à-vis de son père ou de son géniteur. Par contre, l'enfant qui reçoit le *laqab* suite aux tests ADN et à la décision du juge, juridiquement n'appartient pas au *nasab* du père et a des droits limités vis-à-vis de lui, sur la base de ce qui

est prévu par la loi 75/98<sup>331</sup>. Notamment, l'enfant qui reçoit le *laqab* – qui n'a pas été reconnu par son père – n'a pas le droit d'hériter de son géniteur/père<sup>332</sup>. Dans d'autres termes, l'intérêt de l'enfant est d'être reconnu par *iqrār* plutôt que d'obtenir le *laqab* paternel par décision judiciaire<sup>333</sup>. Quand on se penche sur les récits des mères célibataires il faut tenir compte de cet élément, puisque plusieurs d'entre elles ont été encouragées à demander les tests ADN, même si le père de l'enfant était d'accord pour effectuer un *iqrār*. Ce sont surtout les membres des associations qui encouragent les mères à demander des tests ADN. Il y a là un excès de confiance pour la preuve scientifique et une méconnaissance tant de la loi que des décisions des tribunaux tunisiens.

La reconnaissance de paternité est faite à l'officier de l'état civil dans les dix jours qui suivent la naissance de l'enfant. Après ce délai, elle doit être faite au Président du tribunal de première instance. Les enfants de nombreuses femmes ont été reconnus de cette manière par leurs pères, qui n'avaient pas de doutes concernant leur paternité.

Surtout avant la Révolution, la police était un tel épouvantail que les hommes, lorsqu'ils savaient être les pères de l'enfant, préféraient le reconnaître spontanément plutôt que d'avoir à faire avec elle.

**Quand je suis rentrée de l'hôpital, j'ai téléphoné à son père et je lui ai dit « ou tu viens inscrire le bébé à ton nom, ou bien moi je vais me débrouiller pour ça, je vais t'envoyer une lettre par l'intermédiaire de la police », il a eu peur, il m'a dit « ne fais rien, moi je viens ». Et l'assistante sociale lui a demandé « C'est ton fils ou pas ? ». Il lui a dit « C'est mon fils et je le reconnais » et l'assistante encore « tu veux faire les analyses, ou non ? » il a dit « non, j'ai confiance en elle, je la connais bien » (Louna)**

Chez d'autres femmes, la reconnaissance a été spontanée, mais un membre de l'association (dans ce cas, l'association Mad.Ba) a insisté pour les tests ADN

**Il ne voulait pas faire l'ADN, il a affirmé dès l'accouchement que le bébé était à lui, sauf que l'association a insisté sur l'ADN pour être ferme... [...] et D. [de l'association] m'a dit « il faut pas » parce qu'elle pensait qu'un jour il pourrait dire [que] il n'était pas son fils, qu'il dise « il n'est pas mon fils », voilà pour être sûrs (Ferial)**

Les exemples de femmes mal informées sur ce point sont nombreux. Le père de l'enfant de Hala l'a reconnu mais c'est elle qui a demandé les tests ADN pour réagir aux pressions de la mère de l'homme, qui insistait pour qu'elle fasse cette démarche. Elle a donc obtenu un jugement qui ordonnait l'attribution du *laqab* paternel, alors que par la reconnaissance de

---

<sup>331</sup> Cela est l'avis de la doctrine et de la jurisprudence : Cour de Cassation n. 16757 du 18 avril 2002; n. 7332 du 13 avril 2006; n. 9203 du 18 mai 2006 ; n.18453 du 27 décembre 2007.

<sup>332</sup> Cela du point de vue du droit formel. En effet, si le nom de l'enfant qui a reçu le *laqab* est inscrit sur l'acte de décès du père, l'enfant hérite. L'acte de décès est rédigé par le juge cantonal sur la base de la déclaration d'un témoin qui se présente devant le juge et dit « ceux-ci sont ses enfants » avec leur extraits d'acte de naissance. L'enfant qui a reçu le *laqab* paternel a un extrait de naissance complet. Les autres ayants droit peuvent faire opposition devant le juge des affaires personnelles (*qadhya 'ašlyā*) pour enlever son nom de l'acte de décès. Toutefois, il faut rappeler que sur la base de l'art. 68 CSP le témoignage est un des moyens de preuve du *nasab*. D'ailleurs, dans la procédure de reconnaissance de paternité, les tests ADN ne sont pas admis.

<sup>333</sup> Un autre aspect qui demeure délicat dans les deux cas est celui de la garde, voir Ch. 4.2.3.



paternité son fils aurait eu droit d'hériter de son père, qui appartient à une famille plutôt aisée<sup>334</sup>.

Maysam a demandé les analyses génétiques pendant l'instance de divorce. En effet, le père de sa fille n'avait pas reconnu formellement l'enfant ni avant ni après le mariage. Il avait pourtant déclaré être le père de l'enfant devant l'assistante sociale mais n'avait pas accompli les procédures nécessaires pour effectuer un *iqrār* juridiquement valable. Plutôt que de demander au juge de décider une reconnaissance de paternité sur la base des éléments dont il disposait – notamment la déclaration devant l'assistante sociale et le mariage –, Maysam avait préféré accomplir les démarches pour l'attribution du *laqab* paternel au moyen du test ADN.

### 3.5. Nafaqa

L'enfant dont la paternité est établie a droit à une pension alimentaire, la *nafaqa* (art. 3bis de la loi 75/98). Ce droit ne découle pas automatiquement de l'attribution du *laqab* paternel. Pour l'obtenir, la mère de l'enfant doit porter plainte une nouvelle fois auprès du juge cantonal.

Beaucoup de femmes ont effectué cette procédure, en particulier grâce à l'assistance de l'association Mad.Ba. Si l'homme ne paie pas, il est possible de lancer contre lui une action pour "abandon de famille" et d'obtenir ainsi la pension. *De facto*, cette action ne peut être entreprise que grâce au soutien d'une association avec l'assistance d'un.e avocat.e. Pour cela elle devient très rare.

De cette façon, Miriam a obtenu que le père de ses enfants, parti à l'étranger, soit arrêté à la douane plusieurs fois, lors de ses retours en Tunisie et elle a ainsi obtenu la restitution de la somme due en son entier.

Toutefois, beaucoup d'autres femmes préfèrent ne pas porter plainte et essayer de régler la question à l'amiable avec le géniteur de l'enfant. Il y a plusieurs raisons à cela ; rarement les pères paient la pension ou la paient régulièrement. De plus les femmes sont convaincues qu'imposer cette obligation à l'homme le détournerait d'elles et de l'enfant. D'autres, une fois obtenu le nom paternel, ne souhaitent plus avoir de relation, en particulier économique, avec le géniteur de leur enfant de crainte qu'il n'ait un prétexte pour s'installer chez elles, leur demander de l'argent ou même les obliger à se prostituer.

L'attitude consistant à ne pas poursuivre en justice le géniteur pour le paiement de la pension alimentaire – bien qu'elle puisse paraître étrange étant donné la détresse économique des mères célibataires – est un phénomène commun signalé par d'autres auteurs. En effet, comme

---

<sup>334</sup> Le paradoxe est que personne ne s'était interrogé sur la différence entre l'*iqrār* et l'attribution du *nasab*. Ainsi, Hala a surmonté beaucoup de difficultés pour obtenir le test ADN. Le père de son enfant, dont un oncle avait été ministre, avait mobilisé son réseau pour l'empêcher de faire cette démarche et le procès avait été transféré dans une autre ville. Elle avait dû s'adresser au Ministère des droits humains pour obtenir finalement que le procès soit transféré à nouveau à Tunis.

le remarque Hertog pour le Japon<sup>335</sup> ou Utrata pour la Russie, les femmes manquent souvent de temps et d'énergie pour réclamer les paiements dus et elles préfèrent abandonner ou se contenter des dons ou de l'argent que l'homme verse de temps à autre.

D'autre part, le fait que le géniteur ne respecte pas l'obligation de payer la pension alimentaire est perçu par les mères comme la preuve de son manque d'intérêt pour son enfant. Tant qu'elles arrivent à couvrir les dépenses, elles ne demandent rien. Cependant, souvent, elles sont obligées de recontacter l'homme quand l'enfant est devenu adolescent et que les dépenses pour lui/elle augmentent au cours de sa scolarité.

De leur côté certains hommes ont recours à des avocats pour menacer les femmes. Une fois que la paternité a été prouvée et le *laqab* paternel attribué, ils essaient de bloquer la procédure pour l'attribution de la pension alimentaire. Par exemple, on demande à la femme de signer un acte par lequel, après avoir reçu une somme forfaitaire, elle renonce à poursuivre l'homme en justice pour obtenir la pension mensuelle. Pour que ce genre de situation ne se produise pas, il est essentiel que les femmes soient informées sur le contenu de la loi 75/98 ainsi que sur leurs droits et qu'elles soient assistées par des avocats des associations. Malheureusement ce type d'assistance devient plus difficile à assurer.

---

<sup>335</sup> Au Japon les femmes parfois préfèrent ne pas demander la pension alimentaire de l'homme et bénéficier de l'allocation étatique (Hertog 2009). En Russie les allocations d'Etat pour les mères célibataires ont disparu avec la fin de l'Union Soviétique (Utrata 2015).

#### 4. Pratiques légales et administratives

Les paragraphes qui suivent portent l'analyse sur le contexte légal et administratif dans lequel les femmes sont engagées.

La littérature sur les mères célibataires s'est peu intéressée à leur rapport avec la loi et l'administration, mises à part de notables exceptions pour le Japon (Hertog 2009) et le Maroc (Naamane Guessous et Guessous 2011) et, dans une perspective historique, pour les Etats Unis des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles (Gordon 1988 et 1994). Il ne s'agit pas simplement de décrire le cadre normatif en place, mais d'analyser la façon dont l'interaction avec la loi et l'administration façonne la maternité et l'appartenance à l'espace public de ces femmes.

Dans son étude, E. Hertog informe qu'au Japon, jusqu'en 2005, les registres de naissances étaient réservés aux enfants légitimes<sup>336</sup>. Depuis l'introduction des tests ADN, il n'y a plus d'enfants illégitimes car les géniteurs biologiques reconnaissent les enfants, dans la plupart des cas sans même effectuer le test. Les mères, de leur côté, préfèrent convaincre les hommes de reconnaître leurs enfants sans se trouver obligées à porter plainte pour obtenir le test de paternité (Hertog 2009).

Il me semble intéressant de souligner qu'un des premiers Pays à adopter une loi sur le nom pour les enfants nés hors mariage a été la Norvège au début du XX<sup>ème</sup> siècle, donc à une époque où non seulement les tests génétiques mais également les tests sanguins n'existaient pas (Children Act, 1915). En substance, la loi norvégienne poursuivait les hommes qui vivaient en concubinage avec une femme sans l'épouser, en les obligeant à se marier et à donner leurs noms aux enfants nés pendant la relation, ainsi qu'à leur payer une pension alimentaire (Skevik 2004)<sup>337</sup>.

La situation est différente au Maroc où les relations sexuelles hors mariage sont aujourd'hui pénalement sanctionnées (Naamane Guessous et Guessous 2011). Le test ADN destiné à prouver la paternité est disponible pour les enfants nés pendant les fiançailles. Toutefois, porter plainte au tribunal est mal vu car la famille de la femme se trouverait exposée : "Les bonnes familles ne vont pas au tribunal". Le même blocage existe quand la grossesse est le résultat d'un viol.

Or, de ces contextes – géographiquement et temporellement différents – il est possible de dégager deux conclusions. D'une part, la disponibilité du test de paternité représente une véritable avancée car il est un instrument dans les mains des femmes pour obtenir que le géniteur de l'enfant assume ses obligations juridiques et sociales. D'ailleurs, dans les pays où la procédure judiciaire pour obtenir la preuve de la paternité par ADN est facilement accessible, les hommes dans leur majorité reconnaissent les enfants et évitent de passer par le tribunal. D'autre part, il est évident que les tests ne sont réalisés que si les lois sont réellement

---

<sup>336</sup> J'utilise les termes de "enfant légitime" et "enfant illégitime" car ce sont ceux utilisés par Hertog "legitimate child" et "illegitimate child".

<sup>337</sup> Cette loi reposait sur l'idée que le sexe hors mariage était quelque chose que les hommes imposaient aux femmes (les femmes voulaient le mariage mais les hommes l'évitaient). En punissant les hommes et en rendant obligatoire la légitimation des enfants, la loi visait à éliminer le concubinage.

appliquées, c'est-à-dire si les femmes ont un accès assuré aux tribunaux. Cela implique un engagement des institutions, mais aussi de la société civile, pour garantir l'accompagnement et l'information des femmes, ainsi que pour neutraliser les pressions de leurs familles.

Ce type d'engagement est également nécessaire pour que les femmes qui sont mères célibataires accèdent aux services administratifs et de santé de manière à prévenir toute discrimination.

Par la suite, on examinera donc les conditions actuelles de l'application de la loi 75/98, en partant du constat que pour comprendre ce qu'est la filiation hors mariage, il faut d'abord vérifier ce qu'est un mariage en droit tunisien. A proprement parler, en droit tunisien il n'existe pas d'enfants illégitimes ou légitimes (*sharaay* ou *ghayr sharaay*); il n'existe que des enfants qui ont un *nasab* et d'autres qui ne l'ont pas. Les premiers l'ont obtenu sur la base de l'art. 68 CSP (Arena 2016).

La loi 75/98 a reconnu le droit au nom du père (géniteur biologique) des enfants sans *nasab* ou abandonnés. Cette loi est utilisée par les femmes qui sont mères célibataires – et éventuellement leurs enfants – pour obtenir la preuve de paternité par le test ADN. Toutefois, il ne suffit pas qu'une loi existe, il faut encore qu'elle soit pleinement appliquée. A cette fin le système judiciaire et administratif doit fonctionner correctement. Dans la Tunisie postrévolutionnaire, l'application de la loi 75/98 rencontre plusieurs problèmes qui naissent soit du manque de respect pour les dispositions de la loi en question, soit d'incohérences internes à cette loi.

En reconnaissant le principe du droit au nom<sup>338</sup>, la loi 75/98 a aussi autorisé – une des premières dans le monde – le droit à “la recherche des origines” pour les enfants adoptés (art. 4). A part son objectif principal concernant les enfants adoptés, cet article est actuellement appliqué de façon à limiter les droits des femmes qui ont accouché d'un enfant sans être mariées. En effet, au nom de cette loi on veut les obliger à révéler l'identité du géniteur de l'enfant même quand elles préféreraient signer un acte d'abandon tout de suite après l'accouchement.

A ce propos, je remarque qu'il y a des contradictions entre les affirmations de différentes fonctionnaires du Ministère des Affaires Sociales – confirmées par les récits des femmes et des bénévoles des associations – et celles du Ministère de l'Intérieur en ce qui concerne la capacité de ce dernier en termes de personnel et de ressources économiques (mais aussi de volonté politique) de repérer effectivement les géniteurs biologiques pour effectuer les tests ADN suite à la plainte de la femme.

Le deuxième volet porte sur l'accès des femmes aux services administratifs, notamment pour obtenir un soutien économique de l'Etat ainsi que les soins gratuits ou à tarif réduit pour l'enfant dans les hôpitaux. J'essaierai de décrire l'interaction avec les fonctionnaires, principalement les assistant.e.s social.e.s et les agent.e.s de police, car ceux-ci sont les premiers et les plus importants interlocuteurs pour ces femmes.

---

<sup>338</sup> Art.5 Code de Protection de l'Enfant.

Enfin, je présenterai l'exemple d'associations qui s'occupent ou s'occupaient des femmes qui sont mères célibataires. J'insisterai sur les changements qui se sont produits après la Révolution et sur les formes d'aide et de soutien les plus efficaces.

Il faut remarquer que tant chez les fonctionnaires que chez les associations et les ONGs les plus importantes, tunisiennes ou étrangères, le discours dominant insiste sur la responsabilité de la femme et son *devoir* de "retrousser ses manches" de manière à pourvoir dorénavant à ses besoins et à ceux de son enfant. L'Etat n'est pas appelé à intervenir sous forme d'allocations distribuées aux mères en détresse, mise à part l'association AAINPE qui conduit depuis des années une campagne pour obtenir ce résultat auprès du Ministère des Affaires Sociales. De façon encore plus étonnante, la position du géniteur de l'enfant n'est jamais évoquée et l'inégalité des femmes et des hommes dans leurs droits et devoirs vis-à-vis des naissances hors-mariage n'est pas un objet de discussion.

Les femmes sont appelées à être indépendantes, autonomes, à s'appuyer sur leur travail et sur leurs gains pour récupérer leur position tant sociale qu'auprès de leurs proches. Cette "idéologie néolibérale de l'autonomie (*a neoliberal ideology of self-reliance*)" a été décrite par J. Utrata chez les mères célibataires en Russie (Utrata 2015).

*De façon étonnante, les mères célibataires russes sont convaincues des nouvelles idéologies capitalistes néolibérales d'indépendance et d'autonomie.*

*L'idée que tu es responsable de ton propre destin est devenue populaire parmi les femmes qui voient peu d'alternatives émanant des hommes ou de l'État. Mais tout en s'efforçant de mettre leur foi en elles-mêmes et en la promesse du marché capitaliste, les femmes se sentent toujours sans protection dans un «monde d'hommes»<sup>339</sup> (Utrata 2015 : 218)*

En Tunisie, dans un contexte historique et politique très différent de celui de la Russie contemporaine, la pression sur les mères célibataires pour qu'elles gèrent seules leurs problèmes est la même. En référence à des idéaux d'autonomie et de responsabilité personnelles, les femmes sont encouragées à assumer toujours davantage de charges. Cette attitude contribue à les marginaliser dans la mesure où elles semblent ne pas pouvoir se prévaloir de droits vis-à-vis des institutions ou de la justice, c'est-à-dire d'appartenir à l'espace public sur un plan d'égalité avec les hommes. La promotion de ce type d'autonomie et d'indépendance féminine devient une composante paradoxale de la violence structurelle contre les femmes. Les femmes continuent d'être conçues comme des monades flottant dans un espace public, collectif et de relation, qui demeure essentiellement masculin. Ce discours qui est fait sur les mères célibataires est en réalité l'arbre qui cache la forêt des limites de l'appartenance de toutes les femmes à l'espace politique. Souvent ce genre d'idées d'autonomie sont agitées dans des secteurs de la société civile (des associations) animées par des femmes qui sont dans une position avantageuse, soit d'un point de vue économique soit par le niveau de leurs études. Le résultat est que les activités d'assistance et d'information

---

<sup>339</sup> "Russian single mothers are surprisingly supportive of new neoliberal capitalist ideologies of independence and self-reliance. The idea that you are responsible for your own destiny has become popular among women who see few alternatives emanating from men or the state. But while trying hard to put their faith in themselves alone and in the promise of the capitalistic marketplace, women still feel unprotected in a "man's world"

juridique et d'accompagnement auprès des hôpitaux et des administrations sont insuffisantes alors que celles-ci représentent le seul moyen susceptible de soutenir la revendication des droits des femmes, mères célibataires, et leur égalité avec le géniteur de l'enfant<sup>340</sup>.

#### 4.1. Ce que c'est un mariage en droit tunisien

Ce qu'est un mariage en droit Tunisien ne peut être défini précisément à partir des lois. En revanche, les juges ont utilisé les éléments indiqués par ces mêmes lois pour reconnaître que le *nasab* de l'enfant envers un homme était prouvé dans certaines situations : le lit ou mariage (*firāsh*), la reconnaissance de paternité (*iqrār*), le témoignage (art. 68 CSP). Toutefois, comme on le verra par la suite, les juges à un certain moment, se sont autocensurés – probablement sous la pression de la doctrine – et ont commencé à adopter des attitudes restrictives.

La réglementation du mariage en droit tunisien est assez chaotique car les articles du Code du Statut Personnel (CSP) sont en contradiction partielle avec la loi 3/57<sup>341</sup>. La transcription du mariage dans les registres de l'état civil est une condition nécessaire pour la preuve mais non pour la validité du mariage (art. 33 et 34 loi 3/57). Cela signifie que selon la loi tunisienne le mariage qui n'est pas transcrit peut néanmoins être valide<sup>342</sup>.

Le mariage est nul (*bātil*) lorsque le contrat (*aaqd*) n'a pas été conclu par devant deux notaires ou devant l'officier de l'état civil par devant deux témoins (art. 31.1. et art. 36 de la loi 3/57) ou encore lorsqu'il n'y avait pas de consentement des époux (ou de l'un des deux) (art. 3.1. CSP<sup>343</sup>). Toutefois, la consommation d'un mariage nul entraîne l'établissement des liens de filiation (*nasab*) (art. 21CSP et art. 36 bis)<sup>344</sup>. En bonne logique, le *nasab* est prouvé même si le mariage n'a pas été transcrit.

---

<sup>340</sup> Les idées néolibérales mentionnées par J. Utrata sont aussi très populaires chez une grande partie des bailleurs de fonds internationaux, lesquels soutiennent beaucoup les associations tunisiennes.

<sup>341</sup> Loi n° 57-3 du 1er août 1957, réglementant l'état civil.

<sup>342</sup> D'après M. Voorhoeve sur le cas tunisien "it is a delicate task for Muslim-majority states to declare unregistered marriages to be invalid outright, since classical Islamic law (the *fiqh*) does not require registration" (Voorhoeve 2018 : 480). En effet, ce n'est pas le *fiqh* mais la loi tunisienne elle-même qui ne pose pas la transcription du mariage comme condition de validité. En outre, à la différence de ce qui est affirmé par Voorhoeve (Voorhoeve 2018 : 481) le Code (ni la loi 3/57) ne prévoit pas de sanction pénale pour les couples dont le mariage n'est pas transcrit. L'art. 36 de la loi 3/57 prévoit une sanction pénale si le contrat de mariage n'est pas conclu par devant notaires ou devant l'officier de l'état civil (art. 31 loi 3/57), mais non pas pour le défaut de transcription. J'ai non plus trouvé de preuve de l'existence de l'obligation de transcription dans l'ouvrage de Nawel Gafsia consacrée au mariage en droit tunisien (Gafsia 2008)

<sup>343</sup> Litt. les deux ne sont pas liés par le contrat [de mariage] (*la yanaaqid*).

<sup>344</sup> En effet, l'art. 36bis relatif à la nullité du mariage fait référence à l'art. 31 et pas à l'art. 34 relatif à la transcription : "L'union qui n'est pas conclue conformément à l'article 31 ci-dessus est nulle". L'art. 21CSP fait référence à l'art. 3.1 et aux articles concernant les empêchements au mariage à savoir l'âge et la proximité généalogiques "Est frappée de nullité, l'union qui comporte une clause contraire à l'essence même du mariage ou qui est conclue en contravention des dispositions de 1<sup>er</sup> alinéa de l'article 3, du 1<sup>er</sup> alinéa de l'article 5 et des articles 15, 16, 17, 18, 19, et 20 du présent code". La petite différence est dans le fait que l'art. 21 CSP mentionne le mariage *fāsīd* (vicié, défectueux) alors que l'art 36bis de la loi 3/57 mentionne le mariage *bātil* (vide, nul). La différence lexicale semble voulue par le législateur car les deux articles ont été modifiés dans la même année (février et avril 1964). En effet, l'art. 36bis explicite que le *nasab* est prouvé même en cas de mariage *bātil* alors que s'agissant de mariage *fāsīd* on applique l'art. 71 CSP (qui n'a pas été modifié et qui dès l'origine mentionnait

En ce qui concerne cette fluidité relative de la définition du mariage, le droit tunisien continue la tradition du *fiqh*. Le mariage est une pratique dont le *fiqh* s'est peu occupé, dans la mesure où il n'y a pas de règles fixes de validité pour celui-ci. Le mariage est essentiellement l'affaire des familles : un contrat négocié entre elles. Les juristes de chaque école du droit ont exprimé des opinions. Il y a des éléments plus ou moins réguliers (le *mahr* (dot), les témoins...) mais on peut trouver chez certains docteurs des opinions contraires, et surtout la pratique est considérée dans son contexte (Arena 2016). Sur la publicité du mariage accompli à travers une grande fête il y a unanimité parmi les juristes des quatre grandes écoles, sauf que les Malikites admettent également la validité du mariage secret.

Les juges de la Cour de Cassation tunisienne avaient reconnu le mariage entre un homme et une femme dans des cas où il y avait eu relation sexuelle entre eux dans le cadre d'une cohabitation ou suite à des fiançailles, sur la base de l'existence du consentement (art. 21CSP). Malgré l'absence de témoins, de l'officier de l'état civil ou de la dot, le mariage était considéré *bātil* mais existant. Le *nasab* de l'enfant issu de ce mariage était prouvé<sup>345</sup>. Cependant en 1973, la Cour de Cassation changea sa jurisprudence et affirma que le consentement entre époux devait être considéré comme existant seulement lorsqu'il y avait entre eux un contrat de mariage écrit (*al-šadāq*)<sup>346</sup>. Selon cette interprétation, sans *šdāq*<sup>347</sup> le mariage n'était ni *bātil* (nul) ni *fāsid* (vicié), mais simplement inexistant. Le *nasab* des enfants nés du couple ne pouvait donc pas être considéré comme prouvé (Arena 2009). Depuis, la Cour de Cassation a maintenu cette opinion<sup>348</sup>.

D'après la loi tunisienne (CSP et loi 3/57), le mariage conserve une caractéristique qui remonte au passé, avant sa codification. Il s'agit de sa nature privée, négociable et négociée entre familles, sans que les règles soient dictées rigidelement par l'extérieur. Pour cela, l'acte de mariage doit être fait devant des personnes qui ont une autorité (notaires ou officier de l'état civil). Il demeure un contrat entre des personnes privées (*aaqd*), conformément à la tradition musulmane.

---

le mariage *fāsid*). L'art. 71CSP établit que "abstraction faite de la validité (*šiha*) ou de l'invalidité (*bātil*) du contrat de mariage, l'enfant né d'une femme mariée, six mois ou plus après la conclusion du mariage, a pour père le mari ". En résumé, tant dans le cas du mariage *fāsid* que du mariage *bātil*, le *nasab* est prouvé (*yuthabit al-nasab*).

<sup>345</sup> Cass. Civ. n. 6030 del 25 marzo 1968, L. Pruvost, *L'établissement de la filiation en droit tunisien*, Thèse de doctorat, Paris, 1977, p. 257 ; Cass. Civ. n. 2000 du 5 décembre 1963, *Revue de la Jurisprudence et de la Législation (RJL)*, n. 10, 1971, p.17. Cass. Civ. n. 5350 du 2 avril 1968, *Revue Tunisienne de Droit (RTD)*, 1968, pp. 214-217. Cass. Civ. n. 7900 du 14 novembre 1972, L. Pruvost, *id.* p. 249. ss.

<sup>346</sup> Cass. Civ. n. 9210 du 6 mars 1973, L. Pruvost, *id.*, p. 234. Cass. Civ. n. 23248 du 4 juin 1991, *Al-qism al-madanī*, 1991, pp. 138-141.

<sup>347</sup> *Šadāq* est la forme en arabe classique, en arabe tunisien la prononciation est *šdāq*. Le terme utilisé dans les textes de loi est *aaqd* (contrat).

<sup>348</sup> Il me semble important d'insister sur un point. Lorsque les juges tunisiens reconnaissaient que le *nasab* est prouvé même si le mariage n'est pas transcrit, il ne s'agit pas d'une ruse ou d'un cas de "over-interprétation" (Voorhoeve 2018). Le *nasab* est prouvé par le lit (*firāsh*) et dans la tradition (surtout malikite) et dans l'esprit de la loi tunisienne, si les parties ont négocié un accord ou contrat de mariage, ce n'est pas vraiment à la loi écrite que revient le rôle de mettre en discussion cet accord (notamment ses effets). Dans les limites du droit positif actuel et des discours contemporains sur mariage et filiation, le mariage tunisien demeure – ou au moins s'efforce de le faire – une affaire privée.

En effet, avant l'adoption du CSP, ce n'était qu'à Tunis, dans les familles de la classe moyenne supérieure, que les accords de mariage étaient conclus devant des notaires pour des raisons de sauvegarde et d'augmentation du patrimoine des familles des deux époux (Blili Temime 1999).

A ce propos, Mohamed Charfi écrivait :

*Le problème est que la célébration du mariage, bien que partout publique, n'était pas la même dans les villes et dans les campagnes. Dans les centres urbains, s'est développée la pratique de la rédaction d'écrits lors de la conclusion des actes juridiques. Le mariage se formait alors en présence de deux notaires qui dressaient un acte écrit «as-sadak». Mais en milieu rural, cette pratique n'était pas généralisée, le mariage continuait à être célébré dans la forme traditionnelle c'est-à-dire avec les festivités et la publicité requise mais sans la présence de notaires.*

*Aucun acte écrit n'était donc dressé. Ce mariage dans la forme traditionnelle (ou mariage «orf») était parfaitement valable sous l'optique du droit musulman; mais il présentait pour l'homme du XXe siècle le grave inconvénient de l'absence totale d'acte écrit ce qui ne manquait pas d'engendrer de grandes difficultés; d'une part la preuve du mariage restait difficile en cas de contestation; d'autre part et surtout la publicité de ce mariage restait tout à fait relative puisqu'elle ne touchait que l'entourage immédiat des deux époux au moment du mariage. Nous sommes donc très loin de la technique moderne du registre de l'état civil et de la publicité efficace qu'il permet d'obtenir (Charfi 1968: 12-13).*

La Cour de Cassation à partir des années 70, avec une interprétation de la loi qu'on dit "restrictive", a exigé que le contrat, fait devant l'officier de l'état civil ou devant deux notaires, soit écrit. Sans cette formalité, le consentement entre époux n'existerait pas. Toutefois, le manque de transcription dans les registres de l'état civil du contrat de mariage ne détermine pas l'inexistence du mariage ; il s'agit d'un simple vice administratif et de preuve.

Pour notre étude, cette parenthèse juridique sur le mariage est nécessaire pour démontrer un fait simple: que la preuve du *nasab* devient de plus en plus difficile si l'enfant est né d'un couple qui n'a pas fait de *šdāq* écrit<sup>349</sup>. La naissance *hors mariage* en effet se définit en fonction de ce qu'est un mariage, de qui décide ce qu'est un mariage et de sa nature plus ou moins rigide établie.

#### **4.2. Problèmes dans l'application de la loi 75/98**

La loi 75/98 telle que modifiée en 2003, a été suivie par une Circulaire en 2004<sup>350</sup> qui mettait en place un système pour enchaîner rapidement accouchement, recherche du géniteur biologique et décision du juge sur l'attribution du *laqab*.

---

<sup>349</sup> D'ailleurs, aux yeux de beaucoup de femmes, même le *šdāq* n'est pas suffisant pour se considérer mariées, s'il n'y a pas eu de fête de mariage.

<sup>350</sup> Circulaire n. 12 du 10 juillet 2004. La Circulaire est en arabe et j'ai réalisé sa traduction.



Ce système se fondait sur l'activité de la Commission pour prouver le *nasab*. Cette commission a un double fonctionnement ainsi qu'une double composition, à l'hôpital suite à l'accouchement, et dans des séances régulières une fois par mois au niveau de chaque gouvernorat.

Cette Commission inclut trois membres : un représentant du Ministère de la Santé, un représentant du Ministère des Affaires Sociales et un représentant du Ministère de l'Intérieur. A l'hôpital il s'agit du médecin gynécologue responsable, de l'assistante sociale et d'un agent de police.

Le rôle de la Commission est d'identifier, recenser et former un dossier sur la femme qui accouche d'un enfant hors mariage. Elle a indéniablement une fonction policière. Cependant, elle avait aussi une fonction fondamentale qui consistait à informer la femme sur ses droits et à rechercher le géniteur de l'enfant. J'utilise les termes au passé ; si la Commission avant la Révolution était convoquée systématiquement, sa présence devient maintenant plus rare dans les hôpitaux.

D'après les indications de la Circulaire, soit le médecin, soit l'assistante sociale doit informer la femme des droits découlant de la loi 75/98, notamment de son droit de porter plainte contre le géniteur de l'enfant. Pour cela, ils doivent la « convaincre de l'importance de fournir l'identité complète de l'homme, en donnant toutes les informations essentielles pour le trouver dans les plus brefs délais ».

Le médecin doit s'assurer de la couverture sanitaire de la femme et, en cas de besoin, servir d'intermédiaire pour assurer la gratuité des services de soins. Il/elle doit aussi fournir à la mère un carnet de soins gratuit pour l'enfant (la durée est de trois mois). Cependant, ses fonctions ne se limitent pas au domaine sanitaire car il/elle doit informer le représentant du Ministère de l'Intérieur en cas de « récurrence », c'est-à-dire d'une deuxième naissance hors mariage – ainsi qu'en cas de fuite de la mère de l'hôpital. C'est lui/elle qui doit préparer une liste hebdomadaire des naissances hors mariage et l'envoyer au Ministère des Affaires sociales avant chaque jeudi<sup>351</sup>.

L'assistante sociale<sup>352</sup> a la fonction importante de mener l'enquête sociale et de rédiger le dossier social. Son activité est cruciale pour « convaincre [la femme] à garder son enfant, en lui garantissant vis-à-vis de l'enfant (*'ihtifādh bil-tfal*) la tutelle (*hadāna*) et la protection (*raaāya*) »<sup>353</sup>, ainsi qu'en lui donnant les informations concernant les aides qui peuvent lui être fournies par les offices compétents du gouvernorat. En fait, dans cette phase, l'assistante sociale informe les femmes sur les associations et sur les formes d'aide délivrées par celles-ci. Elle doit « rendre la femme consciente de sa responsabilité (*masw'wlya*) envers l'enfant et lui rappeler (*tadhkyr*) ses obligations (*wājabāt*) envers lui ». Lorsque la femme garde l'enfant et ne signe pas l'acte d'abandon – ce qui devient de plus en plus difficile après la Révolution –

---

<sup>351</sup> Cette obligation a elle-seule fait douter que le nombre de mères célibataires soit limité à 1200 / 1600 individus (30 par semaine sur tout le territoire tunisien).

<sup>352</sup> J'utilise le féminin car d'après mon expérience et les récits des femmes, dans les hôpitaux de Tunis, ce rôle est toujours tenu par des femmes.

<sup>353</sup> Pour la question de la tutelle voir Ch. 4.2.3.

l'assistante sociale oriente la femme (et passe son dossier) vers le Délégué à la protection de l'enfance (DPE) pour son suivi. Le DPE<sup>354</sup> a certes une fonction sociale mais formellement est, lui aussi, un fonctionnaire du Ministère de l'intérieur.

L'agent de police, qui est le représentant du Ministère de l'Intérieur, « dans le cadre de ses compétences, accomplit les enquêtes (*taharyat*) et la recherche (*'ibhath*) nécessaires pour identifier la personne à laquelle attribuer la paternité ». L'agent collecte les éléments permettant l'identification du père de l'enfant et envoie le dossier au Procureur de la République. Celui-ci convoque l'homme et l'assigne au test ADN. Lorsque les résultats des examens génétiques sont positifs, le Procureur saisit le Tribunal pour obtenir la décision du juge – la Chambre du Statut Personnel ou Chambre des Affaires familiales – qui ordonne la modification de l'acte de naissance de l'enfant.

Au niveau du Gouvernorat, la Commission de preuve du *nasab* siège chaque mois avec des membres du Ministère de la Santé, des Affaires sociales et du Ministère de l'Intérieur pour recenser et suivre les cas de maternités hors-mariage dans le territoire.

Avant la Révolution, la loi 75/98 et la Circulaire 12/2004 avaient créé une organisation et une procédure en vertu de laquelle les informations sur le géniteur de l'enfant passaient directement de l'accouchée à l'agent de police, et de celui-ci au Procureur de la République dans le plus bref délai. A Tunis, au commissariat de Bab el Gorjani, proche des jardins du Gorjani, une unité spéciale avait été constituée, le Service pour la Protection de l'Enfance (le SPE). Pendant longtemps (depuis mes interviews en 2008) les agents affectés au service et le chef de l'Unité sont restés les mêmes. Le nom du chef de l'Unité revenait souvent dans les entretiens. Au cours de l'année 2016, tout le personnel du SPE de Tunis a été renouvelé.

Lorsque, après la Révolution, la Commission a cessé d'opérer systématiquement et – surtout – les agents de police n'ont plus été présents à l'hôpital, les femmes n'ont plus été informées de leurs droits ou elles l'ont été de façon moins efficace. A partir de ce moment, c'était à elles de se déplacer "au Gorjeni" pour accomplir les formalités nécessaires à la recherche du père. De plus, l'action du SPE dans la recherche de la paternité et dans ses démarches vis-à-vis du Procureur de la République est, depuis ce moment, moins expéditive.

Par conséquent, le nombre de cas où ce sont les femmes elles-mêmes qui saisissent le Tribunal – la Chambre du Statut personnel – pour obtenir la convocation du géniteur de l'enfant et l'ordre d'effectuer les tests ADN a augmenté. Cette voie judiciaire est beaucoup plus lente et plus coûteuse par rapport à celle dans laquelle le tribunal est saisi directement par le Procureur, suite à une plainte de la femme au SPE.

Que le géniteur présumé soit convoqué par le Procureur ou qu'il soit convoqué par le Tribunal, durant cette première audience, il a la possibilité de reconnaître l'enfant par *iqrār*. Toutefois, dans ce cas puisqu'il intervient dans le cadre d'une action judiciaire sur la base de la

---

<sup>354</sup> Les délégués que j'ai connus et dont j'ai eu connaissance dans les récits étaient des hommes.

loi 75/98 (art. 3bis), son *iqrār* a pour effet d'attribuer le *laqab* à l'enfant, mais pas de prouver le *nasab* de l'enfant<sup>355</sup>.

S'il refuse de reconnaître sa paternité, le Procureur ou le Tribunal l'assignent aux tests ADN. Depuis la Révolution, dans la pratique, beaucoup de juges exigent que le géniteur amène un témoin, lorsque les analyses ont été réalisées et qu'elles sont positives<sup>356</sup>. Il faut réaliser que par cette démarche ces juges entendent affirmer qu'ils observent la tradition juridique musulmane, où le témoignage primait sur les autres moyens de preuve.

Une fois obtenu le jugement qui ordonne la modification de l'acte de naissance de l'enfant où figurent désormais les nom et prénom du géniteur et du grand-père paternel, la mère de l'enfant apporte copie de ce jugement à l'officier de l'état civil de la municipalité du lieu où l'enfant est né. Ainsi, l'officier de l'état civil modifie formellement les registres de l'état civil concernant les données sur la naissance de l'enfant.

#### 4.2.1. L'aide judiciaire

Le coût des analyses ADN peut s'élever jusqu'à 900/1000 Dt. Il faut en plus compter d'autres frais, comme ceux nécessaires pour modifier de possibles erreurs sur les certificats (d'un prénom ou d'un nom) ou pour le recours à l'huissier notaire qui convoque le géniteur de l'enfant à la première audience du tribunal<sup>357</sup>. Ces coûts sont inabornables pour la plupart des femmes qui sont mères célibataires. Medina, par exemple a payé 320 Dt pour corriger le certificat de naissance de sa fille, sur lequel on avait marqué dans la case du prénom de la mère "Mounira" et au lieu de "Medina" ; 80 Dt pour l'envoi des huissiers notaires au géniteur de l'enfant. Elle a obtenu l'aide judiciaire pour couvrir les frais de l'analyse ADN (dont le coût était de 950 Dt).

Une solution pour pouvoir faire face aux frais du procès est le recours au Bureau d'Aide Judiciaire (BAJ) qui siège dans chaque Tribunal de première instance (ASF – Tunisie 2014). Le BAJ délivre son aide – dit aide judiciaire – sur la base de documents qui témoignent de l'indigence de la personne qui en a fait la demande. Dans la pratique, il s'agit du certificat remis par l'omda de la circonscription (*imada*)<sup>358</sup>.

L'aide peut être allouée à n'importe quelle phase de la procédure. Toutefois, il est indispensable que la personne soit informée de cette possibilité et suivie dans ses démarches

---

<sup>355</sup> Dans le cadre de cette action judiciaire, il ne s'agit donc pas de la déclaration de paternité (*iqrār*) ex art. 68 CSP.

<sup>356</sup> Conversation personnelle avec une employée de l'association "la Voix de l'Enfant".

<sup>357</sup> Il s'agit de : les frais d'expertise et les missions ordonnées par le Tribunal ; les frais d'actes notariés dont la délivrance est autorisée ; les frais de descente de juges sur les lieux ; la rémunération de l'avocat désigné ; les frais de citations et de notifications ; les frais d'annonces légales ; les frais de traduction le cas échéant ; les frais d'exécution (ASF – Tunisie 2014).

<sup>358</sup> L'omda est une fonction administrative et surtout policière appartenant à la période précédant la Révolution. A Tunis, les omda sont encore en place mais dans beaucoup d'autres zones de la Tunisie leurs fonctions ont été assumées par les partis politiques (Ennahdha en particulier) et, dans les derniers temps, par les services sociaux au niveau de la Délégation. L'omda délivre ce certificat sur la base de sa connaissance directe de la situation économique de la famille dans le quartier où il exerce son activité. Etant donné que les critères d'attribution du « certificat de besoin » sont plutôt subjectifs et que dans une grande ville comme Tunis la communauté du quartier représente un contre-pouvoir faible face au pouvoir de l'omda, le risque de corruption est élevé.

auprès du BAJ. Le manque d'assistance légale pour ce qui concerne l'information et l'accompagnement dans les procédures limite fortement les prérogatives des femmes qui sont mères célibataires, en particulier celles d'entre elles qui sont analphabètes et/ou qui n'ont pas de documents d'identité (une des conditions d'accès au BAJ étant de fournir la carte d'identité nationale).

Pour la procédure d'attribution du *laqab* paternel sur la base de la loi 75/98 l'assistance d'un.e avocat.e pendant les audiences n'est pas obligatoire. En effet, les étapes sont assez simples. Toutefois, cette présence pourrait s'avérer de plus en plus nécessaire non seulement parce que, souvent, les hommes convoqués se font assister par un avocat, mais surtout pour s'opposer aux juges qui tendent de plus en plus à permettre que le géniteur refuse le test ADN sans qu'ils demandent l'enquête supplémentaire requise par la loi (art. 3bis. 3).

#### 4.2.2. Les analyses ADN

Si le géniteur de l'enfant, qui a été convoqué, refuse de se soumettre au test ADN, le juge devrait, d'après la loi, décider sur la base de la preuve : "En cas de refus de se soumettre à l'ordonnance prescrivant l'analyse génétique, le tribunal statue sur l'affaire sur la base de présomptions nombreuses, concordantes, graves et précises dont il dispose" (Art. 3bis.3)

Avant la Révolution, lorsque l'homme refusait d'effectuer les analyses ADN, le juge décidait généralement en faveur de l'attribution de son *laqab* à l'enfant. La situation a radicalement changé après la Révolution. Désormais, si l'homme n'accepte pas de se soumettre aux analyses génétiques, le juge entérine son refus et l'acte de naissance de l'enfant reste incomplet.

Médina avait laissé trainer longtemps la question du *laqab* paternel car elle avait essayé de trouver un accord à l'amiable avec le père de l'enfant. Elle avait finalement eu recours au Tribunal avant que sa fille rentre à l'école. Mais entretemps la Révolution avait éclaté : l'association Mad.Ba n'était plus appuyée par la femme du dictateur et pour la même raison la pression politique auprès de la police pour la recherche du père n'existait plus.

Comme m'a expliqué une haute fonctionnaire du Ministère des Affaires Sociales en 2017 « la recherche du père n'est plus une priorité pour le Ministère de l'Intérieur » dans le cadre des procédures d'attribution du *laqab*<sup>359</sup>.

Medina s'est donc trouvée embourbée dans une série d'audiences, dont l'une renvoyait à une autre, avec chaque fois un juge différent. Etant donné le refus du géniteur de l'enfant de se soumettre au test ADN pour prouver la paternité – il ne répondait même pas aux convocations faites avec huissier notaire – elle a proposé au juge d'amener des témoins, mais celle-ci n'a pas accepté.

**Avant l'année nouvelle 2016, [...] moi j'ai amené les témoins, ils avaient vu que j'étais enceinte (shafuny ana habla), et eux ils avaient vu que j'habitais chez lui, ils savaient. Tu me comprends ? Pour que ceux-ci écrivent, *maneya*, pour qu'ils témoignent pour de**

---

<sup>359</sup> Le Ministère de l'Intérieur, et en particulier le SPE, est plus actif dans les cas de recherche des origines des enfants adoptés (voir chapitre suivant).

**vrai (besh yshahdu bil-haqq), tu me comprends ? [...] mais le juge a dit « Non, je ne peux pas appliquer cette loi (qanun)», je lui ai dit « pourquoi M.me le juge n’appliquez pas cette loi ? On a fait ce qu’il fallait, on l’a envoyé [chercher], avec l’invitation, on lui a envoyé tout », c’est-à-dire dans le dossier, tout était en règle (mrighl) tu me comprends ? et beh, non**

Par la suite, quand le père de l’enfant a été en prison, le juge a refusé à nouveau de le convoquer, parce qu’il avait refusé le test ADN, du moment qu’il ne pouvait pas l’obliger contre sa volonté.

Comme me le confirme un avocat

**Si le père n’est pas d’accord [pour le test] le juge ne peut rien faire. Il va laisser la procédure telle qu’elle est. S’il y a des autres éléments dans le dossier le juge peut donner le nom, mais l’élément essentiel est le test ADN. Il est très rare que le juge donne le nom sans test ADN (Maître N.<sup>360</sup>).**

Or, si l’on considère les expériences des femmes qui ont accompli les procédures avant 2012, l’on s’aperçoit que les hommes acceptaient plus volontiers les tests ADN. Ils savaient qu’en cas de refus, le juge aurait décidé pour l’attribution du *laqab* sur la base d’autres preuves. De plus, il est évident que lorsque la police se mobilisait dans la recherche effective du géniteur, il était plus facile pour les mères célibataires de résister aux pressions du père de l’enfant et de son entourage pour qu’elles abandonnent la procédure. En effet, celui qui nie être le géniteur d’un enfant est souvent soutenu par sa famille.

De nombreuses femmes ont raconté les pressions qu’elles ont subies de la part du géniteur de l’enfant pour ne pas porter plainte ou pour retirer leur plainte. La première tentative de l’homme pour décourager la femme d’entreprendre des démarches est souvent faite avant même la naissance de l’enfant et la perspective de tests ADN, lorsqu’il menace celle-ci de porter plainte pour diffamation.

Après avoir obtenu le résultat positif des tests ADN, le père des enfants de Miriam avait tout de suite engagé un avocat pour la dissuader de demander l’enregistrement de son nom à l’état civil. Le père de l’enfant de Widad voulait la convaincre de “donner l’enfant” contre une compensation financière, ou en alternative, de déclarer à la mairie avec document légalisé à l’appui (*waraqqa rasmya*) qu’il n’était pas le père du bébé. D’autres pressions sont exercées au moment de demander la *nafaqa*.

Alors que, jusqu’en 2011, les analyses ADN étaient effectuées dans les trois hôpitaux universitaires tunisiens, à Sfax, Sousse et Kairouan, elles ne sont plus, actuellement, effectuées qu’à Tunis. Leur déroulement implique le déplacement à l’hôpital de l’enfant, de la mère et du père, ce qui peut poser une grande difficulté pour les femmes provenant du Sud ou de l’Ouest du pays.

---

<sup>360</sup> Entretien avec Maître N., avocat à Tunis, le 29 mai 2017. L’avocat prête son service bénévolement pour une association.

Un deuxième problème concerne le nombre de tests ADN demandés par une femme. Avant la Révolution il était possible aux femmes d'effectuer plusieurs tests, quand elles avaient eu plusieurs partenaires sexuels, pour trouver le géniteur biologique de leur enfant. Actuellement, à Tunis, demander même un deuxième test est devenu problématique et les femmes hésitent à s'adresser à la police une deuxième fois de peur d'être accusées de prostitution.

Enfin, que faire lorsque le géniteur de l'enfant est marié ? Avant la Révolution, aucun obstacle n'empêchait une femme de demander au SPE de lancer une recherche concernant un homme marié. Pour éviter la condamnation pour adultère – qui est en droit tunisien un crime, avec une prescription de trois ans – la procédure pour l'attribution du *laqab* est normalement accomplie après trois ans dès la naissance, lorsque le géniteur biologique est marié ou était marié au moment de la conception de l'enfant. Le même délai est appliqué à la reconnaissance de paternité par *iqrār*. Actuellement, l'attitude de la police et des juges est plus rigide si le géniteur est marié et donc dans ces cas la recherche est moins facilement lancée.

Comme contre-épreuve je peux citer les mots d'une avocate qui, pour se vanter, me racontait qu'avant la Révolution, lorsqu'elle était juge à Tunis, le Ministre de la Justice l'avait appelée pour insister auprès d'elle afin qu'elle donne également le *laqab* aux enfants, nés d'une femme célibataire, dont le géniteur biologique était marié. Elle s'était opposée à cette démarche au nom de la paix familiale. De plus, elle considérait que cela reviendrait à admettre la polygamie<sup>361</sup>. Depuis, elle n'a pas changé d'avis.

#### 4.2.3. La crainte que le père prenne l'enfant et la question de la tutelle

**Au début je ne voulais pas [faire les démarches pour le *laqab*] j'avais peur qu'il l'arrache (khuft la yfukkha), qu'il la prenne, après que j'enregistre (nqaidha) le nom, il la prenne pourquoi ? j'ai peur (khaifa) qu'il l'a prenne (la voix lui tremble) tu es sa mère il peut la prendre, je n'ai pas de travail fixe, je n'ai pas de maison à moi dans laquelle je vis, je n'ai pas...il peut la prendre mais lui il a été en prison il peut dire « je prends ma fille pour vivre chez ma mère [grand-mère], c'est mieux que [la laisser] chez sa mère » tu penses qu'ils peuvent enlever ta fille ? Ils peuvent, moi pour ce qui me concerne, je ne peux pas l'imaginer (ma netsawrish)**

Emel exprime ici une crainte qui est celle de beaucoup de mères<sup>362</sup> : que le père leur arrache l'enfant. Elle a hésité à entamer les démarches pour obtenir le *laqab* paternel car au début elle voulait garder l'homme à distance. Elle évoque les éléments de vulnérabilité de sa situation : pas de maison (Emel habite avec trois colocataires), pas de travail fixe et pas de réseau familial qui la soutienne. Des arguments que le père de l'enfant – qui a fait plusieurs séjours en

---

<sup>361</sup> Le lendemain de son approbation, une des critiques adressées à la loi 75/98 avait été de légitimer la polygamie car les hommes pouvaient désormais donner leur *laqab* à des enfants issus de lits différents. D'après le témoignage d'une femme que j'avais recueilli en 2008, il était envisageable aussi un test concernant une personne décédée. Il s'agissait d'une femme qui avait cohabité longtemps avec un homme et dont l'enfant était né avant 1998. L'homme aussi était décédé avant 1998 et d'ailleurs il était marié avec une autre femme. L'hypothèse était celle d'analyser l'ADN d'un frère de l'homme ou des enfants nés de son mariage. Toutefois, je n'ai pas de preuve que des tests de ce genre aient été accomplis.

<sup>362</sup> Beaucoup de femmes craignent la perte de la *hadhāna* aussi en cas de remariage

prison pour vol – pourrait faire peser devant un juge dans une confrontation imaginée et crainte par Emel

**J'ai beaucoup de peur qu'il prenne Alev moi parce moi je t'ai dit je n'ai pas d'endroit fixe (blasa qarra) où habiter, par exemple comme maintenant j'habite avec des filles, on peut se disputer moi et elles, elles sortent de là-bas, moi je [ne] paie pas de loyer, moi je n'ai pas l'argent pour une maison, tu comprends ? Je vis avec elles, avec mes copines. Une m'a dit « vis avec moi », je ne paie pas (ma nedfaash), tu comprends ? Je peux un jour ne pas trouver où habiter, je n'ai pas de travail fixe. Mais lui aussi ...son père travaille, ils ont leur maison, il a ... ils peuvent prendre soin d'elle, ils peuvent..., moi ma famille ils ne peuvent pas ... Pourquoi ? Ils ne peuvent pas, mon frère ne l'accepte pas du tout (aslan), ma mère aussi sa situation (dhurwfa) n'est pas ... elle travaille juste pour payer les frais. Et lui il a des frères ? il a des frères, il a leur maison, il a ... il a ...**

Or, Emel, comme moi, ne connaît pas des cas réels dans lesquels le juge ait arraché l'enfant à sa mère, mais elle a entendu des rumeurs

**Non, je ne connais pas, moi j'entends (ana nesmaa), ils parlent (yahkiu), mais moi des femmes en personne je n'en connais pas mais j'entends**

L'angoisse des femmes à ce propos est récurrente et elles ont besoin de souligner que la garde de l'enfant (*hadhāna*) leur revient ; les hommes jouent avec cette crainte pour les menacer et leur faire peur

**Moi je n'aime pas la lui donner parce que la *hadhana* c'est à moi, moi je l'ai faite grandir (kabbart) (Nour)**

**Il veut me provoquer...Il m'a dit « je vais les prendre » ... c'est exprès pour m'énerver. Je lui ai dit en ce moment là – merci tu m'y as fait penser – « tu as souffert peur eux ? Tu as passé des nuits blanches pour eux ? Tu as souffert pour eux ?...Non, non, alors comment tu veux les prendre ? Moi...si j'étais à ta place, je ne le prendrais jamais, parce que toi, si c'était toi qui avais souffert pour les faire grandir, mais toi tu n'as rien fait pour eux ». Je lui ai dit « pour toi ou une autre personne, je n'abandonnerai jamais mes enfants... à toi ou à autre personne »...il s'est tu (Miriam)**

Même si dans la réalité judiciaire, il est improbable qu'un juge enlève l'enfant à sa mère pour le donner au père, il existe de grandes ambiguïtés dans la loi et celles-ci provoquent le doute et la crainte.

D'après le CSP, la *hadhāna* appartient au père et à la mère quand ils sont mariés (art. 57). En cas de divorce, la *hadhāna* appartient à la mère. Le juge peut l'attribuer au père s' « il a, à sa disposition, une femme qui assure les charges de la garde » (art. 58). La situation de la mère célibataire pourrait être comparée à celle de la mère divorcée – dans la pratique est ainsi et celle-ci a la *hadhāna* de l'enfant. Toutefois, la question n'est pas si simple.

La *hadhāna* est le fait de garder physiquement auprès de soi l'enfant. D'après le CSP, la *hadhāna* « consiste à élever l'enfant et à assurer sa protection dans sa demeure (art. 54) ».

Toutefois l'ensemble des droits concernant l'enfant est plus complexe. Il y a la *wilaya*, qui est la tutelle sur l'enfant, c'est-à-dire le droit de prendre des décisions sur sa vie jusqu'à sa majorité. Elle appartient au père si les parents sont mariés et elle est donnée à la mère en cas d'incapacité ou de décès du père (art. 154 CSP). En outre, les textes tunisiens utilisent le terme *raaāya* avec une signification ambiguë pour indiquer la protection de l'enfant.

D'après la loi 75/98, une fois qu'un homme attribue son *laqab* à l'enfant il a envers lui « la *raaāya* qui comprend la *hadhāna* et la *wilaya* (*al-raaāya min wilāya w hadhāna*)» (art. 3bis. 4). D'après le texte de cette loi, il semblerait en effet qu'à partir de ce moment ces pouvoirs sont partagés entre la mère et le père, ou même, qu'ils appartiennent au père seul. Toutefois, la circulaire 12/2004 précise que la mère, après l'attribution du *laqab* paternel, a la *raaāya* et la *hadhāna* concernant l'enfant; cela est en effet un point sur lequel l'assistante sociale devrait rassurer la femme (B.7, p.6). Aucune mention explicite n'est faite dans la circulaire à propos de la *wilaya*.

Par rapport à la *hadhāna*, le problème se pose moins pour les femmes qui ont obtenu une décision d'attribution du *laqab* biologique ou fictif, car le juge peut déclarer explicitement dans le jugement que la *hadhāna* appartient à la mère (art. 67 CSP). Par contre, si l'enfant a été reconnu par le père avec *iqrār* il n'y a pas de décision qui statue sur la *hadhāna* en faveur de la mère.

La question de la *wilaya* demeure ouverte dans tous les cas, même si, dans la pratique, elle appartient à la mère qui décide seule pour l'enfant.

Etant donnée la lettre de la loi – et en particulier de la loi 75/98 – il semblerait effectivement possible que le père de l'enfant puisse porter plainte pour obtenir la *hadhāna* de l'enfant ou réclamer la *wilaya*.

#### 4.2.4. Les mineures

Avant la réforme du Code pénal en 2016, l'art. 227 bis punissait de six ans de prison toute personne ayant « fait subir sans violence l'acte sexuel à un enfant de sexe féminin âgé de moins de 15 ans (et de plus de 13 ans<sup>363</sup>) ». Toutefois « le mariage du coupable avec la victime (...) arrêtaient les poursuites ». Cela s'appliquait d'autant plus à l'enfant entre 15 et 20 ans<sup>364</sup>.

Cet article a été abrogé. En particulier, le mariage n'efface plus la peine punissant le viol<sup>365</sup>.

---

<sup>363</sup> Dans l'ancienne version de l'art. 227, le consentement est considéré comme inexistant lorsque l'âge de la victime est en dessous de treize accompli.

<sup>364</sup> Jusqu'en 2010 l'âge de la majorité civile était 20 ans alors que la majorité pénale était de 18 ans. La majorité pénale et civile a été unifiée avec la loi n° 2010-39 du 26 juillet 2010.

<sup>365</sup> Après la réforme des articles du Code pénal, le consentement est considéré comme inexistant lorsque l'âge de la victime est en dessous de seize ans accompli (art. 227). Est puni de cinq ans d'emprisonnement, celui qui fait subir volontairement l'acte sexuel à un enfant qu'il soit de sexe féminin ou masculin dont l'âge est supérieur à seize ans accomplis, et inférieur à dix-huit ans accomplis, et ce, avec son consentement (art. 227bis). Toutefois dans le Code, le viol est encore considéré parmi les attentats aux mœurs et à la pudeur, et non pas comme une atteinte à l'intégrité de la personne.



Il n'y a aucun doute que dans son ancienne formulation l'art. 227bis était inacceptable. Toutefois, il était utilisé par beaucoup de jeunes femmes qui avaient conçu ou accouché de l'enfant lorsqu'elles étaient mineures pour obliger le géniteur de l'enfant au mariage. Il s'agissait souvent de rapports sexuels consensuels entre des femmes âgées de plus de quinze ans avec des hommes beaucoup plus âgés. Cette norme – malgré sa brutalité – protégeait, dans la pratique, les femmes. Maintenant qu'elle a été justement abrogée, il faut reconnaître qu'il vient à manquer une forme de protection très forte en faveur des femmes qui se trouvent de ce fait dépourvues de tout instrument pour transformer la situation à leur avantage<sup>366</sup>.

Un exemple de l'utilisation de l'ancien art. 227bis et celui d'Aida<sup>367</sup>. Elle avait conçu son enfant lorsqu'elle n'avait pas encore dix-huit ans avec un homme de quarante ans. Elle n'avait pas avorté car il lui avait assuré qu'ils allaient se marier. A la naissance de l'enfant, il s'était dérobé. Aida avait su utiliser l'art. 227 bis pour porter plainte contre l'homme et l'obliger à l'épouser.

**Ils [la police] ont prélevé [le sang] pour l'analyse du bébé et ils ont trouvé que c'est l'enfant à lui...ils l'ont enfermé à la prison ... la police lui a dit « tu vas faire le contrat contre ta volonté (bi-sifa aalyk) ». Il a dit « behy, quand je sors de la prison, je vais faire le contrat ». Ils lui ont dit « Non, tu ne sors pas d'ici sans faire le contrat. Elle va régler les papiers nécessaires de l'extérieur, et elle va te les ramener ici »**

Et c'est en effet ce que Aida avait fait. Elle avait travaillé pour trouver l'argent et payer les notaires pour le mariage. Elle les avait ramenés à la prison où elle avait épousé le géniteur de son enfant. Lorsque l'homme était sorti de prison, il avait refusé de cohabiter avec Aida – ce qui signifiait la prendre en charge, elle et l'enfant – et Aida avait porté à nouveau plainte contre lui pour "abandon de famille".

Cette capacité d'utiliser les instruments légaux pour gérer une situation difficile et sortir des ennuis – d'autant plus qu'à beaucoup de ces femmes les hommes avaient promis le mariage – était très commune avant la réforme du code pénal de 2016. Maintenant elle n'est plus possible. En cas de rapports sexuels avec une femme qui a plus que seize ans et moins que dix-huit, un homme écope d'une peine de prison – souvent réduite par le juge. Si les rapports

---

<sup>366</sup> A propos de la meme question au Bangladesh, Lila Abu Lughod écrit: "Dina Mahnaz Siddiqi's meticulous research into the high-profile legal cases of rape in Bangladesh that were taken up by international women's rights groups shows neatly how stories get distorted when they go global. Siddiqi discovered that in many of the controversial cases where judges ruled that women should marry their rapists, women's testimonies and lawyers' explanations revealed that what we had instead were consensual relationships gone awry. The charges of rape or seduction were being brought forward when a pregnancy had exposed a relationship or when a relationship did not end in a promised marriage. Portraying the women as innocent victims of rape saved face and social respectability, and brought pressure on men to marry their girlfriends. International human and women's rights groups portray such resolutions as hideous violations of girls' rights when the problem is that the social ideals of female respectability, the stigma of sexuality, and the narrowness of the legal system limit women's options. Such gendered limits should not be confused with hideous "crimes against women." They also have nothing to do with Islamic law because the legal system in which the cases are pressed is the secular state court system" (Abu Lughod 2013 : 15, avec référence à Dina M. Siddiqi, 2011. "Crime and Punishment: Laws of Seduction, Consent, and Rape in Bangladesh," *Social Difference* Online 1 :46- 53)

<sup>367</sup> J'ai rencontré Aida en 2008.

avaient été consensuels et qu'un enfant est né, l'homme n'a pas d'obligations envers la femme... d'autant plus que désormais il peut refuser aisément les tests ADN.

Il faut remarquer qu'avant 2016 certaines femmes refusaient le mariage, ou que certains hommes préféraient purger leur peine de prison en son entier plutôt que de se marier.

Rania, par exemple, insiste sur le fait que, lorsqu'elle avait conçu son enfant, elle était « majeure et vaccinée ». Cela n'est cependant pas vrai car à l'époque elle n'avait même pas dix-huit ans. Le géniteur de son enfant avait certes été arrêté, mais il avait refusé de l'épouser. J'ai eu cette information au cours d'une conversation avec Feriel, qui habitait avec Rania au foyer Mad.Ba au moment des faits. Le géniteur de l'enfant, et sa famille, avaient refusé le scandale autour de la grossesse de Rania, y compris l'intervention de la police à cause de son jeune âge. En ce qui concerne Rania, elle était très satisfaite qu'il soit puni de six mois de prison (bien que cela puisse paraître bien peu).

### 4.3. Adoption plénière et *kafāla*

La loi 75/98 ouvre le droit "à la connaissance de ses origines" pour celui qui a une filiation inconnue ou a été un enfant abandonné (art. 4). A partir des 13 ans, il est possible pour l'enfant adopté de demander au président du tribunal de première instance l'autorisation de prendre connaissance de la réalité de son identité (*haqiqqa hawya*).

Dans la pratique, le droit de demander l'accès au dossier de l'enfant pour connaître ses origines a été étendu aussi à d'autres personnes : les adoptants et les mères biologiques. Dans la période 2016-2018, chaque mois, l'INPE a reçu à peu près quatre ou cinq demandes. Un certain nombre de demandes arrivent par les mères biologiques, qui avaient abandonné leur enfant et veulent le retrouver<sup>368</sup>.

La police actuellement – à travers une interprétation extensive – reconnaît que, comme tout enfant a droit à connaître ses origines, l'identité du père biologique doit être connue. Ils essaient donc d'obtenir cette information de toute femme qui a accouché hors mariage<sup>369</sup>. En

---

<sup>368</sup> Cela est une donnée qui témoigne du fait que beaucoup de femmes abandonnaient leur enfant sous la pression de leurs familles.


<sup>369</sup> Sur ce point, les avis des représentants du Ministère des Affaires Sociales et des représentants du Ministère de l'Intérieur diffèrent. Les premiers maintiennent que l'action des agents de police est de moins en moins efficace

raison de cette attitude, il est devenu formellement impossible pour une femme d'accoucher sous x. Avant la Révolution, les femmes qui ne voulaient pas garder l'enfant, le "donnaient à l'Etat", signant un acte d'abandon auprès du juge, par l'intermédiaire du Délégué à la protection de l'enfance (Circulaire 12/2004, 2). Ainsi l'enfant était immédiatement adoptable. Actuellement cela est impossible car la police convoque les femmes pour qu'elles indiquent l'identité du géniteur de leur enfant.

Pour pouvoir sortir de cette impasse les femmes mettent en œuvre un certain nombre de stratégies: elles accouchent dans des cliniques privées<sup>370</sup> ou dans des maisons, elles s'échappent de l'hôpital, elles disent ne pas connaître le géniteur ou ne pas avoir des éléments de son identité. Les policiers du Service de Protection de l'Enfance (SPE) affirment que 80% des femmes convoquées mentent ou refusent de révéler les coordonnées du géniteur. Si l'on considère que, d'après les chiffres disponibles avant la Révolution, à peu près 60% des enfants nés hors mariage étaient abandonnés<sup>371</sup>, il est possible d'imaginer que, en effet, 60% des femmes veulent donner l'enfant en adoption et probablement 20% ne connaissent pas l'identité du géniteur. Finalement les femmes qui coopèrent représentent le restant 20%.

A la suite de cette politique les enfants resteraient institutionnalisés plus longtemps à l'INPE, même si personne ne se présente jamais pour leur rendre visite. Mais cela ne se vérifie qu'en partie. D'une part, les juges peuvent déclarer l'état d'abandon d'un enfant, ce qui arrive par exemple lorsqu'il est connu que la mère se prostitue et que le géniteur n'a pas été identifié. D'autre part, après avoir déclaré de ne pas connaître le géniteur, les mères peuvent accomplir une démarche appelée "adoption plénière directe" qui est autorisée par la loi tunisienne<sup>372</sup>. Le nombre des adoptions directes effectivement augmente. D'après l'un de mes interlocuteurs, « les gens la préfèrent ». Il s'agit d'une modalité par laquelle la femme se présente avec l'enfant devant le juge en compagnie du couple qui veut adopter. Le juge a le rôle de sanctionner l'accord qui a été pris par les parties par une "décision d'homologation" (art. 13 de la loi 58-27). Comme l'accord est passé directement entre la mère et les adoptants, il n'est pas exclu qu'il y ait eu précédemment entre eux échange d'argent ou de biens<sup>373</sup>.

---

dans la recherche des géniteurs pour une pluralité de raisons qu'on a vu au Ch. 4.2. Les seconds défendent leur travail qu'ils accomplissent méthodiquement.

Alors que le SPE est très actif dans la recherche des origines pour les enfants adoptés, leur activité semble être plus lente dans les cas où une femme recherche le géniteur biologique dans le cadre d'une procédure de *laqab*. Les affirmations des représentants du Ministère de l'Intérieur et du Ministère des Affaires Sociales cités au chapitre précédent ne sont pas concordantes. Les femmes aussi se plaignent que leurs dossiers pour les procédures de *laqab* traînent. Il faut aussi rappeler que les moyens financiers du SPE sont limités. De plus, dans le cadre des économies budgétaires, le Ministère de la Santé a coupé les fonds pour la réalisation des analyses génétiques.

<sup>370</sup> Il est formellement interdit aux femmes non mariées d'accoucher dans des cliniques privées. Dans la réalité cela est très commun.

<sup>371</sup> Chiffres INPE 2010 et voir Introduction.

<sup>372</sup> Loi 58-27 du 4 mars 1958 relative à la tutelle publique, la tutelle officieuse et l'adoption (JORT du 7 mars 1958, p. 236)

<sup>373</sup> Un membre d'une association m'a raconté qu'on l'a appelé de l'étranger pour savoir comment adopter un enfant de cette manière. Hors de l'INPE, se développe un marché d'intermédiaires dont la fonction est de mettre en contact les femmes qui viennent d'accoucher avec des personnes qui voudraient adopter.

La fin de la possibilité pour les femmes de signer un acte d'abandon immédiatement après leur accouchement s'explique par l'importance que la question des origines de l'enfant a acquise après la Révolution. Idéalement, l'acte de naissance devrait être complété avec le nom du géniteur biologique, que l'enfant soit adopté ou gardé par la mère. Cela est considéré être en accord avec certains versets coraniques (Surat XXXIII, 4 ; Surat XXXIII, 5) qui interdiraient le changement de nom de l'adopté, selon l'interprétation prévalente aujourd'hui en Tunisie, dans le discours religieux véhiculé par la politique et les media (Arena 2010, 2011). En effet, par cette procédure le géniteur biologique reste identifiable, même au cas où l'enfant serait adopté.

Durant la période 2011-2013 en particulier la loi sur l'adoption était devenue un objet de polémique des islamistes ou salafistes qui voulaient ainsi démontrer que la législation bourguibienne sur la famille allait à l'encontre de l'Islam. Ces attaques n'ont pas abouti à un changement de législation. Toutefois, dans une grande partie de l'opinion publique, la crainte que l'adoption ne soit pas conforme à l'Islam s'est installée<sup>374</sup>. Cela a eu deux conséquences.

En premier lieu, les demandes de *kafāla* ont égalé le nombre de demandes d'adoption, alors qu'avant la Révolution le nombre de *kafāla* était presque insignifiant<sup>375</sup>. La *kafāla* est attribuée par le juge même en l'absence d'une décision sur l'abandon définitif de l'enfant ; ainsi, l'enfant garde le nom de ses géniteurs (ou de l'un d'eux) mais il est placé chez une famille en *kafāla*. A différence de l'adoption, la *kafāla* se termine aux dix-huit ans de l'enfant ; comme dans l'adoption, tout lien ou relation de l'enfant avec ses géniteurs biologiques sont coupés. La tutelle du *kafil* est complète et le géniteur biologique ne connaît le couple *kafil* ni leur lieu d'habitation. Cependant le juge peut donner une autorisation à un droit de visite du géniteur biologique.

La deuxième conséquence concerne la recherche de ses origines par ou pour l'enfant adopté. Les autorités essaient de compléter la documentation concernant l'enfant avec le prénom et le nom des deux géniteurs biologiques, ou de l'un d'eux, avant qu'il ne soit adopté. Ainsi, l'adoption plénière demeure légale et, en même temps, l'interdiction coranique concernant le changement du nom du père est respectée, puisque – théoriquement – l'enfant pourra à l'avenir le connaître. Toutefois, sur le plan pratique, les femmes qui souhaitent "donner l'enfant" résistent à ces procédures qui sont, pour elles, des complications inutiles.

La recherche ou la connaissance de ses origines par l'enfant adopté ou l'enfant qui vit avec sa mère est perçue de plus en plus très positivement dans différentes couches de la population : médecins, fonctionnaires, bénévoles, parents, enfants<sup>376</sup>. Certains justifient la connaissance

---

<sup>374</sup> Les prêches télévisés sur certaines chaînes égyptiennes et saoudiennes ont contribué à répandre cette opinion.

<sup>375</sup> Il s'agit d'un phénomène qui a pris de l'ampleur surtout entre 2011 et 2014. En 2013, dans le siège d'une association, on m'a montré le cahier dans lequel étaient enregistrées les demandes d'adoption et de *kafāla*: les deux colonnes avaient la même hauteur. Toutefois, d'après les bénévoles de l'AAINPE, beaucoup de *kafāla* sont converties en adoption avant que l'enfant ne rentre à l'école primaire.

<sup>376</sup> On dit que les enfants vivent en général très mal l'adoption, et cela parce que les familles adoptantes ne leur en parlent pas. Par conséquent, beaucoup d'entre eux découvrent qu'ils ont été adoptés par hasard, souvent mal à propos (à travers les méchancetés de quelques voisins ou membres de la famille), et quand ils sont adultes. Cela est malheureusement très commun.

des origines par les principes de l'Islam. Toutefois, au-delà des raisons religieuses, dans la société tunisienne il est considéré comme très important de connaître son origine, qui n'est autre chose que le *nasab* (Arena 2011).

#### **4.4. Le rôle des institutions : assistantes sociales, police, planning familial**

Après la Révolution, il y a eu une diminution drastique des ressources et un changement de politique vis-à-vis des mères célibataires. La réponse des services sociaux à leurs besoins est très limitée<sup>377</sup>. Les services sociaux – en passant par les assistants sociaux, les Centre de Défense et d'Intégration Sociale (CEDIS) et les Unités locales de Promotion Sociale – n'ont pas d'instrument spécifique consacré aux mères célibataires pour satisfaire leurs demandes de logement, d'aide financière, de nourriture et de paiement des frais de la crèche pour l'enfant<sup>378</sup>. Pour des femmes travaillant et vivant seules, les frais pour la crèche représentent une partie considérable du budget de leur foyer monoparentale.

Le Ministère des Affaires Sociales ne délivre plus aucune forme d'aide aux mères célibataires et le Ministère de la Santé a diminué les fonds pour le financement des analyses génétiques. Les fonctionnaires du secteur public qui partent à la retraite ne sont pas remplacés. Les fonctionnaires qui ont des compétences techniques ou spécifiques – comme les éducateurs, les psychologues, les infirmiers, les médecins... – partent travailler dans les Pays du Golfe ou auprès d'ONGs internationales, et eux non plus ne sont pas remplacés. Cette situation provoque une fuite de connaissances et de compétences, qui affaiblit l'administration et l'Etat.

Les opinions des fonctionnaires du Ministère des Affaires Sociales et du Ministère de l'Intérieur concernant la maternité célibataire sont, par certains aspects, contradictoires.

Les premiers soulignent le manque de financement et le fait que la recherche du père biologique de l'enfant n'est plus pratiquée de façon systématique, notamment à partir de l'hôpital. Les seconds – au contraire – comme on l'a vu dans le chapitre précédent, affirment que la recherche des origines est maintenant opérée pour chaque enfant. Ce qui est commun dans le discours des uns et des autres est que la femme doit assumer seule la responsabilité de la naissance de l'enfant.

---

<sup>377</sup> Tout ce qui suit se réfère particulièrement à la Région du Grand-Tunis où j'ai mené la plupart de mes recherches de terrain. Dans d'autres Gouvernorats la situation peut être différente en ce qui concerne l'action des services sociaux mais aussi des associations locales.

<sup>378</sup> D'après une publication financée par l'Agence Française de Développement et l'Union Européenne en partenariat avec l'ONG française Santé Sud, SOS Enfant en Détresse, le Réseau Amen Enfance Tunisie et Insaf, appelée *Encadrement et Prise en Charge de la Mère Célibataire en Tunisie. Guide Procédurale*, il existerait la Circulaire n°2013-19, datant du 10 juillet 2013 du Ministère des Affaires Sociales, portant sur les aides occasionnelles et le travail scolaire social qui prévoirait l'octroi d'aides occasionnelles à la mère célibataire, selon ses besoins. Or, aucune des femmes que j'ai rencontrées n'a jamais bénéficié d'une aide sur la base de cette circulaire. De plus, cette circulaire demeure inconnue des bénévoles des associations les plus engagées auprès des femmes qui sont mères célibataires. Aucune mention de cette circulaire n'est faite dans la version arabe du texte : *dalil ijrā'y l-ihāta w atta'hud bi-al'um almunjiba kharij itār azzawāj fy twnis*. L'on retrouve des traces de l'existence d'allocations dans les récits de mères célibataires plus âgées, qui les ont perçues jusqu'au début des années 90, date à laquelle elles ont été supprimées.

Derrière cette position il y a d'abord un calcul économique, le même qui avait poussé Bourguiba à introduire la loi sur l'adoption. Les enfants doivent rester avec leurs mères, ou leurs grands-parents de façon à ne pas peser sur le budget de l'Etat. Si la police insiste sur la recherche des origines paternelles de l'enfant c'est pour convaincre les femmes de ne pas abandonner le bébé en institution et de s'en occuper. Ainsi, selon un fonctionnaire du Ministère des Affaires Sociales, la stratégie du Ministère de l'Intérieur serait de solliciter les familles pour qu'elles cherchent une solution à l'amiable avec le géniteur de l'enfant ou qu'elles gardent la mère avec l'enfant au sein de la famille.

Naturellement, ces efforts pour obliger les femmes à garder des enfants qui ne sont pas désirés, n'ont guère de succès. Ce qui est en train de se produire est l'institutionnalisation d'enfants jusqu'à un âge très avancé (deux ou trois ans). Ils restent placés à l'INPE sans que le juge signe leur état d'abandon et sans que les parents biologiques ne s'y intéressent. En effet, les obstacles s'opposant à ce que les femmes abandonnent l'enfant s'accompagnent de pratiques hostiles à l'adoption plénière<sup>379</sup> dans un croisement de politiques publiques contradictoires qui font des enfants et des femmes les véritables victimes de ce système.

En deuxième lieu, le discours des fonctionnaires insiste sur le fait que les femmes ont l'obligation d'assumer leurs responsabilités. La question de la responsabilité des femmes est agitée tant dans les institutions qu'auprès des associations. Avec des déclinaisons différentes, les premières mettent l'accent sur la culpabilité des femmes qui n'ont pas résisté à la séduction de l'homme – ce serait donc des femmes faciles et coupables –, les secondes développent des arguments en faveur de l'autonomie des femmes et l'affirmation sociale par le travail. Dans les deux cas, le résultat est le même : les femmes sont culpabilisées et responsabilisées ; les hommes n'apparaissent pas dans ce cadre. Les hommes – géniteurs des enfants – sont des fantômes, des facteurs accidentels dans une conception de l'enfant qui semble presque relever uniquement de la femme, une parthénogenèse sociale que personne ne remet en question.

**La femme doit assumer. Elle arrive au bureau de l'assistante sociale et elle dit « ils sont des enfants de l'Etat, vous devez me trouver une solution ! » Non, il faut qu'elle assume, elle doit prendre ses précautions, être responsable de ses actes car la grossesse va suivre son comportement** (fonctionnaire du Ministère des Affaires Sociales)

**[La mère] doit améliorer sa situation par tous les moyens : par le travail, par la formation, pour prouver qu'elle veut récupérer l'enfant. C'est bien qu'elle vienne le visiter [à l'INPE] mais elle ne doit pas passer toute la journée, elle doit faire des "actions" : elle doit permettre la conciliation [avec la famille], elle doit chercher du travail** (fonctionnaire du Ministère des Affaires Sociales)

**En Tunisie le pourcentage de mères célibataires qui l'ont choisi est minimum. Beaucoup font l'enfant pour garder le partenaire dans le but du mariage. L'homme tunisien cherche une femme de bonne famille qui ne va pas commettre une erreur comme ça, qui ne va pas commettre quelque chose qui est contraire à la société et à la**

---

<sup>379</sup> Voir Ch. précédent 5.3.

**religion. Même s'il l'aime, il va se dire « elle est responsable de tout ça et elle va l'être à l'avenir »** (fonctionnaire du Ministère des Affaires Sociales)

Encore plus paradoxalement, alors qu'on demande aux femmes d'assumer entièrement la responsabilité économique et affective de l'enfant, on leur refuse toute forme d'aide ou d'allocation<sup>380</sup>.

De plus, après la Révolution, ont disparu toutes les formes d'aide en nature et en argent délivrées par la machine du parti au pouvoir pendant la dictature, le Rassemblement Constitutionnel Démocratique (RCD), dans le cadre de son système de clientélisme. L'une des fonctions des cellules du RCD était de distribuer de l'argent et des biens aux personnes qui venaient les leur demander. Ces aides étaient programmées et planifiées car leur gestion relevait d'une des fonctions du parti. L'une de ces formes était le "26/26" (Fonds de Solidarité Sociale). Sous cette appellation, on désignait un impôt que l'Etat collectait sur tout citoyen (y compris les jeunes étudiants) une fois par an. Cet impôt était spécifiquement destiné à couvrir le budget concernant les distributions d'aides aux gens dans le besoin. Nour m'a parlé de cela :

Il y a des choses qui ont changé après la Révolution ? Avant la Révolution tu prenais le 26/26 ? **j'ai pris cette aide mais maintenant ils ne la donnent plus, ils ne donnent pas, ils ne donnent pas** qu'est-ce que tu as...**ils me donnaient du sucre, du lait** qui ? **les Affaires Sociales** avant la Révolution ? **hey, maintenant non** maintenant il n'y a rien **maintenant il n'y a rien** et l'assistante sociale ? **quand je vais demander, vas et attends, vas et attends, vas et attends, vas et vas et vas...je n'ai besoin de rien, ça me fatigue, je me fâche et je n'y vais plus, je me fâche et je n'y vais plus, je n'ai plus besoin, avant la Révolution dans la période de Zine<sup>381</sup>, ils donnaient, [...] tout a changé** quoi tout ? **[maintenant] dans les aides ils ne donnent plus de couvertures, l'argent ... [avant] les riches envoyaient l'argent et ils leur disaient « aidez cette personne ou cette personne », ils ne donnent plus, ils le prennent eux**

A l'occasion du Ramadan, le Parti distribuait des couffins de nourriture ainsi que de la viande de mouton.

Ce système de clientélisme et de patronage politique assurait une distribution régulière de biens primaires. La cellule du parti payait 20 Dt par mois auxquels s'ajoutaient 20 Dt payés chaque trimestre par le 26/26. La disparition de ce circuit a affecté de façon dramatique la vie quotidienne de beaucoup de femmes qui sont mères célibataires.

Il faut imaginer ce que signifie pour une femme qui est dans une situation financière misérable de ne plus recevoir une couverture au début de l'hiver, une *quffa* de produits alimentaires chaque mois, une certaine quantité de lait ou une bouteille de gaz... et un petit peu d'argent. L'impact de ce changement est très fort.

Avec cette organisation, le réseau d'associations soutenues et financées par le Parti ou par des membres de la famille du dictateur ont également disparu. Parmi celles-ci, la plus importante

---

<sup>380</sup> Ch. 4.4.3.

<sup>381</sup> Zine el-Abidine Ben Ali, l'ancien Président de la Tunisie

est l'association Mad.Ba dont l'activité était, avant la Révolution, essentiellement consacrée aux mères célibataires. Certaines associations existent encore mais elles ne distribuent plus ni argent ni biens de consommation aux personnes dans le besoin<sup>382</sup>.

Un dernier aspect concerne l'imbrication des activités entre Ministères, associations locales et ONG internationales. Par exemple, le Ministère des Affaires Sociales en Tunisie finance des projets d'associations locales, en partenariat avec les ONG internationales ou les services de coopération d'autres Pays.

Lorsque la chercheuse entre en contact avec le personnel des ONG, celui-ci commence, dans ses propos, par insister sur des détails folkloriques qui pimentent ses récits<sup>383</sup>. Il lui parle des brûlures de cigarettes que les sages-femmes des hôpitaux infligeraient aux mères célibataires qui viennent accoucher, ou de la violence de la police à l'égard de ces femmes. Il évoque également les milieux ruraux dans lesquels toute campagne de sensibilisation serait impossible au point qu'il aurait même été déconseillé à l'ONG de se présenter dans une Unité de Promotion Sociale... Il faut remarquer que dans les récits du personnel des ONG, ce sont les fonctionnaires de l'Etat qui sont visés: agents de police, staff des hôpitaux et assistants sociaux. Ce personnel joue le rôle du " méchant " et se trouve rabaissé. Je ne nie pas que des épisodes graves soient arrivés, par exemple que des sages-femmes aient refusé d'accoucher des femmes célibataires. Cependant, dans les récits que j'ai collectés la violence physique et verbale du personnel des hôpitaux et des agents de police a une place limitée. Cela pourrait s'expliquer par la réticence à parler de ces sujets avec une étrangère, c'est-à-dire une non-tunisienne qu'on ne connaît pas bien. Toutefois je crois que c'est là une explication partielle. D'après beaucoup de récits, l'hospitalisation à la suite de l'accouchement a été très brève, parfois même inférieure à 24 heures. En raison de sa brièveté, le temps passé à l'hôpital n'est donc pas toujours remarquable, car l'évènement majeur est l'accouchement et tout le reste passe rapidement au deuxième plan. De plus, dans les descriptions des premières années de la maternité, certains agents de police sont mentionnés comme ayant eu un rôle bénéfique car ce sont eux qui ont informé les femmes de leurs droits. Si d'un côté la place d'un agent de police n'est sûrement pas près d'une parturiente, d'un autre côté, celui-ci est la personne de référence qui garantit aux femmes que leurs droits leur soient expliqués dès la naissance de l'enfant. A présent, les femmes non mariées, qui accouchent à Tunis, sortent de l'hôpital sans avoir été informées de leurs droits vis-à-vis du géniteur de l'enfant. Les assistants sociaux sont probablement trop peu nombreux et débordés de travail tandis que la police s'est retirée. C'est ainsi que se présente la situation alors qu'à Tunis par exemple, on ne trouve aucune ONG ou association dans les hôpitaux pour assister et informer ces femmes.

---

<sup>382</sup> Une grande partie des associations qui s'occupent de femmes, financées par les bailleurs de fonds internationaux – dont l'Union Européenne – se consacrent à des activités de production d'études, de matériel informatif, de campagnes de sensibilisation..., portant notamment sur les droits des femmes et contre la violence exercée à leur encontre. Cela par exemple est le cas de l'AFTURD (Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche sur le Développement) et même de l'ATFD (Association Tunisienne des Femmes Démocrates). Les stratégies de ces associations ne concernent pas des domaines tels que l'assistance juridique, l'aide médicale (dont la distribution de contraceptifs) et l'accompagnement dans les hôpitaux ou dans les administrations. L'ATFD et l'AFTURD gèrent des centres d'écoute pour les femmes victimes de violence.

<sup>383</sup> Ces récits sont riches de violence et de sexe, de ce que L. Abu-Lughod a appelé "pornography of pain" or "(porno) graphic" description (Abu-Lughod 2013 : 80 et 95).



Les associations locales offrent aux femmes qui deviennent mères sans être mariées des logements d'urgence, des formations professionnelles, du soutien psychologique et une activité de médiation pour aider la mère célibataire à renouer avec sa famille d'origine<sup>384</sup>. Aucune association n'offre de façon systématique et ponctuelle de l'assistance juridique. Actuellement dans la région du Grand-Tunis aucune association ne consacre son activité exclusivement aux femmes qui sont mères célibataires. En cela, il y a eu un changement remarquable après la Révolution de janvier 2011.

Au-delà des points critiques qu'en tant que chercheuse je peux soulever à l'égard du fonctionnement actuel des institutions, dans les paragraphes qui suivent je voudrais démontrer que ce sont les fonctionnaires de l'Etat à être les premiers référents et ceux qui fournissent les réponses les plus efficaces aux besoins des femmes qui sont mères célibataires. Leur activité, comme leur savoir et leur expérience du terrain, sont irremplaçables, et ne peuvent être comparés à ceux du personnel des associations locales ou des ONGs étrangères<sup>385</sup>.

Un dernier volet concerne les services du planning familial qui dépendent de l'Office National de la Famille et de la Population (ONFP).

#### **4.4.1. Assistantes sociales**

Les assistantes sociales sont les interlocutrices principales des femmes dans leur rapport aux institutions. Celles-ci gèrent leurs dossiers à partir de l'accouchement et, pour les femmes qui se sont présentées à l'hôpital auparavant, pendant les contrôles médicaux. Il s'agit, pour la majorité, des assistantes sociales des hôpitaux, avec lesquelles les femmes maintiennent les contacts pendant les premières années de l'enfant. Par contre, les assistantes sociales du quartier sont beaucoup moins sollicitées.

##### **4.4.1.1. Le rôle des assistantes sociales**

Les assistantes sociales sont dépositaires et garantes du secret sur la situation de la femme. Elles constituent le dossier social avant l'accouchement et suivent les procédures qui assurent la gratuité des soins, des contrôles médicaux et de l'accouchement lui-même.

Après la naissance de l'enfant, mise à part la fourniture du lait, des couches et de vêtements d'urgence, le rôle principal des assistantes sociales est de préparer le dossier "social" de la femme et de son enfant. A ce moment, elles commencent par interroger la mère pour savoir si elle désire garder son enfant et quelle est l'identité du géniteur de celui-ci. Elles informent les femmes sur l'existence des associations de soutien pour les mères célibataires, sur la possibilité de placer l'enfant à l'INPE et elles font également la liaison avec le foyer Mad.Ba pour les femmes qui n'ont pas d'hébergement avec l'enfant. Si la police n'est pas à l'hôpital,

---

<sup>384</sup> Les associations insistent souvent sur leur rôle de médiateurs entre les femmes et leur famille, cependant cette activité ne ressort dans aucun de mes interviews et entretiens.

<sup>385</sup> J'ai, par exemple, eu du mal à collecter des informations sur les procédures relatives à la distribution des carnets de santé. Les employés des associations que j'ai interrogées (par exemple Beity à Tunis) ne connaissaient pas la question. L'association Mad.Ba n'a pas voulu répondre à mes questions.

l'assistante sociale invite la femme à s'adresser au Service de Protection de l'Enfance pour accomplir les procédures de la loi 75/98.

Cette phase n'est pas facile. Comme mentionné précédemment, avant la Révolution, il était possible pour une femme d'accoucher et de choisir de garder son enfant ou de le laisser et de quitter l'hôpital, après avoir signé l'acte d'abandon. Cependant, certaines femmes avouaient qu'à cause de l'incertitude et du désarroi éprouvé au contact de l'autorité, elles n'avaient pas exposé toute leur situation à l'assistante sociale, de peur de perdre l'enfant ou d'être dénoncées à la police.

Zohra raconte qu'elle avait pris sa fille et était sortie de l'hôpital pour essayer de rentrer chez sa famille au Rif sans rien raconter à l'assistante sociale.

**Je suis restée à l'hôpital trois jours et les assistantes [sociales] étaient en train de faire l'enquête et moi j'avais peur qu'elles m'enlèvent l'enfant [...]. L'assistante sociale m'a dit « tu as où aller ? » je lui ai dit « oui » et je me forçais de dire n'importe quoi, j'avais hâte de sortir**

Seulement plus tard, après avoir été violemment rejetée par ses frères et sœur, elle s'était retrouvée en larmes dans les couloirs de l'hôpital avec l'enfant dans les bras. A ce moment, grâce à l'intervention d'un agent de la sécurité, elle avait parlé avec l'assistante sociale, qui l'avait transférée au foyer Mad.Ba.

Suite au changement de politique après la Révolution, le rôle des assistantes sociales est encore plus délicat. En effet, leur mission principale est d'enquêter sur la situation de la mère car les agents de police sont rarement dans les hôpitaux.

**D'après mon expérience les assistantes sociales, leur rôle c'est surtout de travailler sur le nom de l'enfant, elles veulent toujours savoir si il y a quelqu'un qui peut ..., si le papa existe et il est là pour t'aider à avoir le nom eh, par la suite elles essaient, si vraiment la maman elle a une solution et voilà c'est à elle de voir par la suite, si elle n'a pas de solution, elles essaient de trouver une solution quand-même (Rihab)**

En effet, les assistantes sociales elles-mêmes sont encouragées par le Ministère des Affaires Sociales à tout faire pour que les femmes gardent l'enfant ou se rendent à la police pour identifier le géniteur de celui-ci. Dans ce cadre, les assistantes peuvent agir comme intermédiaires entre la femme et ses parents, pour que ces derniers acceptent d'accueillir à la maison leur fille avec son enfant.

Cette activité de médiation est surtout accomplie par les assistantes de l'hôpital, dans les premiers jours après l'accouchement, car les services sociaux de la ville de Tunis manquent de personnel et les visites à domicile sont rarement effectuées. Toutefois, les assistantes sociales de l'INPE se rendent plus systématiquement chez les familles des femmes lorsque l'enfant est en placement provisoire dans cette institution pour chercher une médiation.

#### 4.4.1.2. La construction du “cas social”

La mère célibataire prise en charge par les services sociaux à l'hôpital est classée comme “cas social” (*hala ijtimaaya*). Son enfant est également enregistré comme “cas social”<sup>386</sup>. Bien qu'il s'agisse d'un lexique administratif, ces mots deviennent dénigrants et discriminants car celui qui les entend les associe automatiquement à la naissance hors mariage.

**mon enfant, moi je l'ai eu et je n'étais pas mariée, cas social** (Badia)

Ainsi, l'enfant sans *laqab* paternel demeure “cas social”

**Elle va garder mon laqab à moi ? De cette façon elle devient cas social !** (Nour)

C'est pourquoi la mère considère comme important que le personnel de l'hôpital appelle l'enfant par son prénom. Rihab a réagi violemment quand elle a entendu que, dans la salle des infirmiers, quelqu'un appelait Yassine “cas social”

**Je ne veux pas qu'on lui reproche qu'il est un “cas social”, je ne veux plus entendre ce mot, je ne veux pas qu'il l'entend lui aussi eh, je veux que mon fils voilà passe...il aura une vie comme les enfants de son âge**

Certaines mères font d'elles-mêmes une distinction entre les femmes qui seraient des “cas sociaux” et celles qu'elles considèrent comme “normales” du fait qu'elles sont mariées et ne sont pas prises en charge par l'assistante sociale.

**Les mères célibataires, les “cas social” ils leur font toujours une voie spéciale, pas comme les mères normal[es], pas comme les mères tu as été dans une chambre avec les mères mariées ? à l'hôpital ? oui hey oui, avec les mères mariées, normal, moi ils m'ont mise avec les parents normaux ...** (Medina)

Dans l'espace de l'hôpital cette différence peut devenir visible lorsque les femmes qui viennent accoucher et qui ne sont pas mariées sont physiquement séparées de celles qui sont mariées. Dans d'autres cas, la fiche qui décrit la femme comme “cas social” est accrochée à la tête de son lit et alors d'un geste, celle-ci la retourne pour que les autres femmes ne remarquent pas son contenu

**[Les autres femmes] disaient « tu es mariée, combien d'enfants as-tu ? » et il y avait le papier mis comme ça, que j'étais un “cas social”, je l'ai enlevé du lit, et je l'ai renversé tu comprends ? [si non] il aurait été probable qu'une femme mariée et enceinte vient et lit le papier, elle te dit que je mens, que je [ne] suis pas [mariée] ... tu comprends ? hady** (Rihana)

D'autres s'emparent de cette définition pour donner la mesure de l'état d'abandon, de pauvreté et de détresse dans lequel elles se trouvent : « Qu'est-ce qu'on est nous (*shbina ahna*) ? Nous sommes des *cas social* » (Khadija).

---

<sup>386</sup> Souvent c'est le terme français qui est utilisé.

#### 4.4.2. Police

La police est très clairement un point de référence pour les femmes qui cherchent à démontrer la paternité de leur enfant. Lors de mes interviews en 2008, l'ancien chef du Service de Protection de l'Enfance (SPE) était évoqué, plusieurs fois, par son prénom pour souligner sa disponibilité à servir comme intermédiaire entre les femmes et leurs familles ou le géniteur de l'enfant.

Certes, je ne suis pas dupe et je sais – comme certaines de mes interlocutrices l'avouent – que les agents de police peuvent être verbalement abusifs, et même physiquement violents. Toutefois, mon propos ici est de mettre en valeur leur travail en tant que fonctionnaires de l'Etat qui, maintes fois, a été efficace pour protéger les femmes et leurs enfants. Ma conviction est qu'attaquer la police en tant que telle – ce qui arrive souvent dans les milieux associatifs – n'est pas correct. Du point de vue de l'analyse, les femmes parlent de la police comme d'un service utile, qui les aide à poursuivre leurs objectifs. Cela était vrai notamment avant la Révolution, quand l'association Mad.Ba avait un réel pouvoir et que la police était disponible et répondait avec une grande célérité aux plaintes des femmes. En outre, ces mêmes associations qui étonnent l'auditeur avec des récits sur la brutalité de la police ne sont pas capables de mettre en place des mesures simples d'accompagnement des femmes au SPE<sup>387</sup>. Dénoncer la violence ou l'abus sans agir pour les prévenir ou les empêcher n'est pas une attitude très crédible car elle risque d'être utilisée comme faire valoir pour l'association, plutôt qu'elle ne témoigne d'un véritable intérêt pour la situation des mères. Ce phénomène me semble très fréquent dans le milieu associatif tunisien.

Le SPE se trouve à côté du jardin de Bab al Gorjani à Tunis. "Aller au Gorjeni" signifie dans le jargon des habitants de Tunis "aller à la police ou déposer une plainte à la police". Parfois les femmes, qui viennent du Rif et arrivent à Tunis, se trouvent perdues dans la ville et victimes de malentendus, certaines allant jusqu'à penser que ce nom désigne un monsieur

**J'ai demandé de partout, où est celui-là le Gorjeni, où est le Gorjeni celui-là?...j'ai trouvé des gens, je leur ai demandé « où est le Gorjeni? » et ils m'ont dit « tu le trouves au jardin Gorjeni » moi, ça ne m'est pas venu à l'esprit que le Gorjeni c'est la police...et pour moi c'était la première fois...et à l'époque j'avais ma fille avec moi bébé et je suis restée dans le jardin, et j'attendais, j'ai attendu jusqu'à [ce-que] le temps est devenu chaud. Il y avait une femme qui sortait...elle m'a posé la question « qu'est-ce que tu fais ici? » je lui ai dit « j'attends le Gorjeni » la femme a dit « c'est quoi le Gorjeni? » et je lui ai dit « voilà, c'est passé ça, ça et ça... ». Elle m'a dit « c'est pas celui-là, il est là (elle m'a montré le poste de police) » (Zohra)**

Pour les cas de recherche de paternité, les agents de police du SPE gèrent une pluralité de personnes et de situations : des hommes convoqués qui nient leur paternité, des hommes qui se présentent avec leur épouse ou leur mère, des familles ou membres des familles des mères

---

<sup>387</sup> Avant la Révolution, c'était Mad.Ba qui se chargeait de cette tâche. Le personnel de Mad.Ba accompagnait souvent les femmes à la police ou les envoyait au SPE après les avoir renseignées sur leurs droits et l'application de la loi 75/98. Aucune association tunisienne actuellement n'a établi des projets pour reprendre des tâches si simples.

criant pour pousser celles-ci à abandonner leur enfant ... Et souvent les femmes arrivent au commissariat, effrayées, avec leur enfant dans les bras.

Badia, après des années, est encore reconnaissante au chef du SPE – qu'elle appelle par son prénom – parce qu'il avait parlé à son père et à sa mère pour les encourager à l'accueillir à la maison avec son enfant

**Ma mère n'est pas venue [au foyer], elle n'a pas voulu venir avant, elle n'est venue que quand Sidi M., le chef de brigade – que Dieu bénisse ses parents – c'est lui qui m'a rapprochée de mes parents (qarrabny l-darna), c'est lui qui a encouragé papa pour me ramener au tribunal. Parce que quand je suis allée au Gorjeni, j'ai demandé à Sidi M. « Est-ce que tu peux m'aider à convaincre papa pour qu'il me prenne chez lui ? » Il m'a dit « moi, je ne peux pas te promettre ça mais je vais essayer, s'il y a quelque chose, je te téléphone ». Quand j'étais au foyer, papa n'a pas voulu venir me voir au foyer pour le [l'enfant] voir. [Le chef de brigade] lui a dit « Comme tu ne veux pas voir [ta fille], on va éloigner elle, et toi tu regardes l'enfant ». Après cela, papa est venu au foyer**

Alors qu'au commissariat sa sœur lui criait d'abandonner son enfant, la police a soutenu Widad dans son choix de le garder et l'a faite rentrer dans le foyer Mad.Ba.

Certes, dans ces situations, la police exerce aussi un pouvoir et a une attitude paternaliste. Ainsi, les policiers demandent aux femmes pour quelle raison elles refusent d'épouser le géniteur de leur enfant ou bien ils font des reproches à l'homme, sans pourtant remettre en question les difficultés de la mère célibataire

**Pendant la première enquête de la police, il a dit que l'enfant n'était pas le sien. Ils lui ont demandé « pourquoi tu lui as fait ça ? Tu l'as ruinée » (Rania)**

Une femme que j'ai rencontrée en 2008 était dans un état de forte agitation. Le chef du SPE avait soutenu les revendications du père de sa fille qui voulait la confier à sa propre mère. La femme était malade, cardiaque, et n'avait pas de ressources ; sa famille l'avait chassée de la maison. Pourtant, elle voulait garder son enfant à tout prix

**[Sidi M.] m'a dit «tu dis que tu peux t'occuper d'elle et la prendre en charge ... mais, moi je te dis que tu ne peux pas faire ça...la famille de ton compagnon...ils sont propriétaires d'une maison»....mais moi je ne peux pas la donner. Il a dit «tu es malade, tu ne peux pas assumer»...j'ai dit «je peux » (Nadia)**

En effet, au nom de l'intérêt de l'enfant, les agents peuvent dépasser les limites de leur fonction et devenir très intrusifs. Ils se comportent comme s'ils étaient des frères aînés dans une position d'autorité. En cela, la structure en elle-même du SPE est problématique parce que les policiers ne sont pas assistés par des psychologues ou des travailleurs sociaux. Par exemple, lorsque la femme refuse de révéler le nom du géniteur de l'enfant, qu'elle l'ignore ou qu'elle raconte qu'elle a été violée, elle peut être accusée de mentir. C'est ainsi qu'un policier mettait en doute le récit de Rihab sur son viol et voulait la pousser à dire le nom du géniteur de l'enfant

**Le policier m'a dit « Je vais t'apporter le Coran et tu vas jurer sur le Coran que tu n'as pas raconté une histoire et tout ça » [...] oui ils sont toujours comme ça eh, ils sont toujours comme ça parce que ... eux ils disent qu'il est tout à fait normal qu'ils se comportent de cette manière parce que « il n'y a pas que vous, bon il n'y a pas que vous, il y a plusieurs autres filles qui viennent [ce qui fait] qu'on ne peut pas se comporter avec eux gentiment, on doit arracher des informations pour l'intérêt de l'enfant ! »**

#### **4.4.3. Carnet (biṭāqa) de santé et le service de planning familial**

Les carnets de santé sont de trois types. Il y a le carnet vert qui est donné à chaque femme à la naissance de son enfant. Il contient les informations sur l'enfant et donne droit à l'accès aux soins gratuits pour trois mois. Il est renouvelable jusqu'à un an. Les femmes dont les enfants ont eu des problèmes de santé graves, comme Emel, ont eu une extension du carnet à plus qu'un an.

Le carnet de santé blanc donne droit à la gratuité des soins et à une allocation mensuelle de 150 Dt. Le carnet jaune permet d'accéder aux soins à des tarifs réduits. Alors que quelques mères bénéficient du carnet jaune, aucune de celle que j'ai rencontrée n'a obtenu le carnet blanc<sup>388</sup>.

Les mères célibataires pourraient, en théorie, bénéficier du carnet blanc et de l'allocation en intégrant la catégorie de "famille nécessiteuse (*aa'ylāt maauwzīn*)". Pour cela elles doivent également présenter un "certificat de besoin (*shahāda ihtīāj*)" délivré par l'*omda* du quartier. Dans la pratique les femmes qui sont mères célibataires bénéficient rarement de cette aide pour des raisons multiples : le budget de l'Etat est limité et les ressources allouées aux affaires sociales ont diminué, surtout en ces temps de conversions néolibérales et de privatisation des services publics. En deuxième lieu, les allocations devraient être distribuées sur la base de quotas fixés par l'Etat au niveau des Gouvernorats et des délégations, mais depuis la Révolution la détermination des quotas est arrêtée<sup>389</sup>. A cela s'ajoute le bricolage des assistantes sociales qui aiment trouver des solutions alternatives et moins coûteuses pour l'Etat : « tu es encore jeune, va te marier ! », « tu es jolie, va te marier ! », « tu es jeune, va travailler ! » c'est ce que souvent on répond à des femmes sans ressources au bout de leurs capacités financières et donc nourricières.

Cette situation provoque beaucoup d'insatisfaction. Certaines assistantes sociales sont accusées de corruption.

**Nous sommes des *cas social*, pourquoi nous on ne prend pas ça ? [...] Je ne sais pas, d'après ce que j'ai vu, je peux dire devant toi « ils lui donnent de l'argent», il n'est pas logique qu'une femme aisée (la *bes aaliha*) obtient le carnet, ya Madame, le carnet de soins (carnet *muaalja*) pour les gens pauvres (*maauzīn*). [...] Les assistantes sociales, si**

---

<sup>388</sup> Les membres des associations confirment qu'il n'est jamais délivré aux mères célibataires.

<sup>389</sup> Le programme serait destiné à 2000 personnes au niveau national. Les carnets sont délivrés au niveau régional (2016-2017)

**j'allais à la télé, je vais jeter le scandale sur elles (nafdhahhum), nos assistantes sociales, une qui s'appelle B., et l'autre M., leurs noms, quand j'y vais, elles me disent « barra<sup>390</sup> » (Khadija).**

Un élément important est le fait que la femme perd tout droit à obtenir le carnet blanc lorsque son enfant a le *laqab* du père<sup>391</sup>. Dans ce cas, elle ne peut plus être considérée comme une "famille nécessiteuse" car on présume que la charge des frais médicaux sera assurée par le géniteur. Or c'est rarement le cas à moins que le géniteur soit inscrit à la Caisse Nationale de Sécurité Sociale (CNSS) car, dans ce cas, l'enfant est automatiquement inscrit lui aussi à la CNSS.

Si l'enfant a le *laqab* de la mère (*iftiradhy*) et qu'elle est inscrite à la CNSS, son enfant bénéficie de la même couverture (c'est le cas de Rihab qui travaille dans un centre d'appel avec un contrat régulier).

Un autre volet concernant les services de santé concerne les centres de planning familial. Mes informations concernent notamment celui de Tunis qui se trouve au Bardo<sup>392</sup>. On accède au bâtiment par deux portes différentes selon sa situation : l'une est pour les femmes mariées, l'autre pour celles qui ne sont pas mariées. En Tunisie l'avortement est légal et gratuit. Le planning du Bardo reçoit douze requêtes d'avortement par jour en moyenne. Les avortements sont effectués sur rendez-vous jusqu'à la 9ème semaine de grossesse ; si la grossesse est plus avancée, la femme est orientée vers l'hôpital. Toutefois, la plupart des interruptions de grossesse ont lieu dans les cliniques privées, où les femmes considèrent que le secret médical est mieux respecté et où – selon mes entretiens – il est possible d'obtenir un avortement au-delà des délais fixés par la loi.

Les mineures peuvent avorter avec le consentement des parents ou l'autorisation du délégué à la protection de l'enfance<sup>393</sup>. Si la grossesse est très "petite" (c'est-à-dire de quelques semaines), le planning les prend quand-même en charge.

Le planning distribue aussi des contraceptifs. En général, les femmes non mariées ne veulent pas prendre la pilule de peur que leurs parents découvrent les blisters à la maison. Ainsi on leur fait des implants qui durent en général trois ans. La plupart des femmes qui s'adressent au planning pour obtenir une contraception sont celles qui y ont eu recours à l'IVG auparavant.

Par contre, l'on observe une certaine résistance à l'égard des préservatifs. Les hommes les refusent et les femmes ne les demandent pas. Même dans ce domaine, les crédits ont été restreints. Avant la Révolution, le Fond Mondial approvisionnait le Planning sans limites ; maintenant, l'approvisionnement dépende d'un budget spécifique de l'Office National de la Famille et de la Population (ONFP) et les stocks sont limités.

---

<sup>390</sup> «Va-t'en!».

<sup>391</sup> Cela m'a été relaté par l'employé d'une association. Je ne sais pas si cela découle de l'application d'une pratique ou d'une norme d'un règlement.

<sup>392</sup> Ma source au planning familial du Bardo a préféré rester anonyme. En tout cas, je n'indique pas les identités des fonctionnaires, même si la requête d'anonymat n'a pas été explicitée.

<sup>393</sup> Dans ce cas, on envoie un fax au DPE qui en général prend rapidement la décision relative à l'autorisation.

Un autre changement survenu après la Révolution concerne l'éducation sexuelle. Si auparavant les formations de ONFP se déroulaient dans les foyers universitaires et dans les maisons de jeunes, désormais, à cause du changement de politique, elles n'ont lieu que chez des associations – comme Beity ou Mad.Ba – et donc pour un public sélectionné par celles-ci.

En outre, le public du planning familial inclut de plus en plus des femmes migrantes.

#### **4.5. Associations**

Avant de présenter les différentes associations qui s'occupent des mères célibataires, je voudrais exposer quelques généralités qui ressortent des récits que m'ont faits les femmes ainsi que de mes propres observations.

L'association la plus importante était l'Association Mad.Ba; ceci jusqu'à la Révolution. Maintenant ce n'est plus le cas. Je me penche longuement sur cette association parce que son parcours, avant et après la Révolution, explique les changements qui affectent actuellement la situation des mères célibataires, et reflètent également la mutation politique qui a investi le pays tout entier.

L'autre association qui a un rôle fondamental dans la prise en charge des mères célibataires est l'Association des Amis de l'INPE (AAINPE). Je mentionnerai aussi l'association Voix de l'Enfant de Nabeul.

L'information donnée aux femmes sur l'activité de ces associations vient dans la plupart des cas de l'assistante sociale de l'hôpital. Elle peut également être donnée par les agents de police ou par des connaissances. Beaucoup de femmes ont découvert une association lorsque leur enfant était en placement provisoire à l'INPE. Une fois qu'on rentre en contact avec l'une d'elles – surtout Mad.Ba et AAINPE – il est plus facile de recevoir des informations sur les autres.

##### **4.5.1. L'association Mad.Ba**

Actuellement, dans la région du Grand-Tunis, aucune association ne consacre son activité exclusivement aux femmes qui sont mères célibataires. En cela, il y a eu un changement remarquable après la Révolution de janvier 2011<sup>394</sup>.

Avant la Révolution, l'association Mad.Ba était une référence, non seulement à Tunis mais dans toute la Tunisie, pour les femmes qui étaient mères célibataires. Les bureaux de l'association se trouvent actuellement près de l'Hôtel Mechtel, mais leur ancien bureau rue de Palestine, dans le quartier Lafayette du centre-ville, prend des allures mythiques au regard de la situation actuelle. Pendant mes recherches de terrain en 2007/2008, il m'arrivait souvent de visiter le bureau de Mad.Ba, rue de Palestine, et la salle d'attente était toujours comble. Les employées, au nombre de deux ou trois, étaient débordées de travail. A l'époque Mad.Ba

---

<sup>394</sup> Pendant mon terrain de recherche en 2014/2017, l'association Mad.Ba n'a pas voulu me rencontrer et répondre à mes questions sur ce qui m'avait été raconté par les femmes interviewées. Voir Introduction



consacrait son activité uniquement aux problèmes des femmes qui étaient mères célibataires. Par contre, en 2014/2017, chaque fois que je me présentais à la porte de Mad.Ba, je trouvais la salle d'attente vide, bien que le nombre des employés de l'association ait doublé ou triplé par rapport au passé.

Or – comme le résume Medina « **L'association Mad.Ba doit nous (les mères célibataires) aider un peu avec le lait. Ils aidaient avant, la Révolution est venue et ils n'ont plus aidé, l'Association Mad.Ba avait l'habitude d'aider beaucoup. [L'aide] venait...elle venait...maintenant elle ne vient plus** Pourquoi après la Révolution ? **L'association [Mad.Ba] était à Leila ! Avant ils venaient à l'association les sympathisants (tabaaïn) [de Leila, du Parti pour les donations]. L'association était à qui ? à Leila hey à qui c'était ? haram si je mens wallah ».**

Sur ce lien de Mad.Ba avec la famille de l'ancien président couraient beaucoup de rumeurs. On raconte que la villa qui, dans le quartier de la Soukra, accueille le foyer de l'association, laquelle héberge les mères, lui avait été donnée en cadeau par Leila Ben Ali, femme de l'ancien président.

Comme l'explique Rihab, autrefois les agents de police, au Commissariat du Gorjani à Tunis, s'activaient immédiatement lorsque les représentants de l'association Mad.Ba accompagnaient une femme venant déposer plainte pour la recherche du géniteur de l'enfant afin d'effectuer les analyses ADN. D'après elle, tout le monde savait que derrière Mad.Ba il y avait Leila Ben Ali.

A l'époque, probablement forte d'un ébranlable soutien politique, l'association Mad.Ba accomplissait l'assistance juridique par le biais d'avocats bénévoles. En outre, elle suivait les actions pour l'attribution du *laqab* et pour la *nafaqa*. Elle organisait de petites formations professionnelles, elle distribuait lait, couches et vêtements, elle a accueilli nombre de femmes venant de toute la Tunisie dans le foyer de la Soukra.

La situation a changé après la Révolution. Dans le paysage associatif de Tunis, l'association Mad.Ba a certes une présence encore importante. Toutefois, il suffit d'ouvrir sa page Facebook pour se rendre compte que ses activités ont changé d'orientation : suivi scolaire dans les quartiers difficiles, formations pour les femmes dans la restauration, cours aux adolescents (et à leurs mères) pour qu'ils ne deviennent pas des terroristes...la prise en charge des mères célibataires ne représentent plus la cible principale de l'association mais seulement une de ses activités. Cela a déterminé un changement énorme car toutes les formes de soutien (matériel, psychologique, écoute) ont diminué. Pour rentrer dans les bureaux de l'association il faut maintenant demander un rendez-vous. L'assistance juridique (y compris l'information sur les droits) a été négligée. Le foyer est encore bien opérationnel mais une fois qu'elles l'ont quitté, les femmes savent qu'elles ne vont plus être beaucoup aidées par l'association en cas de problème.

#### 4.5.1.1. Le foyer Mad.Ba

La partie du travail fondamental chez Mad.Ba se concentre sur le foyer d'accueil pour les femmes qui vont bientôt accoucher ou qui viennent d'accoucher<sup>395</sup>. Le simple fait d'avoir un lieu pour habiter avec l'enfant donne un certain équilibre et une impression de stabilité. Jawida admet que sans cet appui, elle en serait arrivée au point d'abandonner sa fille. De plus, pendant cette période – qui peut s'étendre de quelques mois à un an – les problèmes matériels sont pris en charge par l'association (nourriture, couches, vêtements, ...). Les femmes sont toutefois invitées à reprendre le travail le plus rapidement possible (deux-trois semaines) après la naissance de l'enfant. Dans la plupart des cas, elles paient une petite somme d'argent comme contribution à leur séjour (1Dt par jour).

Entre femmes, au foyer, se développe une certaine solidarité. Celles qui ont plus d'expérience enseignent à celles qui viennent d'accoucher à prendre soin de l'enfant. Quand elles sont proches, une femme allaite l'enfant de l'autre qui est au travail.

Feriel et Rania sont rentrées au foyer peu avant d'accoucher et elles sont tout de suite devenues amies. Malgré la différence d'âge de plus que dix ans, c'était Rania – qui à l'époque avait dix-huit ans – qui prenait soin de Feriel. Quand elles prenaient ensemble le bus pour aller à l'hôpital faire leurs analyses, Rania jouait des coudes parmi la foule pour obtenir que Feriel puisse s'asseoir en disant « C'est une femme enceinte ! » Mais elle aussi l'était. Quand Feriel est rentrée dans le travail d'enfantement, Rania s'est occupée de toutes les démarches avec l'hôpital. Toutefois, le geste pour lequel Feriel éprouve le plus de reconnaissance envers Rania est que celle-ci lui a offert des bananes comme cadeau après l'accouchement

**Moi je l'aime, je l'aime tu sais quand j'ai accouché c'est la seule qui est venue à l'hôpital, pour me voir, elle m'a acheté les bananes qui étaient très chères et elle travaillait pas elle, elle étudiait, [avec] ce qu'elle avait gagné ou [que] quelqu'un lui avait donné, elle m'a acheté les bananes. Elle m'a suivie à l'hôpital, elle m'[a apporté] ma valise et mes choses, elle est venue me voir. C'est elle qui m'a fait sortir de l'hôpital avec Aymen, c'est elle qui a pris ma valise**

Rihab qualifie l'expérience du foyer comme « avoir l'impression d'avoir une famille (*'usra*) ». Non seulement les femmes cohabitaient et partageaient tout, mais elle a été soutenue lorsque son fils malade a été hospitalisé. Les femmes se cotisaient pour lui payer le taxi afin qu'elle puisse se rendre à l'hôpital.

**Avec le temps c'est la famille et le vrai mot en arabe c'est '*usra* parce que dire, je ne sais pas comment dire '*usra* en français, '*usra* c'est pas la famille, ce sont les gens avec qui tu cohabites [...] malgré que vous êtes pas très proches mais vous habitez ensemble, vous partagez les mêmes lieux et voilà et c'est ça la '*usra*, et voilà nous on était '*usra* parce que j'ai passé un bon moment et il y avait des hauts et des bas il y avait des problèmes, ils étaient avec moi au moment où Yassine était malade, ils étaient avec moi, il y avait toutes les filles qui étaient là et moi à ce moment-là je ne travaillais pas, ...et les filles**

---

395

**pour que je puisse me déplacer à l'hôpital elles étaient en train de fouiller leurs poches et tout ça et faire une petite collecte pour que je puisse prendre le taxi, les frais de transport et tout ça, c'était vraiment des gens qui ... qu'on a passé des moments, des moments ensemble et vraiment à ce moment-là quand tu n'as personne tu [n']as que ces gens-là**

Après avoir quitté le foyer, beaucoup de femmes continuent à le fréquenter. Certaines, qui habitent dans les alentours, amènent leur enfant à la garderie du foyer pendant la journée. Nombreuses sont celles qui y passent de temps en temps – le soir ou en fin de semaines – afin de dire bonjour et d'échanger deux mots. Cela est également un moyen de garder le contact avec l'association et de continuer à obtenir certaines formes d'aide de temps en temps.

**Toujours, je viens toujours, d'une façon ou une autre, chaque mois je viens quand je m'ennuie ou que je me sens fatiguée, je viens ici, je parle avec D. ... elles sont à mon écoute et elles m'accueillent avec chaleur (Anika)**

**Moi j'étais avec eux beaucoup, liée à eux (mutwasla maahum), ils savent comment c'est Zaineb, ils connaissent l'histoire, tu comprends ? Ils ne me laissent pas et même quand ils ne m'aident pas avec le *flus* (argent), ils m'aident par la parole (aawny bil-kalima), ils m'aident par les conseils, ils m'aident avec les papiers, tu comprends ? (Zaineb)**

Zaineb ajoute que le lien avec Mad.Ba lui permet d'élargir son cercle de connaissances qui peuvent être utiles pour le travail ou la participation à des séminaires d'information « parce que quand tu connais des gens bien, ils te donnent des idées bien ».

Toutefois, d'après les entretiens, ces liens avec l'association reposent sur l'initiative de chaque femme et aussi sur des affinités affectives développées pendant leur séjour. L'association, en elle-même, après la sortie du foyer n'assurait – et encore moins actuellement – aucun suivi. Pour cela, quitter le foyer relève pour beaucoup de femmes d'un choc car elles ont l'impression qu'on les a "laissées tomber". De plus, elles doivent soudainement faire face aux préoccupations matérielles et à la solitude.

**Je sentais que j'avais une famille, je me sentais pas là-dehors [...] c'est vrai que [le foyer] rassemble, il regroupe, mais toutes les filles, toutes les mères elles ressentent la sécurité ('amen), l'accueil (dhifa). Passés les trois mois, elles recommencent à penser « comment on va vivre, comment on va élever l'enfant, comment, comment, comment... ? » Beaucoup de choses entrent dans leur têtes, tu comprends ? (Zaineb)**

**La mère célibataire, en général, après les premiers quatre-cinq mois va se trouver seule [...] 30% de femmes qui sont au foyer retombent enceintes dès qu'elles sortent du foyer. La fille tombe enceinte dès qu'elle sort du foyer, elle ne connaît pas le papa. Une femme sans travail, avec un bébé, seule, elle va tout de suite avoir un autre enfant (Rihab)<sup>396</sup>**

---

<sup>396</sup> Les chiffres donnés par Rihab n'ont pas pu être vérifiés avec l'association Mad.Ba.

Pour rester à proximité du foyer, les femmes préfèrent continuer à habiter aux alentours, dans le quartier de Bourj Louzir à Soukra. Toutefois, une femme seule avec son enfant est, dans ce lieu, immédiatement identifiée comme “mère célibataire”, ce qui l’expose à être traitée comme “cas social” et la rend plus vulnérable à la prostitution<sup>397</sup>.

De plus, « il y a des histoires qui font mal au cœur » (Rihab) : des filles très jeunes, qui arrivent à Tunis du Rif, qui parfois ont des handicaps liés au manque d’instruction ou à leurs conditions de vie précédentes. Ces femmes – pour lesquelles il n’y aurait pas de suivi psychologique au foyer – une fois sorties, se trouvent presque complètement seules à gérer leur nouvelle vie avec l’enfant.

#### 4.5.1.2. L’assistance légale

Jusqu’à la Révolution, l’association Mad.Ba était le point de référence qui assistait les mères célibataires dans leurs démarches auprès de la police pour retrouver le géniteur de leur enfant. Le Service de protection de l’enfance (SPE) concerné était celui du Commissariat du Gorjani à Tunis, mais les femmes qui s’adressaient à Mad.Ba pour se faire aider arrivaient de toute la Tunisie. A l’époque un grand nombre d’avocats collaboraient bénévolement avec Mad.Ba sur les dossiers des mères célibataires ; travailler pour une association censée être proche du régime était certainement un élément positif dans leur CV<sup>398</sup>.

Comme le résume Inaya dans un entretien en 2008 « Je suis allée voir Mad.Ba pour être aidée, je ne voulais pas perdre mon fils ». Pour s’assurer de “coincer” le géniteur de l’enfant et obtenir son *laqab* pour l’enfant, il valait mieux s’adresser à Mad.Ba.

L’association fournissait aux femmes les informations sur les démarches à faire auprès des tribunaux. Zohra n’avait pas révélé le nom du géniteur de l’enfant à l’assistante sociale de l’hôpital de peur qu’on lui enlève sa fille ; elle avait raconté qu’il était mort. Cependant une fois arrivée au foyer Mad.Ba, elle avait été mise en confiance et orientée (probablement même accompagnée physiquement) au SPE.

**Je suis allée au foyer, je croyais, moi, qu’ils m’ont déjà questionnée pour le père et j’ai dit qu’il est mort, dans ma tête, à son bled, comment ils vont le ramener ici ?! Ça veut dire, la vérité, D. m’a envoyée au Gorjani, elle m’a envoyée et sur le champ ils l’ont ramené...j’ai donné le nom et le prénom et où il habitait...je suis retournée, je l’ai retrouvé là-bas ... il m’a vu et il était choqué !**

En effet, un des facteurs importants du soutien apporté par Mad.Ba consistait dans le fait qu’un des membres de l’association accompagnait physiquement la mère célibataire au poste de police. L’association servait aussi d’adresse légale pour les notifications du tribunal et

---

<sup>397</sup> Voir Partie II, Chapitre 5.3.2.

<sup>398</sup> Cela n’est sûrement pas le seul élément. L’activité de bénévolat était et est encore très pratiquée et appréciée dans la société tunisienne

d'archive pour les dossiers des femmes. De plus, beaucoup de femmes ont obtenu, pour la première fois, grâce à Mad.Ba, leurs papiers d'identité, avec ceux de leur enfant<sup>399</sup>.

Cette efficacité a diminué après la Révolution. Le suivi juridique des femmes serait devenu marginal. Le fait que de nombreux dossiers aient été perdus au cours du déménagement des anciens aux nouveaux bureaux semble révélateur du changement d'esprit de cette association.

Non seulement les mères ne sont plus accompagnées devant les tribunaux mais elles ne sont également plus « introduites » lors de leurs démarches auprès de l'administration. Rihab – dont l'enfant, Yassine, a des problèmes respiratoires et a été hospitalisé plusieurs fois – avait préparé le dossier pour obtenir le carnet de soins gratuits (carnet blanc). Une fois arrivée au bureau compétent, elle avait été accueillie par une fonctionnaire qui avait auparavant travaillé pour Mad.Ba. Toutefois, son supérieur hiérarchique, en entendant qu'elle était-là, avait demandé « qui c'est ? ». La femme lui avait répondu « la fille de Mad.Ba (*tufla mtaa ...*). Il avait rétorqué « qu'est-ce qu'elle vient foutre ici ? ». A ce moment, Rihab s'était énervée et elle avait jeté le dossier à la poubelle et elle était partie

**C'est pas le fait de dire "tufla mtaa ...", c'est le fait de dire « qu'est-ce qu'elle vient foutre ici et qu'est-ce qu'elle veut ? » comme si moi j'étais en train de chercher la charité alors que c'est mon droit ! Alors que c'est mon droit ! C'est pas le fait que je suis une mère célibataire, c'est d'avoir le carnet, non !! C'est par rapport au cas de Yassine, le carnet, c'était pas pour moi, c'était pour Yassine parce que [dans] son cas il nécessite un carnet de ce genre, parce qu'il va toujours être hospitalisé, il aura besoin de beaucoup de médicaments et les médicaments coutent très cher, il doit avoir un carnet de ce genre**

Il est facile d'imaginer que l'attitude du dirigeant du bureau aurait été différente avant la Révolution, quand le nom de Mad.Ba probablement évoquait celui de Leila Ben Ali.

#### **4.5.1.3. Les aides matérielles**

Avant la Révolution, l'association Mad.Ba fournissait différentes aides matérielles : des vêtements, des couches, du lait. Elle payait à certaines femmes les frais de transport pour se rendre au travail, les médicaments pour leur enfant ou les premiers mois de loyer. Une bonne partie du budget était consacré au paiement des frais de garderie. Lorsque les femmes sortaient du foyer, un kit d'installation leur était souvent offert, lequel comprenait un matelas, une bouteille de gaz et quelques ustensiles de cuisine. A certaines femmes comme Rania et Fannya, Mad.Ba avait assuré de véritables bourses pour leur permettre de terminer leurs études, la première à l'université et la seconde dans une école d'art. Alors que Mad.Ba n'organisait pas directement des formations professionnelles spécialisées (pâtisserie, couture, aide à la personne), l'association faisait connaître aux femmes les différentes cours organisés ailleurs et les encourageait à y participer.

---

<sup>399</sup> Il faut imaginer l'importance des papiers d'identité (carte d'identité et passeport) pour une femme, comme Zaineb, qui les a obtenus pour la première fois à vingt-quatre ans. Elle me les montre, avec les diplômes de ses formations. Elle les garde dans un casier au bureau de peur que quelqu'un à la maison (son frère ou sa mère) ne puisse les déchirer.

Ce cadre a changé. Les aides matérielles et financières sont devenues difficile à obtenir. Il n'existe plus de kit d'installation et Mad.Ba ne distribue plus de couches, lait ou vêtements. On peut imaginer l'impact dramatique de ces changements sur la vie des femmes. Par contre, l'association a reconverti son activité dans les formations professionnelles, notamment dans le secteur de la restauration. Toutefois, les mères célibataires ne sont pas les destinataires privilégiées de ces formations ; elles bénéficient de ces projets si elles sont des femmes jeunes, si elles habitent en famille (donc elles n'ont pas le besoin urgent d'avoir des revenus) et si elles sont issues de quartiers populaires. Le fait qu'elles soient mères est un élément secondaire en vue du recrutement<sup>400</sup>.

Il est particulièrement évident que les services offerts aux femmes sont des services liés à leurs rôles les plus traditionnels, comme la cuisine, alors que l'assistance et le suivi juridique pour la défense de leurs droits ont été négligés. C'est en effet ce genre d'activités (foyers d'hébergement d'urgence et restauration) que les bailleurs de fonds internationaux financent. Cela démontre comment le genre détermine fortement la nature des projets qui sont susceptibles de trouver un financement et, par conséquent, le *genre* de services réservés aux femmes. Les tâches traditionnellement considérées comme "féminines" sont celles qui sont privilégiées dans les projets de développement, alors que la sphère du droit ne reçoit pas l'attention requise.

Les associations qui offrent des formations professionnelles comme l'association Mad.Ba ne publient pas les données concernant le pourcentage de femmes qui trouvent effectivement un travail par la suite. Sur la base de mon terrain, le taux d'employabilité suite aux formations offertes est très faible. D'après les récits et les informations que j'ai recueillies, les formations durent en général trois mois pendant lesquels la femme reçoit d'habitude un salaire mensuel de 250 Dt. Toutefois, d'après Khadija la formation qu'on lui avait proposée n'était pas rémunérée. Les diplômes délivrés, dans la plupart des cas, ne sont pas homologués<sup>401</sup>.

#### 4.5.1.4. Le travail et le ménage

---

400

<sup>401</sup> Information obtenue par une employée de l'association Mad.Ba. Ainsi, un diplôme d'aide-soignant a une valeur dans le secteur privé (familles et agences privées) mais pas vis-à-vis des institutions publiques.

<sup>402</sup> Les femmes les allaitent au sein le matin avant de partir au travail et le soir après leur retour, si entretemps l'enfant ne s'est pas habitué au lait artificiel

403.

404.

---

<sup>403</sup> Tant Zaineb que Rihab gardent des liens forts avec Mad.Ba. Zaineb continue à être en contact avec la responsable et Rihab passe souvent au foyer.

<sup>404</sup> Rihab est arrivée à reprendre son travail dans les centres d'appel, comme avant sa grossesse. Rania, après sa maîtrise en droit, entre autres jobs, a aussi été femme de ménage.

#### 4.5.1.5. L'activité d'intermédiation auprès des familles

Au cours de conférences – dont on retrouve les traces même sur internet – des représentants de l'association Mad.Ba parlent de leur activité d'intermédiation auprès des familles pour que les femmes puissent retourner habiter chez leurs parents avec leur enfant. Cela implique des visites et des contacts répétés avec les parents pour les convaincre.

Cette activité existe certainement, mais je n'en ai pas trouvé de traces ni dans mes interviews (2007/2008) ni dans mes entretiens (2014/2017).

#### 4.5.2. AAINPE

L'AAINPE (Association des Amis de l'INPE) est née au début des années 90 pour aider les enfants abandonnés placés à l'Institut National de la Protection de l'Enfance (INPE). A l'époque les conditions de ces enfants étaient très critiques et la mortalité élevée.

Au cours du temps, l'association a ouvert, dans l'enceinte de l'INPE, un bureau pour l'accueil des femmes qui sont mères célibataires, les matins, deux fois par semaine (mardi et jeudi). Ce bureau est entièrement géré par des bénévoles. J'ai passé beaucoup de temps dans le bureau de l'AAINPE en 2008 et je l'ai visité plusieurs fois au cours de mon terrain en 2014/2017.

La plupart des femmes qui s'adressent à ce bureau ont des enfants en bas d'âge qui nécessitent boîtes de lait artificiel, couches et vêtements. Toutefois au bureau se présentent non seulement les mères, mais aussi les grand-mères (maternelles) et les grands-pères (maternels) des enfants. Les enfants vivent avec un grand-parent ou les deux si la mère a été réintégrée dans sa famille ou si elle s'est échappée en laissant l'enfant avec les siens. Le bureau est un observatoire des changements en cours dans la société tunisienne. Une des bénévoles les plus actives et qui est dans l'association depuis sa fondation, remarque que les grand-mères qui prennent soin de leurs petits enfants sont de plus en plus nombreuses. Certaines, comme la mère de Rihana, ont quitté leur mari pour s'occuper de l'enfant de leur fille parce que celui-ci n'acceptait pas sa situation de mère célibataire<sup>405</sup>. J'ai vu plusieurs hommes – les grands-pères des enfants – venir chercher le lait et les couches.

L'écoute et l'observation au bureau de l'AAINPE offre une vue d'ensemble de la condition des mères célibataires à Tunis. Les jeunes filles qui habitent seules sont de plus en plus nombreuses. Elles ont un ou deux enfants, du même père ou de pères différents. Elles sont de plus en plus ignorantes de leurs droits et de la loi 75/98 : elles n'ont pas été informées par les assistantes sociales ou la police et elles ne connaissent même pas l'existence de l'association Mad.Ba. Le bureau de l'AAINPE est un très bon observatoire pour découvrir que la diminution de l'information concernant les droits des mères célibataires va de pair avec un relâchement général des mœurs et une acceptation plus grande des jeunes mères célibataires, non seulement par leurs parents mais par le "quartier". Ainsi, une jeune mère habitait avec sa fille chez sa grand-mère dans le même *nahj* (petite ruelle) que ses parents. Quand sa grand-mère

---

<sup>405</sup> Rihana dans son entretien avec moi me dit qu'elle vit avec sa mère. Toutefois, une bénévole connaît la situation et sait que l'enfant vit avec sa grand-mère maternelle alors que Rihana – qui probablement se prostitue – habite avec des copines et va chez sa mère pour rendre visite à l'enfant.



est morte, elle est restée dans la maison seule avec son enfant. Nessrine qui, elle, appartient à la *middle-class* tunisienne m'a raconté un parcours similaire puisqu'elle attendait de déménager, avec son enfant, dans un petit appartement, propriété de sa famille, une fois les travaux de rénovation terminés.

Au bureau on connaît les histoires les plus variées. On rencontre des filles qui vivent avec leur enfant et qui viennent rendre visite à un autre enfant, non biologique, placé à l'INPE qu'elles avaient allaité pendant leur séjour au foyer Mad.Ba. On rencontre des femmes, qui habitent avec leurs mères et leurs enfants, et qui attendent que le père de ceux-ci, qui continue à promettre de signer le *šdeq*, finisse par le faire. On rencontre une fille de vingt-cinq ans d'une grande beauté, qui a la tuberculose mais ne peut pas se payer les médicaments, et entretemps a besoin d'aide pour son enfant. On rencontre une grand-mère qui vit avec l'enfant de sa fille à la maison et qui a finalement obligé son fils à se séparer d'un singe qu'il traitait comme son enfant à lui<sup>406</sup>.

J'ai entendu beaucoup de récits concernant de jeunes couples, qui avaient laissé leur enfant en placement provisoire à l'INPE, sans rien dire de sa naissance à leurs familles, en attendant d'avoir assez d'argent pour se marier. L'AAINPE parfois leur offre du mobilier pour qu'ils s'installent dans leur nouvelle maison. Pour l'une de ces jeunes filles, on a couvert de cellophane le fauteuil des mariés, pour que ses parents croient qu'il était neuf. D'habitude, c'est seulement après le mariage que ces couples informent leurs familles qu'ils ont un enfant.

Au cours des années le bureau s'est agrandi. Il occupe maintenant deux pièces. Les vêtements et les chaussures pour les enfants sont rangés par âge. Une partie de la place est occupée par les placards où sont stockés les paquets de lait et de couches. Il est très facile de regarder avec dédain ce type d'engagement. Par exemple, un membre de l'AFTURD<sup>407</sup> avait tenu à se démarquer de ce genre d'activité « d'assistance » au quotidien qui, selon elle, ne permettait pas d'appréhender les véritables problèmes liés à la condition de ces femmes. Or, sans l'AAINPE les femmes ne pourraient pas nourrir, habiller leurs enfants et les envoyer à l'école avec des fournitures scolaires convenables ; ou leur permettre de fêter l'Aïd avec les cadeaux traditionnels en vêtements neufs.

L'AAINPE, dans la limite de ses ressources, achète les médicaments et paie les consultations médicales aux femmes ou aux enfants qui en ont besoin. Les femmes y vont pour parler, être écoutées et recevoir des informations, notamment sur les autres associations qui à Tunis sont susceptibles de leur proposer une formation professionnelle, un travail ou une assistance juridique.

Le bureau de l'AAINPE est formé uniquement de bénévoles. Actuellement il s'agit de la seule structure qui se consacre aux mères célibataires à Tunis. Suite à l'éclipse de Mad.Ba et du fait de l'absence de toute autre organisation de soutien pour les mères célibataires, cette

---

<sup>406</sup> Une bénévole et moi ce jour-là nous avons beaucoup ri lorsque la femme nous décrivait comment son fils amenait avec lui le singe au café. Puis le singe a mordu le doigt de la femme et elle l'a chassé.

<sup>407</sup> L'AFTURD (Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche sur le Développement) est spécialisée dans la production de matériel informatif, de sensibilisation et d'études sur les droits des femmes.

association doit compenser ce vide en essayant d'informer, d'orienter et de diriger les femmes, bien au-delà de ses capacités organisationnelles.

#### 4.5.3. La Voix de l'Enfant de Nabeul

L'association la Voix de l'Enfant de Nabeul est depuis longtemps un exemple de bonnes pratiques (Arena 2010, Santé Sud 2016).

Elle existe dans un contexte touristique prospère. Pour cela, du point de vue économique, elle a toujours été parmi les plus solides grâce aux donations des privées ou d'autres organisations. Toutefois, après la Révolution, la réduction des contributions de la part de l'Etat a également affecté cette organisation. A cause du préjugé envers les mères célibataires, les activités et les campagnes pour solliciter des dons sont toujours faites au nom des enfants, même si l'argent collecté sert au fonctionnement de toute la structure<sup>408</sup>.

**Les mères, on ne peut pas les montrer, les gens affichent leur opposition à leur égard, mais par contre l'enfant [c'est différent] ... les gens viennent demander ce dont on a besoin ... même dans la religion, ces enfants, il n'y a rien contre. Personne n'est venu pour dire « qu'est-ce que vous faites là ?! »** (la présidente de l'association)

Dans un premier temps, son activité était consacrée uniquement à la pouponnière qui accueille les enfants en placement provisoire ou définitif<sup>409</sup>. Par la suite, l'association a ouvert un centre de jour "J'ai droit à ma maman" pour le soutien aux mères célibataires. Le premier service proposé était l'aide matérielle (lait, couches) et financière (spécialement les frais de la crèche). Les femmes sont orientées vers l'association par l'assistante sociale de l'hôpital. Dès qu'une femme arrive à l'association, il lui est proposé l'écoute de son histoire. L'association peut essayer d'entreprendre une médiation auprès de la famille de la mère pour lui permettre de retourner auprès de ses parents avec son enfant, ce qui dans un environnement plus restreint comme Nabeul est plus facile qu'à Tunis.

Toutefois, la principale caractéristique de cette association est de s'être engagée très tôt dans l'aide juridique organisée et systématique des mères célibataires, cela grâce à l'initiative de la Présidente, mais surtout d'une jeune femme, F., qui est devenue la directrice du centre de jour.

En 2009, après un stage à l'association Mad.Ba, F. avait décidé de demander au bureau de l'emploi de Nabeul de lui signaler un jeune juriste, que par la suite elle a chargé du suivi légal des dossiers des mères célibataires. Depuis, l'association assure l'information juridique et la gestion des démarches pour l'acquisition du nom patronymique et pour la *nafaqa*. Le juriste prépare la documentation et instruit la mère pour qu'elle puisse parler avec le juge, utilisant –

---

<sup>408</sup> L'association Voix de l'Enfant de Nabeul est située dans une grande maison. Elle n'est pas cachée. Le premier étage est consacré aux mères célibataires, alors que la pouponnière est au rez-de-chaussée. La maison est très belle et lumineuse, avec un jardin à l'extérieur. Elle est très colorée dans le choix des tissus et du mobilier grâce à la combinaison du goût tunisien avec celui sud-américain d'une sœur, sage-femme, qui y a travaillé longtemps comme bénévole.

<sup>409</sup> J'ai fréquenté la Voix de l'Enfant de Nabeul depuis 2008. En 2012 la directrice m'expliquait que dernièrement les bébés qui rentraient à la pouponnière avaient un petit poids, peut-être à cause – elle supposait – de la crise économique.

quand il est nécessaire – les compétences d’avocats bénévoles pour les audiences au tribunal<sup>410</sup>.

F. est voilée et elle est pratiquante. Je lui demande pour quelle raison elle s’occupe de ces femmes, je lui dis « tu es pratiquante, n’est-ce-pas ? ». En l’occurrence, on parlait des mères célibataires qui se prostituent. Elle me répond « Oui, mais j’ai aussi de l’humanité. Et puis le Prophète a bien traité une de ces femmes. Pourquoi pas nous? »

Je connais F. depuis longtemps et je sais que la Voix de l’Enfant de Nabeul est une association qui a été très efficace dans la protection des mères célibataires. Dès le début de son travail, F. a saisi l’importance de l’aspect juridique de la situation des mères célibataires, et elle a mis en place un système de suivi qui actuellement n’existe qu’à Nabeul. Son travail démontre que cela est possible.

#### **4.5.4. Les pressions pour l’abandon de l’enfant par une association**

Un autre élément concerne la manière dont une association particulière pousserait les mères célibataires à abandonner leur enfant. Cela m’a été signalé par quelques unes de mes interlocutrices<sup>411</sup>.

L’association en elle-même n’a pas le pouvoir d’enlever un enfant à sa mère mais elle peut signaler le cas au Délégué de la protection de l’enfance (DPE). Le DPE, lui, a le pouvoir d’éloigner l’enfant comme mesure d’urgence puis de demander au juge de la famille l’éloignement définitif.

Je voudrais mentionner deux cas. Le premier concerne Miriam au début des années 2000. Elle était seule avec ses deux jumeaux et travaillait dans une famille où elle était exploitée. A ce moment, une responsable de cette association lui aurait suggéré de donner ses enfants en adoption à une femme chez laquelle elle aurait pu continuer à s’occuper d’eux en y travaillant comme “bonne”

**M.me X, celle-là, quand je suis allée pour me plaindre « ils m’exploitent vraiment ils m’exploitent » elle m’a dit « je ne peux rien faire pour toi » [...] elle m’a dit de placer [mes enfants] dans une famille. Il y avait une femme « tu vas rester chez la femme, tu travailles là-bas et elle prend tes enfants (thezzi awledik) et ils te donnent de l’argent » je lui ai dit « non »**

Le deuxième cas concerne le ménage de Khadija et de sa mère Aisha qui vit grâce à l’argent que gagne sa fille en “allant avec les hommes”. Cette association aurait d’abord insisté pour qu’elle quitte la maison de sa mère et s’installe avec son enfant. Ce qu’elle a refusé. Par la suite, les pressions seraient devenues plus fortes pour la pousser à abandonner son enfant. Khadija

---

<sup>410</sup> Parfois ils sont obligés de payer des avocats ou un nouveau test ADN car le père a réussi à corrompre quelqu’un et donc le résultat de l’analyse est faux.

<sup>411</sup> Pendant les deux années et demie de mon travail de terrain, cette association a refusé à plusieurs reprises de me rencontrer et de répondre à mes questions. Je ne peux que relater ce qui m’a été raconté par les femmes qui ont accepté de parler avec moi.

est très blessée par les allusions concernant le fait qu'elle devrait abandonner son enfant à cause de sa pauvreté pour le « donner à une femme riche »

**Je n'y vais plus là-bas. Pourquoi ? Elle insiste avec moi (shadtny) « donne ton enfant, donne ton enfant ! » Je ne sais pas quoi, je ne donne pas mon enfant, moi la première fois, j'ai laissé la dame parler et je suis partie. S'ils ne veulent pas m'aider, ça c'est une autre chose, on est à ce point, je ne donne pas mon enfant [...] même si on va passer la nuit sous une voiture ... le donner en cadeau (netbarra bih) aux gens riches (la bas aalehum) [...]. [Elle me dit] « Donne-le à l'Etat (hakam), donne-le à une femme pour qu'elle adopte, riche (la-bas aaliha) et tu cherches un travail ». Si je vais chercher un travail rany, mon enfant, je peux garder l'enfant avec moi ! Je le mets à la garderie et je vais travailler !**

Les femmes qui sont ciblées davantage sont celles qui se prostituent. Les aides matérielles sont souvent distribuées par cette association sur la base d'un critère de "moralité". De plus, elles risquent de se voir retirer leur enfant, indépendamment de la qualité des soins qu'elles lui prodiguent. Elles sont mises sur le même plan que celles qui ne s'en occupent pas. Pour cette raison, bien qu'elles soient dans le besoin, elles préfèrent ne plus avoir de contact avec cette association. Elles ont tellement peur qu'on leur prenne leur enfant, qu'elles en viennent même à éviter de se rapprocher des bureaux des assistantes sociales ainsi que le bureau du Délégué à la Protection de l'Enfance de crainte d'être interpellées par celui-ci.

## 5. Inégalité de genre et droits fondamentaux

En dépit de la *doxa* dominante, qu'elles intègrent en partie, laquelle assimile les mères célibataires à des prostituées, les femmes dénoncent le véritable problème : l'inégalité entre les femmes et les hommes. L'inégalité des parents ou géniteurs par rapport aux obligations sociales et juridiques vis-à-vis de l'enfant né hors mariage marque, à leurs yeux, une véritable injustice. Cette inégalité est le point essentiel qui détermine l'appartenance réduite des femmes à l'espace citoyen.

Rania est juriste et elle a obtenu son diplôme universitaire après la naissance de son enfant avec beaucoup de détermination, de force et de travail

**La loi protège l'homme plus que la femme. Il y a un problème avec la loi parce que la vie est une autre chose. Si la fille est « majeure et vaccinée » et elle est enceinte sans le mariage, elle doit prendre la responsabilité, elle est seule (wahda), l'homme n'a pas d'obligations, à la protéger, à s'occuper d'elle (yahtam)**

**La société (mujtamaa) tunisienne est dhukury (masculine) : l'homme est supérieur à la femme dans la loi. Les lois sont bonnes mais la pratique non**

D'après Sabrina un homme n'est pas jugé parce que « c'est un homme »

**Toujours la société juge la femme, c'est toujours la femme qui fait la faute, l'homme ne fait pas la faute, peu importe c'est un homme (mahma ken rajul), même s'il fait la faute l'homme, il reste un homme (yaqaad rajel), mais la femme toujours quand elle fait la faute, toujours ... (biha wa aleha) ...ma taslahsh w hakka w hakka, toujours toute la honte (el aayb el kull) est sur la femme [...] la femme fait la faute elle est jugée (tethaseb), toute la société juge la femme, l'homme non, parce que c'est un homme, ça c'est pourquoi il n'est pas jugé**

Et Marwa d'ajouter

**L'idée de la société (fikrat el-mujtamaa) [est qu'elle] refuse que les femmes ont un enfant hors d'un mariage légitime (itar zawej sharaay), c'est-à-dire la société refuse complètement, tu comprends ? Le blâme vient sur la femme, l'homme non. Il n'y a pas de justice (adel)**

Rania a un niveau d'éducation universitaire mais Sabrina et Marwa non (Sabrina, 6ème année primaire ; Marwa 1ère année secondaire). Cependant, et indépendamment du niveau scolaire, les discours des femmes sur l'inégalité entre homme et femme et le manque de justice dans les rapports de genre sont très lucides et très communs.

Le manque d'égalité est perçu comme un manque de justice. Cela interpelle fortement la société tunisienne<sup>412</sup>, non simplement par rapport à l'ensemble des relations entre individus, mais surtout dans son organisation institutionnelle et son ordre démocratique.

En reprenant les concepts d'Arendt, la sphère politique est caractérisée par l'échange de paroles et d'actions dans un espace public qui a la qualité de l'artificialité. Cela signifie que ses institutions et tous les instruments de la vie commune sont fabriqués par les citoyens. Le simple fait de rentrer dans cet espace donne le droit d'avoir des droits. Ces droits ne sont donc pas *naturels*, mais ils sont une fabrication qui découle du fait d'appartenir à un espace politique et citoyen donné. Ainsi les droits fondamentaux – ou si l'on veut les droits de l'homme – sont importants non pas parce qu'ils sont innés mais parce que leur contenu est le résultat d'une construction juridique négociée et partagée, susceptible d'interprétations de plus en plus inclusives et adaptées au présent (Heri 2020).

A ce moment on peut évoquer les droits fondamentaux comme outil politique pour redonner de la visibilité à des personnes qui sont exclues de l'espace public. Dans ce cadre on peut utiliser les conventions internationales, signées et ratifiées par la Tunisie, pour mesurer les limites de la subjectivité politique des femmes qui sont mères célibataires, c'est-à-dire la limitation dans leur capacité d'agir et d'interagir dans l'espace public (*limited entitlements*). Cette exercice est très utile pour montrer de manière pragmatique jusqu'à quel point les conditions fondamentales de leur vie privée et publique sont bafouées.

En premier lieu, sous la bannière du droit à un procès équitable (art. 10 DUDH, art. 15 CEDEF, art 14 PIDCIP, art. 7 CADHP), l'État devrait garantir l'accès aux tribunaux pour jouir des droits, notamment celui d'intenter une action pour obtenir le *laqab* et la *nafaqa*.

Ainsi les femmes doivent bénéficier d'un recours effectif à une procédure judiciaire et une action civile doit pouvoir être soumise à un juge. L'absence d'administration efficace de la justice constitue une violation de ce droit.

Lors du procès pour l'attribution du *laqab* le géniteur de l'enfant a un "droit au silence", par lequel il peut ne pas être obligé à donner son consentement aux analyses génétiques et, encore moins, à effectuer une reconnaissance de paternité. Cependant, d'après la loi tunisienne, dans ce cas le juge a, lui, une obligation spécifique d'évaluer toute autre preuve de la paternité de l'enfant. Si cela n'est pas fait, le droit à obtenir un procès équitable est violé.

Cette omission du juge viole également le principe de l'"égalité des armes", qui signifie que les deux parties sont traitées d'une manière garantissant qu'elles occupent une position égale sur le plan de la procédure au cours du procès.

De plus, d'après les conventions internationales il existe un droit spécifique à avoir l'assistance d'un défenseur. Bien que dans la procédure pour l'acquisition du *laqab* paternel, la présence d'un avocat ne soit pas obligatoire, on peut considérer que doivent être assurées les formes d'assistance légale indispensables pour informer la femme de ses droits et la suivre

---

<sup>412</sup> Cette réflexion produite sur la société tunisienne dans le cadre de cette étude, s'applique à toute société, ou mieux, à tout Etat.

dans les démarches nécessaires pour qu'elle puisse effectivement mener l'action et participer au procès. Par exemple, les femmes doivent être assistées pour présenter au BAJ la demande de couverture des frais pour les tests ADN.

Le deuxième aspect très important concerne le droit à la santé et à l'accès aux services médicaux (art. 12 CEDEF; Art. 25 DUDH; Art.12 PIDESC; art. 16 CADHP).

L'art. 12 CEDEF établit que "Les Etats parties prennent toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans le domaine des soins de santé en vue de leur assurer, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, les moyens d'accéder aux services médicaux, y compris ceux qui concernent la planification de la famille [...] et qu'ils fournissent aux femmes pendant la grossesse, pendant l'accouchement et après l'accouchement, des services appropriés et, au besoin, gratuits".

Le principal problème des mères célibataires est l'accès à des soins de santé abordables. Le "carnet blanc" n'est plus délivré. Il accorde des soins de santé gratuits à l'enfant mais ce droit est désormais très fréquemment refusé pour de nombreuses raisons. En outre, comme on l'a vu, les modalités d'accès aux dispensaires, aux hôpitaux et aux services de planning familial pour obtenir une contraception, un avortement ou des examens médicaux pendant la grossesse sont rendues difficiles en raison de facteurs sociaux (la crainte des rumeurs) mais également de facteurs structurels (le défaut d'organisation des locaux et des procédures pour assurer la confidentialité). Les associations locales pourraient jouer un rôle fondamental pour garantir ces droits à travers leur permanence dans les hôpitaux et services de santé.

Le droit aux soins de santé est étroitement lié au droit à un niveau de vie suffisant (art. 25.1 DUDH; art. 11 PIDESC; art. 11 et 14 CEDEF; art. 13 CADHP).

Celui-ci implique la protection des droits de subsistance nécessaires: une alimentation adéquate, des vêtements, un logement et des conditions de soins nécessaires en cas de besoin. L'essentiel est que chacun puisse, sans honte et sans obstacles déraisonnables, participer pleinement à une interaction ordinaire et quotidienne avec d'autres personnes. Ainsi, les personnes devraient pouvoir satisfaire leurs besoins fondamentaux dans des conditions de dignité. Personne ne devrait vivre dans des conditions où le seul moyen de satisfaire ses besoins est de se dégrader ou de se priver de ses libertés fondamentales, par exemple en pratiquant la mendicité ou la prostitution (Icelandic Human Rights Centre 2020 ).

La Tunisie en tant qu'État a l'obligation précise de garantir le droit d'accéder aux services publics aux mères célibataires, par exemple en vertu de l'art. 11.2c CEDEF "[obligation] d'encourager la fourniture des services sociaux d'appui nécessaires pour permettre aux parents de combiner les obligations familiales avec les responsabilités professionnelles et la participation à la vie publique, en particulier en favorisant l'établissement et le développement d'un réseau de garderies d'enfants" et d'après l'art. 13.3 CADHP "Toute personne a le droit d'user des biens et services publics dans la stricte égalité de tous devant la loi".

Bien que cela semble aller de soi, il faut bien souligner que les mères célibataires ont également le droit, comme tous les citoyens à une vie de famille (art. 12 DUDH et art. 17 PIDCP).

Les ménages monoparentaux ne sont protégés explicitement et directement par aucune convention ni aucune loi internationale. Néanmoins, certains droits s'appliquent à ces situations:

- Le droit à la vie privée englobe le droit de protéger l'intimité, l'identité, le nom, le sexe, l'honneur, la dignité, l'apparence, les sentiments d'une personne : d'après l'art. 17 PIDCP « Nul ne sera l'objet d'immixtions arbitraires ou illégales dans sa vie privée, sa famille [...] ni d'atteintes illégales à son honneur et à sa réputation ». Le foyer et les conditions de vie des femmes qui sont mères seules doivent donc être respectés, tant par les représentants des institutions que par les citoyens privés.

- Le droit de se marier, qui implique l'obligation pour l'État de respecter la liberté d'une personne de contracter mariage, couvre aussi le respect de ceux qui ne sont pas mariés.

De cela découle le principe invoqué par les femmes à travers leurs réflexions sur la diversité de traitement entre elles et les hommes. Il s'agit du principe d'égalité et de non-discrimination (art. 2 et 26 PIDCP; art. 2.2 PIDESC, art. 18 et 19 CADHP, art. 1 et 5 CEDEF). En particulier, l'art. 1 CEDEF rappelle que "l'expression "discrimination à l'égard des femmes" vise toute distinction, exclusion ou restriction fondée sur le sexe qui a pour effet ou pour but de compromettre ou de détruire la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice par les femmes, quel que soit leur état matrimonial, sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme, des droits de l'homme et des libertés fondamentales dans les domaines politique, économique, social, culturel et civil ou dans tout autre domaine". Dans cette même convention (art. 5), les Etats s'engagent pour "faire bien comprendre que la maternité est une fonction sociale et faire reconnaître la responsabilité commune de l'homme et de la femme dans le soin d'élever leurs enfants et d'assurer leur développement, étant entendu que l'intérêt des enfants est la condition primordiale dans tous les cas."

Dans tous les préambules des traités et conventions qu'on vient d'examiner, il est affirmé le droit à la dignité de tout individu. Pour les mères célibataires, il s'agit du droit à être traitées avec plein respect, comme citoyennes à part entière, à apparaître sans restriction avec leurs paroles et leurs actions, ce qui suppose le droit de ne pas être invisibles et de ne pas devoir cacher leur expérience. D'après la formulation d'Arendt dans *La Condition Humaine*, il s'agit du droit d'avoir une histoire et de pouvoir la raconter.



## Conclusion

---

Dans l'introduction de ma thèse j'ai posé la question de la souffrance, de la marginalisation, de l'invisibilité et finalement de l'absence de justice envers les mères célibataires en Tunisie.

Pour explorer cette question, j'ai adopté une démarche phénoménologique fondée sur les récits de l'expérience vécue par elles. Tout le matériel présenté dans cette thèse est extrapolé des récits et c'est pour cela que les citations recueillies au cours de mes entretiens occupent une place capitale dans mon étude. Les histoires de certaines femmes sont présentées de façon plus étendue dans des paragraphes de la thèse car les événements décrits récapitulent les thèmes traités dans les chapitres précédents. Les voix et les faits sont ainsi mis au premier plan.

Les introductions théoriques présentes dans chaque partie (I, II et III) sont des réflexions à partir des expériences racontées. J'ai trouvé et utilisé les idées et les concepts de certains anthropologues parce qu'ils m'ont aidé à décrire, mettre en ordre et chercher des explications pour ce qui m'était présenté par les femmes. J'ai la présomption de penser que les thèmes que je traite sont ceux mis à l'avant par elles, notamment en ce qui concerne la violence et leur invisibilité dans l'espace public. Toutefois, je sais que l'on traite chaque sujet selon ce que Wittgenstein appelait *a view* particulier, c'est-à-dire un point de vue particulier. A cet égard, l'implication de la perspective de l'anthropologue dans la construction de son objet de recherche doit être regardée – à mon avis – comme un aspect qui enrichit la Recherche, et pas forcément une entrave à celle-ci. Le même sujet peut être abordé de façon différente, et c'est l'ensemble des perspectives variées de plusieurs chercheur.es qui peut révéler quelque chose de la Réalité.

Le point d'aboutissement de cette thèse est de conclure que la vulnérabilité, la précarité, la discrimination et la marginalisation des mères célibataires ne découlent pas de traits psychologiques des femmes, de leurs familles ou de certains aspects culturels de la société tunisienne mais bien des caractéristiques de l'espace public dans lequel elles vivent, notamment en ce qui concerne l'inégalité de genre.

Une approche politique de la question des mères célibataires n'est pas nouvelle. La comparaison avec les analyses conduites dans d'autres sociétés fait apparaître jusqu'à quel point leur condition révèle des éléments significatifs non seulement des rapports familiaux et/ou sociaux mais des rapports de pouvoir inégaux – notamment entre femmes et hommes, des politiques, du fonctionnement des institutions et de l'action [d'une partie] de la société civile dans leurs Pays.

La thèse mobilise certains concepts tirés principalement de la philosophie de Pierre Bourdieu (*Esquisse* et *Le Sens Pratique*) et Hannah Arendt (*The Human Condition*) et des recherches anthropologiques de Michael Jackson, Veena Das, João Biehl, Didier Fassin, James Laidlaw et Cheryl Mattingly. Ces concepts servent à définir les questions par lesquelles sont éclairés les thèmes qui ressortent des expériences racontées par ces femmes : la perte de statut social suite à la naissance de l'enfant et la liberté de décider de sa propre maternité ainsi que les

violences subies, la discrimination et la marginalisation qui limitent leur appartenance à l'espace public et finalement la limitation de leurs droits fondamentaux.

*Disgrace* est le mot par lequel commence la thèse. Il est le titre d'un roman de J.M. Coetzee duquel je me suis inspirée pour décrire la condition de chute statutaire d'une femme célibataire suite à la découverte de sa grossesse. En empruntant la notion de "champ social" chez Pierre Bourdieu, il est possible de reconnaître à chaque femme une position dans un réseau de relations composé par les proches, le géniteur de l'enfant, les représentants des institutions ou de la société civile, ... Elle est censée connaître la "règle du jeu" à l'intérieur de ce champ, c'est-à-dire l'ensemble des attitudes et des comportements appropriés et utilisés pour maintenir et développer sa position. En particulier, elle sait qu'accoucher d'un enfant sans *nasab* paternel – qui est né hors du mariage ou qui n'a pas été reconnu par le géniteur – la mettra hors du jeu. Cet événement produit un mouvement dans le champ social qui représente une chute par rapport à la position précédente. Et cette chute entraîne des conséquences matérielles (perte de travail, manque de logement), relationnelles (rejet par la famille, marginalisation sociale) et émotionnelles (vulnérabilité et perte de repères). Dans la pensée de Pierre Bourdieu, la position d'un agent dans le champ social se mesure sur la base des notions de capital symbolique et matériel. Je préfère utiliser le concept de "statut" car il me semble représenter plus concrètement – même au niveau de la visualisation mentale – la position d'un individu et ses changements successifs. En outre, la notion de "statut" a été traditionnellement mobilisée par la littérature sur l'honneur et j'ai continué à l'utiliser lorsque j'ai abordé la question de l'honneur dans la Partie II.

La découverte de la grossesse est un moment délicat, et souvent traumatique. En raison de son importance, elle est traitée au début de cette étude et le lecteur se trouve *in medias res*. Avant de connaître les circonstances de la conception de l'enfant, ce sont les modalités par lesquelles la grossesse est découverte qui sont décrites en premier. Soit la femme se rend compte qu'elle est enceinte par elle-même du fait des modifications de son corps, soit elle en est informée par un tiers. En effet, souvent les connaissances concernant la conception de l'enfant et le déroulement de la grossesse semblent *flous*. Plutôt que par l'aménorrhée, la grossesse devient connue par l'augmentation de la taille du ventre, par des évanouissements, par les "envies" (*waham*) ou par d'autres signes corporels, tels que le gonflement des seins ou l'apparition de taches sur le visage. La comparaison avec le cas japonais (Hertog 2009) permet d'intégrer un deuxième élément. En Tunisie comme au Japon, les femmes non mariées mettent du temps à se reconnaître enceintes, indépendamment du niveau de connaissance de leur corps et du niveau de leurs études, car socialement la maternité célibataire demeure *impensable*. Pour la même raison, en Tunisie, certains médecins ne délivrent pas le diagnostic correct après la visite gynécologique. De plus, certaines femmes affirment avoir dû accoucher par césarienne parce qu'elles étaient vierges. Les modalités de contraception féminines sont peu connues et donc peu utilisées. Certaines méthodes traditionnelles comme le *tasfih* sont employées dans le Sud ou dans le Rif. Toutefois, il serait très partiel de concentrer l'attention sur les femmes seulement car la contraception masculine est également mal maîtrisée et refusée par les hommes.

Il arrive que la grossesse soit révélée par un tiers, appartenant ou pas à la famille (une amie, une femme travaillant dans un hammam, ...). L'inconvénient de cette situation est que la grossesse échappe immédiatement à la sphère intime pour devenir publique.

Les grossesses célibataires appartiennent à l'expérience ordinaire. La plupart d'entre elles ne sont pas le résultat de viols, de prostitution ou d'inceste – comme trop souvent cela a été indiqué dans les media et par les associations – mais de rapports sexuels consensuels, souvent de relations affectives. Les femmes qui deviennent mères célibataires n'ont pas de profil extraordinaire : déviantes, venant de familles particulièrement toxiques ou même affectées par des problèmes psychiatriques. Leur grossesse n'est pas problématique *a priori*. Elle le devient dans un contexte qui fait de la naissance hors mariage une situation difficile à vivre pour la mère et qui socialement et juridiquement déresponsabilise les hommes.

Les cadres dans lesquels les enfants sont conçus sont les plus divers. Il s'agit dans la plupart des cas de relations affectives et même de cohabitations. Parfois la femme a eu plusieurs partenaires ou ne connaît pas l'identité du géniteur. Les cas de viols sont minoritaires. Toutefois, plusieurs femmes se plaignent d'avoir été induites en erreur par la ruse, la séduction ou par un homme qui a profité de leur naïveté ou de leur jeunesse.

À l'annonce de leur grossesse, le géniteur réagit souvent par le rejet de la femme et de l'enfant. Parfois, ce rejet survient alors même qu'il y avait eu une promesse de mariage ou que l'homme avait initialement invité la femme à ne pas faire un avortement. Dans certains cas la volonté de se marier du jeune homme est sincère mais elle s'écroule devant la réalité, lorsque les moyens pour fonder le nouveau foyer lui font défaut et/ou que sa famille s'oppose à l'union avec une partenaire qui n'est pas considérée comme "un bon parti".

Pendant les mois qui précèdent la naissance, la vie des femmes est marquée par deux éléments : le secret et la vulnérabilité. Tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la maison, il est impératif pour elles de garder le secret sur leur état. Cela rend plus difficile le suivi médical à cause du souci de garder la discrétion dans des lieux publics comme les hôpitaux et d'éviter les rumeurs. Bien que l'avortement soit largement disponible, il demeure une possibilité dont elles ne profitent pas. En effet, l'avortement dans les structures étatiques, qui est légal et gratuit, se révèle finalement impossible car la grossesse est souvent découverte trop tardivement par rapport aux premiers trois mois prévus par la loi pour l'intervention. Par contre, en dépit de la loi, l'avortement au-delà de ces délais est couramment effectué dans les cliniques privées mais son coût, trop élevé, le rend irréalisable pour la plupart des femmes. Pour certaines, il ne reste que la possibilité de chercher à bricoler une interruption de grossesse avec des médicaments vendus dans les pharmacies ou de trouver des remèdes dans les plantes (mais pour que cela marche il faut être bien conseillée).

Le silence qui entoure ces grossesses est aussi à la base du phénomène de déni, qui est très répandu. Il s'agit du fait, pour une femme enceinte, de n'avoir pas conscience de l'être. D'après les récits, les femmes prennent conscience de la grossesse en moyenne autour du 5ème mois, c'est-à-dire longtemps après la conception (déni partiel) mais bien avant l'accouchement

(déli total). Une expérience commune est d'avoir eu un « ventre petit » et donc peu visible car l'enfant s'était positionné sur les flancs (*nhezhu aala jneb*, je l'ai porté sur les flancs).

Le déni chez la femme s'accompagne souvent du déni chez son entourage, qui est défini comme "contagieux". En effet, la famille, mais aussi les collègues de travail ou les camarades au lycée ne semblent pas s'apercevoir de la grossesse et cela même jusqu'au 8ème mois ou jusqu'à l'accouchement. On pourrait considérer que le "déli contagieux" permet de constituer ce que S. Falk Moore a appelé un champ social semi-autonome (*semi-autonomous social field*, Falk Moore 1983), dans lequel la femme resterait libre de décider – l'espace de quelques mois, jusqu'à l'accouchement – de devenir mère ou de choisir d'autres alternatives, telles que l'adoption ou l'infanticide. Bien que cette alternative puisse paraître brutale, la littérature de secteur et les récits de certaines femmes, témoignent du fait que l'infanticide est une possibilité qui existe lorsque dans une société le déni de grossesse est un phénomène numériquement important.

La vulnérabilité de la femme durant la période de sa grossesse s'affiche tant par des éléments qui concernent sa présence dans l'espace public que par d'autres qui touchent à son intimité. Les premiers sont le besoin d'argent, la perte de repères et la rupture des relations avec les proches. L'aspect le plus visible de la vulnérabilité est la mobilité spatiale, qui est une errance à la recherche d'un logement. Seule une minorité de femmes reste dans la maison des parents pendant la grossesse. La grande majorité d'entre elles doivent trouver un autre endroit où habiter puisqu'elles se sont échappées de la maison familiale ou qu'elles en ont été chassées par leurs familles ou – dans le cas du travail domestique – par leur employeur.

Quant aux éléments de l'intimité, ils impliquent la relation de la femme avec l'enfant qu'elle porte dans son ventre, enfant que dans presque tous les cas elle n'a pas désiré. Ce qu'elle ressent est souvent le « néant », un état mental qui ne lui permet pas d'imaginer l'enfant et d'entrer en relation avec lui. Le désarroi, l'angoisse et le stress sont exprimés par le verbe *tašdamt*, qui littéralement signifie « j'ai été choquée ». Par contre, accepter l'enfant signifie pouvoir inventer une vie pour lui, quand il grandira, dans tous les détails du quotidien, ainsi que pouvoir imaginer son visage.

La décision de devenir mère arrive le plus souvent soit au moment de la naissance, soit dans les semaines ou les mois qui suivent. Dans un contexte dans lequel abandonner l'enfant est le choix "normal" (60% des enfants nés d'une mère seule sont donnés), le choix de le garder interroge les possibilités de la liberté individuelle. Cette décision se configure comme un nouveau positionnement ou une *prise de position* dans le champ social qui se fait en rupture avec la modalité *régulière* de la maternité, qui a lieu chez un couple marié.

D'après la philosophie de Pierre Bourdieu, seule une modification radicale du contexte peut engendrer des pratiques et des schèmes de perception différents chez les individus. Il en résulte que le choix personnel a une place limitée, presque inexistante, car toute disposition préexistante tend à se reproduire inconsciemment chez chacun (*habitus*). Et pourtant ces femmes font un choix qui les amène à adopter un comportement en opposition complète avec la régularité qui assure la reproduction de la norme sociale de la maternité dans le mariage.

Un certain nombre d'anthropologues ont fait de l'éthique leur domaine de recherche, en particulier en se donnant pour but de réfléchir sur les possibilités de la liberté individuelle (Laidlaw 2002, Robbins 2007, Zigon 2007). Ils se sont penchés sur la façon dont l'individu adopte consciemment des comportements pour se transformer en accord avec ses propos, ses intentions, ses objectifs ou les circonstances. James Laidlaw a mis l'accent sur le caractère "relationnel" de la liberté individuelle, dans la mesure où le choix est pris dans un contexte d'interactions avec les autres et avec l'environnement (Laidlaw 2014).

A la différence de leurs collègues hommes, Cheryl Mattingly et Veena Das ont porté l'étude de l'éthique sur le terrain de l'expérience ordinaire et quotidienne, que ce soit dans le travail de *care* des familles pour assurer une « bonne vie » à leur enfant porteur d'handicap (Mattingly 2014) ou dans les processus de reconstruction de leur vie par les femmes en dépit des violences subies au cours de la "Partition" entre Inde et Pakistan (Das 2006). Mattingly et Das ont plus précisément porté l'attention sur le caractère processuel du problème éthique qui s'articule dans le temps à travers la transformation des relations et de l'environnement de la personne.

Pour ces anthropologues, les objets d'analyse sont les choix et les pratiques qui témoignent concrètement des morales, à travers l'action dans le temps et en relation avec des circonstances données "qui font sens" pour les acteurs (Dupret 2006). Toutefois, au-delà de l'appartenance de genre, aucun d'entre eux/elles n'a questionné le fondement conscient, réfléchi et raisonnable du choix moral. Les sentiments, les émotions ou le corps malade de l'enfant sont une base de départ pour un processus évaluatif qui demeure purement rationnel.

Au contraire, le positionnement moral des femmes célibataires qui décident de devenir mères semble surgir de leur expérience sensorielle et émotionnelle, ainsi que du contact physique avec l'enfant. Leur choix peut être immédiat à l'accouchement ou demander une période plus longue. Dans les deux cas, il semble que les sens et le corps, tant de la mère que de l'enfant, s'imposent si bien que la femme prend position dans le champ social en tant que mère.

Le lait maternel a une grande portée éthique car l'allaitement est à la fois le geste qui signifie la décision de devenir mère et la raison sensorielle pour laquelle certaines femmes décident de devenir mères. En plus de sa fonction nourricière, le lait est censé transmettre la *hanina*, c'est-à-dire la tendresse de la mère à l'enfant, et fonder ainsi leur rapport pour l'avenir. L'anthropologie dite des sociétés musulmanes a interprété le lait maternel comme une dérivation du sperme du mari de la mère de l'enfant, dans un cadre où la maternité ne peut être conçue que dans le mariage. Cette vision est à la base d'une véritable théorie, dite du *laban al-fahl*. À part ses incohérences théoriques, cette interprétation est problématique car elle minimise la place de la femme, en transformant même l'allaitement en un fait masculin. La femme s'en trouve dévalorisée. Au contraire, l'objectif de cette recherche est de centrer l'attention sur les éléments de l'allaitement auxquels les femmes attachent tant d'importance et, en plus, de souligner la valeur éthique de ce geste. D'ailleurs, en Tunisie, comme dans beaucoup d'autres sociétés – musulmanes ou pas – le lait maternel crée la parenté, ce qui relève donc d'une prérogative féminine.

L'allaitement, spécialement dans le contexte de l'hôpital, révèle aussi le mélange entre des morales concurrentes. Si les accouchées, autour de la mère célibataire, n'hésitent pas à exprimer leur réprobation concernant la maternité hors mariage, lorsqu'elles ont devant les yeux le geste de l'allaitement, elles lui attribuent une valeur positive parce que ce geste signifie que la femme célibataire a décidé d'assumer sa maternité. Rihab, une de mes interlocutrices, souligne la contradiction de cette situation

**Si [la femme] allaite, ça veut dire qu'elle [ne] va pas abandonner, alors on te respecte. On te méprise en tant que mère célibataire mais on te respecte car tu es une femme qui est mère et qui assume sa maternité. Il y a des sentiments contradictoires**

Ces deux morales concurrentes se retrouvent dans la société. L'affiliation religieuse est un autre élément qui intervient chez certaines personnes dans le regard qu'elles portent sur la mère célibataire. Puisque l'Islam radical ou salafiste combat l'avortement et la politique libérale de Bourguiba dans ce domaine, des ouvertures sont faites envers celles qui gardent leur enfant, car elles n'ont pas interrompu leur grossesse ni abandonné leur enfant pour qu'il soit adopté. Dans cet ensemble de positions individuelles, l'éthique, conçue comme un travail d'élaboration de valeurs morales mais aussi comme un positionnement spécifique dans le champ social, manifeste son caractère opérationnel et en devenir (*in fieri*) compte tenu des changements sociaux et politiques ainsi que de l'évolution des rapports humains.

La violence occupe une place centrale dans le récit de beaucoup de femmes. Elle a les trois formes de la violence physique, verbale et émotionnelle. Elle peut se manifester à la découverte de la grossesse et/ou à la naissance de l'enfant et s'accompagne du rejet tant de la mère que de l'enfant.

Pour aborder cette partie de la vie des femmes, je me suis appuyée sur deux concepts élaborés par l'anthropologue Veena Das dans son ouvrage *Life and Words – Descent into the Ordinary* (2006). Il s'agit de la notion de violence comme "moment originel" (*violence as originary moment*) et comme "une sorte d'atmosphère" (*a kind of atmosphere*).

La première fait référence au moment où la violence éclate avec toutes ses conséquences immédiates en termes de brutalités physiques, éloignement de la maison familiale et perte des repères du quotidien, notamment en ce qui concerne le travail. La seconde – *l'atmosphère* que décrit Das – est un état qui concerne les émotions et les conditions d'existence lesquelles perdurent toute la vie. La "domestication" de cette violence – le troisième concept important tiré de l'ouvrage de Das – consiste à "se réapproprier sa vie, ré-occuper et ré-habiter son quotidien". Toutefois, cela est fait *in a gesture of mourning* (avec un geste de deuil, dans le deuil) car si la femme parvient à dépasser l'expérience de la violence, cela n'implique pas qu'elle oublie ce qu'elle a vécu, qu'elle n'en souffre plus ou que les effets de cette violence se soient estompés. Dans des termes empruntés à d'autres anthropologues, on pourrait parler du "travail pour être et pour [continuer à] exister" (*labour of being*, Al-Mohammad 2010 ; *struggle for being*, Jackson 2004).

Parmi les acteurs de la violence figurent également les femmes. Sortir d'une représentation stéréotypée des genres a été l'un des objectifs de cette recherche. En effet, trop souvent, la

violence est attribuée uniquement aux hommes, notamment aux frères. C'est pour cette raison que la thèse contient des descriptions des comportements violents, parfois choquants, des mères à l'égard de leurs filles qui ont un enfant hors mariage. La violence féminine commence de nos jours à être un sujet d'analyse approfondie. Pendant longtemps, elle a été conçue comme une particularité biologique de certaines femmes ou elle a été interprétée comme instrument de réaction face à la domination masculine, donc comme le résultat d'un rapport de pouvoir entre les sexes. Des explications psychologiques ou politiques sont en train de voir le jour (Cardi et Prouvost 2012). Encore plus épineuse, est la question de la violence des mères (Arena 2016). On répugne à s'approcher du corps des femmes autre que maternel "comme si le corps des femmes était, jusque dans les recherches, toujours associé au maternel et donc au care, à la sollicitude et au soin" (Cardi et Prouvost 2011 : 1). Or, la violence semble bel et bien un moyen que certaines femmes utilisent pour défendre des intérêts et un statut qu'elles considèrent menacés.

La violence manifestée par les femmes peut être identifiée très concrètement: elle est physique, verbale ou émotionnelle. A travers la parole de mes interlocutrices il est possible de rédiger un catalogue des modalités par lesquelles on provoque la souffrance chez la femme qui est devenue mère célibataire. Hors d'une volonté voyeuriste, traiter de la violence, même dans ses détails, empêche l'anthropologue de devenir complice de l'oppression (Bourgeois 2003) ou de trahir la volonté de communiquer son expérience au monde extérieur propre à la narratrice qui lui a confié son récit (Valentine 1997).

La violence physique est plus facile à documenter car elle laisse des traces visibles et une douleur localisée dans le corps : la tête, le dos, les épaules, les jambes ... A partir de cela, la victime peut aussi raconter avec quel moyen elle a été frappée ou blessée : les mains, les pieds, une ceinture, un trousseau de clés dans le poignet, un tuyau, ...

Toutefois la violence provoque également une souffrance intime, la détresse, des larmes et du désespoir. Elle consiste en mots (gros mots) ou expressions qui visent à insulter la femme, à la diminuer, à l'humilier et à la classer dans une catégorie qui justifie le mépris parce qu'elle s'est distinguée comme une déviante, comme quelqu'un qui a cassé des *pattern* de régularité : c'est pour cela on lui dit souvent « ma tašlahsh » "tu n'as pas tenu la route, tu es mauvaise ou 'incorrecte'".

De plus, la violence se manifeste par tous les comportements ou tous les gestes qui excluent, mettent en marge, tracent des barrières entre elle et les autres. L'issue la plus immédiate de ce genre de violence – que j'appelle émotionnelle – est la rupture des liens affectifs ou de la relation, donc l'isolement et la solitude.

A l'opposé il y a l'amour. Il me semble important de rapporter en tout premier lieu l'épisode de Dawiya et de son père Youssef, pour souligner l'amour des hommes, musulmans et arabes, pour leurs filles et leurs sœurs. Cela peut paraître une évidence mais cela ne l'est pas car si l'on regarde la littérature scientifique consacrée aux sociétés arabo-musulmanes ainsi que la propagande journalistique qui l'accompagne, l'on constate que celles-ci se nourrissent depuis longtemps de préjugés et de stéréotypes. L'imaginaire est peuplé de récits sur les réactions

violentes et même meurtrières des hommes, lesquelles sont associées automatiquement à la situation de leurs filles lorsqu'elles ont des rapports sexuels hors-mariage. En effet, trop de littérature scientifique ne se base pas sur des recherches de terrain ethnographiques sérieuses, et se contente plutôt de reprendre les faits divers ou sur les documents des archives judiciaires du passé. Le récit de Wissal démontre également l'importance de la parole du père qui, lorsqu'il décide d'accepter sa fille à la maison avec l'enfant, ne trouve pas d'opposition chez ses fils car – comme le dit Wissal – c'est le père qui "commande/gouverne (*yuhkum*)" sur eux. De plus, les (grand-)mères jouent très souvent le rôle de médiatrices entre leur fille qui vient d'accoucher et le père ou les frères et les sœurs. L'accueil à la maison de la femme avec l'enfant peut avoir lieu immédiatement, après l'accouchement, ou résulter d'un processus qui s'étale sur des semaines ou des mois. Parfois, le nouveau-né est entré dans la maison comme s'il était un enfant adopté ou comme une naissance tardive du couple qui biologiquement est celui de ses grands-parents.

Le temps est le facteur pris comme point de départ pour explorer les parcours de domestication de la violence et de reconstruction de la vie. La subjectivité des femmes s'articule dans la profondeur temporelle qui permet de réoccuper les signes des blessures (Das 2006 : 64). "Le temps est ce qui peut frapper ; le temps est ce qui peut guérir" (*Time is what could strike one, time is what could heal one*) (Das 2006 : 72). Elles retrouvent une maîtrise de leurs vies puisqu'elles arrivent finalement à imposer au temps un rythme et une routine, qui sont ceux de l'accomplissement des tâches quotidiennes et de la gestion des relations avec les proches.

Une partie de mon étude porte sur les rapports avec ces proches, selon la distinction entre frères, mères, pères et sœurs. Les descriptions et les histoires de vie singulières sont utilisées pour explorer la complexité des relations de parenté et déconstruire les stéréotypes de genre associés aux sociétés arabo-musulmanes. La démarche phénoménologique et la recherche de terrain approfondie sont des bons outils pour permettre de faire ce travail d'analyse.

A l'exception des travaux de Suad Joseph, les relations frères-sœurs ont rarement été l'objet d'études anthropologiques (Joseph 1993, 1994, 1999, 2008). Cette auteure les a considérées comme le cœur de la reproduction du patriarcat du fait que les jeunes hommes et les jeunes femmes seraient socialisés dans des rapports de genre spécifiques et exclusifs, notamment par le fait que les femmes apprennent à être obéissantes et à s'effacer en se soumettant à leurs frères. Les frères utiliseraient la violence envers leurs sœurs pour affirmer leur masculinité et leur imposer leur autorité. Or, comme le dit Medina, une de mes interlocutrices, les membres d'une famille sont comme les doigts de la main : ils ne sont pas tous pareils. Il est alors impossible d'appliquer aux unes ou aux autres des caractéristiques aux contours bien définis. Les rapports entre frères et sœurs sont très complexes et, à la découverte de la grossesse ou de la maternité, les comportements à l'intérieur de la même fratrie peuvent être très différents, indépendamment du genre et de l'ordre de naissance. En premier lieu, les frères qui frappent leurs sœurs sont, bien souvent, non des hommes en position d'autorité mais, au contraire, ceux dans une situation de fragilité (alcoolisme, toxicomanie, maladie physique ou psychique, chômage, ...). De plus, le célibat, qui pose aux femmes de cette étude des grands problèmes, est aussi le facteur qui leur assure l'indépendance. Beaucoup d'entre elles sont



économiquement autonomes jusqu'à être en mesure de pourvoir aux besoins de leurs frères. Cela leur permet de bouleverser les relations de pouvoir envers eux.

Comme je l'ai déjà avancé précédemment, la violence des mères envers leurs filles est un trait commun aux récits de plusieurs femmes. Certaines expriment le désir de se séparer définitivement de leur mère. La profondeur des blessures provoquées par le rejet, la violence physique et verbale est analysée à travers les récits de trois femmes : Zaineb, Emel et Widad. Dans le contexte des sociétés arabes et méditerranéennes, la violence féminine a été expliquée du fait du rôle éducatif que les mères auraient dans les familles (Feldman 2012, Handman 1983, Lacoste-Dujardin 1985). Cela les pousserait à réagir violemment contre les filles qui transgressent les règles. Toutefois, cette explication ne correspond pas complètement aux données tirées de la recherche de terrain. Pour être valable, elle présuppose une famille très structurée, avec des rôles bien définis pour le père et la mère, ce qui n'est pas le cas pour toutes ces femmes.

Les pères, loin des figures hiératiques décrites par certains anthropologues (Abu Lughod 1986, Kressel 1981), apparaissent plutôt comme des figures effacées, absentes, silencieuses, souvent ignorantes des événements de la grossesse et de la naissance de l'enfant. Pas violents, pour beaucoup de femmes, ils sont décevants en raison de leur incapacité à pouvoir assurer à leur fille la protection qu'elle attendait d'eux. Pour cela aussi, les pères sont souvent idéalisés et déchargés de la responsabilité qu'ils ont eue dans la décision d'éloigner leur fille de la maison familiale.

En s'appuyant sur les concepts de Bourdieu mobilisés depuis le début de la thèse, on pourrait imaginer que l'(en)jeu de chaque femme dans le champ social est de récupérer le statut qu'elle a perdu suite à son accouchement. L'amélioration du statut rend plus facile le rapprochement avec les membres de la famille ainsi que la reconstruction d'une vie ordinaire, avec les éléments qui composent le quotidien (logement, travail, soins et éducation de l'enfant, ...).

Le facteur économique est le plus important pour remonter de la chute statutaire. En ayant de bons revenus, la mère célibataire augmente son capital matériel et symbolique, constitué par la considération qu'elle acquiert auprès de son entourage. Dans ce contexte, des membres de sa famille deviennent dépendants d'elle pour obtenir un logement ou de l'argent. Cela est d'autant plus vrai que, avec l'avancée en âge des parents, ceux-ci ont davantage besoin de médicaments et de soins médicaux, si bien que certains sont heureux de pouvoir s'adresser à leur fille pour les obtenir. Le deuxième facteur d'amélioration du statut est le mariage, avec le géniteur biologique de l'enfant ou avec un autre homme. Dans ce dernier cas, le mari de la mère peut adopter l'enfant par *tabanny* ou obtenir une *kafāla* envers lui. D'après certains récits, il existerait des "pourvoyeuses" de mariages qui, en contrepartie d'une somme d'argent, seraient en mesure de trouver un mari pour la mère célibataire tout de suite après l'accouchement. En effet, le mariage a une telle importance pour effacer la stigmatisation de la maternité célibataire, que certaines femmes sont prêtes à se marier pour quelques mois et à divorcer ensuite. Les médiations conduites par des tiers – par exemple des bénévoles d'associations – auprès de la famille de la mère célibataire sont également susceptibles de la

rapprocher de celle-ci, et donc de réduire le temps de sa mise à l'écart et de sa marginalisation sociale.

Pour démontrer à quel point les parcours de chaque femme sont variés, je rapporte les histoires de Elyssa et Hela chez lesquelles, outre par le facteur économique et professionnel, la consolidation de la position statutaire s'est également réalisée à travers d'autres éléments telles : la beauté de la maison ou du quartier où habite la mère célibataire, une bonne image publique, l'éducation de l'enfant, la conversion à une autre religion, les fiançailles et le mariage à venir, ...

Enfin, pour reprendre les propos d'un récit "matérialiste" (Farmer 2004), l'attention est posée sur les éléments très concrets qui composent l'expérience ordinaire de la femme : le travail, le logement et les objets autour desquels elle construit son quotidien avec l'enfant. Comme la condition de la mère célibataire est souvent précaire – ce qui est mis en évidence par la littérature sur la maternité célibataire dans toute société – l'argent représente une préoccupation quotidienne. Faute de moyens, certaines cherchent à dépasser les problèmes économiques en échangeant sexe pour argent dans les périodes d'impasse ou à travers la prostitution (terme qui est employé par une seule de mes interlocutrices et que, pour cela, j'hésite à généraliser).

La recherche de la "normalité" est le but ultime des efforts que font les mères célibataires ; elles souhaitent que leurs enfants aient "une vie normale", ce qui signifie comparable à celle des enfants nés dans un mariage. Pour cela elles s'engagent à les protéger de la médisance et à leur assurer une routine quotidienne faite de soins, d'équilibre, de jeux et des études. Dans ce cadre, les objets ont leur importance. Qu'il s'agisse des vêtements, d'un ordinateur, d'une télé ou d'un bureau sur lequel l'écolier fait ses devoirs, tous ces objets visent à entourer le quotidien de l'enfant d'une atmosphère sécurisante. Ce contexte leur permet de transmettre à l'enfant les valeurs auxquelles elles attribuent de l'importance : la tendresse, le respect, le sens des responsabilités, la droiture morale, la bonne éducation. Les filles sont considérées plus proches de leurs mères que les garçons mais, à part cela, il n'y a pas une grande distinction de genre en ce qui concerne l'attitude éducative envers l'enfant. Même par rapport à la morale sexuelle, bien qu'avec des formulations différentes, les femmes semblent vouloir éduquer tant les filles que les garçons à la capacité de maîtriser et contrôler leurs corps, non pas pour qu'ils/elles assument leur sexualité, mais pour éviter une grossesse hors-mariage à l'avenir. La stabilité du foyer retrouvée avec l'enfant inclut aussi les démarches pour le rapprochement de celui-ci avec son géniteur biologique et sa famille paternelle.

Les motivations de la violence et de la marginalisation des femmes qui sont mères célibataires sont traditionnellement attribuées à la sphère de l'honneur. La question est délicate car le concept d'*honneur*, loin de représenter une catégorie unitaire commune à un grand nombre de sociétés – par exemple les sociétés de la Méditerranée, ou Arabes, ou Musulmanes – est un concept qui tire sa signification de son contexte et surtout, dans la perspective de cette recherche, de son usage. Ce qui est normalement entendu par « honneur » est en Arabe tunisien le *sharf*, qui littéralement indique plutôt la noblesse. Dans le langage quotidien, le terme *sharf* est peu utilisé, alors que les mots qui appartiennent au champ sémantique de la

honte et de la modestie sont courants (*aayb*, *hashma*, *fdhyha*, *aaār*). Cela semble confirmer l'observation selon laquelle "la honte" est un concept "proche de l'expérience" des personnes concernées alors que l'honneur est souvent une construction de l'analyse (Wikan 1984).

Il existe d'autres expressions dont l'usage est très courant pour désigner la femme et son comportement. A la mère célibataire on dit « *ma tašlahsh* (ou *ma tošlahsh*) » dont la racine du verbe *š.l.h.* indique le fait d'être bon, approprié, correct. D'autres expressions, qui renvoient au champ sémantique de ce qui est gâché, mauvais, hors de la régularité sont *fesda*, *bint sheraa*, *khaiba*, ... L'idée d'avoir manqué à une régularité sociale est aussi exprimée par le mot *ghalta* (faute, erreur) et le verbe *ghlut* (j'ai fait la faute) qui sont employés couramment pour décrire le fait d'avoir eu un enfant hors mariage. Depuis la Révolution et la présence plus forte dans l'espace public du discours religieux, on entend les mots *harām* et *halāl* pour désigner la maternité hors du mariage et dans le mariage.

Or, l'hypothèse avancée dans cette recherche est que le *sharf* soit mobilisé différemment par les individus et les familles en fonction des enjeux liés à leur statut. En particulier, en reprenant les travaux de Gabriele Vom Bruck (Vom Bruck 1996, 2005), on peut concevoir le *sharf* comme une "noblesse" de la famille, qui consiste en la capacité qu'ont ses membres d'agir correctement, de faire preuve d'une bonne *tarbya* (éducation, dressage, savoir-faire). La maternité célibataire exposerait – dans la perception de certaines familles – la fragilité, la faiblesse et les tares de la famille, notamment son manque de statut social. D'où la réaction violente contre la femme, qui chez d'autres groupes familiaux n'existe pas.

Un deuxième élément – relevé dans l'analyse de Vom Bruck aussi bien que dans celle de Sophie Ferchiou (Ferchiou 1992) – concerne la capacité de l'individu à construire son *sharf*, sur la base de son comportement (comme dans la légende de Antara) et donc de son expérience. Cela signifie qu'après l'avoir perdu, le *sharf* peut être reconstruit. Pour les mères célibataires, il s'agit de récupérer leur qualité de *shrifā* en récupérant leur position statutaire dans le champ social. La particularité de cet objectif est qu'il se poursuit souvent dans un jeu de compétition avec les frères. Les mères célibataires sont des femmes seules qui entrent dans un jeu de consolidation de leur statut et d'accumulation de savoirs ("savoir vivre" en société, à Tunis) vis-à-vis de leurs sœurs et de leurs frères pour réaffirmer leur *sharf* et celui de leur famille. Dans de nombreux cas, elles sont les gagnantes de cette compétition.

Mais, en s'arrêtant aux parcours individuels et aux rapports familiaux l'on encourt le risque de participer à, la "dépolitisation du mal" (Fassin 2004 : 25). Car la souffrance est avant tout politique. Politique est le manque de justice : *let people suffer is a political statement* (laisser les gens souffrir est une déclaration [de] politique) selon les termes de Veena Das. Politique est l'inégalité de genre. Les femmes vivent leur vie dans l'espace public et dans cet espace elles sont invisibles car leur parole et leur action de femmes célibataires et mères sont niées.

En suivant la philosophie de Hannah Arendt il est possible de situer les mères célibataires non plus seulement dans un champ de relations sociales, mais aussi dans un espace public et commun à tous. La notion fondamentale est qu'une personne appartient à cet espace à la seule condition d'y apparaître par ses paroles (*words*) et ses actions (*deeds*). A travers ces deux

éléments elle dévoile son identité. Encore faut-il que ses paroles et ses actions soient reconnues par les autres (*acknowledged*). Elles sont interpersonnelles ; elles ne peuvent exister dans l'isolement. De cela découle une conséquence fondamentale : l'espace public est *pluriel* car il accueille des identités différentes. Pour Arendt la pluralité est la condition essentielle de la vie politique. De plus, l'espace public est *artificiel* en ce qu'il est construit par ceux qui le partagent, avec ses artéfacts, ses institutions et ses structures. Le pouvoir, chez Arendt, est l'agir de concert avec les autres dans cet espace partagé en vue de la réalisation d'intérêts communs (Arendt 1959).

Arendt identifie la citoyenneté avec le fait d'"apparaître". La citoyenneté ne découle pas de formes de participations particulières ou d'actes d'engagement précis. Au contraire, elle consiste en la capacité et la possibilité de parler et d'agir en dévoilant sa propre identité et sa différence dans un contexte pluriel.

Or, les mères célibataires vivent dans une situation permanente de retrait si bien qu'elles ne peuvent pas se manifester en tant que telles dans l'espace public. Ce qui en résulte est donc une citoyenneté diminuée.

La pensée d'Arendt permet de projeter la question de la marginalisation de ces femmes dans une dimension politique et publique : de la politiser. Les causes de leur discrimination, de la violence qu'elles subissent et de leur vulnérabilité matérielle et émotionnelle sont à rechercher non pas dans les sphères sociale et familiale mais dans l'incapacité du *pouvoir à réaliser* une action concertée, notamment entre les genres. Au fil des récits, ce qui apparaît ce sont des processus socio-politiques qui reproduisent l'inégalité de genre ou ne la remettent pas en question. Ceux-ci se retrouvent très concrètement dans l'action et les discours tant des fonctionnaires des institutions que des représentants de la société civile.

Comme l'avance Arendt, la jouissance des droits fondamentaux a comme condition le droit primaire d'avoir une place dans le monde, d'appartenir (*the right to have rights*). Les droits sont rattachés à l'individu du fait de son appartenance à l'espace politique, et ils ne sont pas "naturels" ou innés en tant que tels. La question des droits fondamentaux se pose seulement dans un contexte d'appartenance à un espace politique commun. Lorsque les personnes sont exclues ou mises à l'écart, leurs droits sont forcément restreints.

Sous l'influence d'une riche tradition anthropologique (Biehl 2005 ; Bourgois 2003 ; Farmer 2004 ; Fassin 2004, 2008 ; Scheper-Hugues 1992), on peut adopter le terme de "violence structurelle" pour indiquer l'emprise de l'inégalité sur la vie des femmes et signaler qu'il s'agit d'un problème politique, de citoyenneté, qui dépasse les relations sociales ou familiales et, encore plus, les explications culturelles. Si les femmes n'apparaissent pas dans l'espace public, au sens de Arendt, et sont poussées vers la marginalité, dans une "zone d'abandon" (Biehl 2005, Di Nunzio 2017), cette violence est principalement politique, dans le sens où ce qui est en question est leur appartenance à la *polis*.

La phénoménologie de l'invisibilisation des mères célibataires surgit des récits dans leurs différents aspects. En premier lieu, il y a l'expérience directe de la discrimination, qui

s'exprime tant par les insultes (*klem khaiba*), que les attaques moins directes tels les rumeurs, les regards (*nadhra*) réprobateurs ainsi que par des gestes de mépris.

Les femmes sont conscientes de l'existence de discours dominants qui leur attribuent certains traits. En premier lieu, elles sont assimilées aux prostituées. Elles sont considérées comme des "femmes faciles", sexuellement disponibles, stigmatisées lourdement (la mère célibataire est cataloguée comme "pourrie" (*khamja*)). Elles remarquent qu'il s'agit d'une étiquette dont on a du mal à se débarrasser, en dépit de leur comportement dans la vie quotidienne. Rejetées, dépourvues de tout soutien et, en même temps convoitées, elles dénoncent cette hypocrisie, ce qui fait dire à Sabrina que « la société est gourmande de mères célibataires ».

Si l'Europe est regardée comme un havre de paix, où une femme peut vivre paisiblement avec l'enfant même lorsqu'elle n'est pas mariée – ce qui est largement démenti par la littérature sur le sujet –, les perspectives concernant l'évolution de la question de la maternité célibataire en Tunisie demeurent très pessimistes. Cela est attribué à la mentalité ou aux coutumes tunisiennes ou à la religion, sans que l'on fasse clairement la différence entre ces composantes, ainsi qu'à la persistance de l'inégalité de genre qui fait que les hommes n'assument pas leur responsabilité sociale et juridique envers l'enfant. Certaines femmes trouvent au contraire dans la tradition de l'Islam (les *hadith*) des exemples d'acceptation par Mohammed de femmes ayant eu un enfant hors-mariage. D'autres considèrent que la clé pour le changement est l'éducation et une meilleure sensibilisation ou le fait de parler ouvertement de sa situation sans la cacher, par exemple dans le milieu de travail.

La plupart des femmes vivent en elles-mêmes la contradiction entre leur expérience personnelle et une morale à laquelle en principe elles adhèrent. Parfois elles portent un jugement sévère sur la maternité célibataire, puis, se penchant sur leur expérience, elles manifestent de l'empathie pour celles qui partagent leur condition, même pour celles qui se prostituent. En outre, elles tiennent à affirmer les changements positifs que la maternité leur a apportés. L'adjectif qui revient est *qassya* (ou *qessa* ou *qessya*), qui signifie [être devenue] dure, solide.

A la stigmatisation et à la mise à l'écart dans l'espace public, les mères célibataires opposent des stratégies que j'ai appelées "d'autoprotection". Elles adoptent des comportements et des pratiques qui sont censés leur assurer le respect des autres. Plutôt que de se conformer à un modèle précis, elles opèrent un bricolage éthique élaboré par chaque femme, à partir de ses efforts individuels, réitérés chaque jour, dans le but d'éviter tout reproche, ainsi que de garder une intégrité physique et émotionnelle pour elle et pour l'enfant. Cela pourrait être appelé "la carrière morale d'une mère célibataire" (*the moral career of an unwed mother*) (Mors Rains 1971) qui consiste dans la construction d'un soi qu'elle considère respectable et éthique selon les paramètres des "autres" et également des siens.

L'attitude la plus commune est celle de l'"évitement" : réduire au minimum les contacts avec les gens pour que l'identité de mère célibataire ne soit pas dévoilée. Des grands efforts sont employés pour "démontrer qu'on est une bonne mère", c'est-à-dire pour se faire connaître à la société en tant que telle. Les femmes tiennent à souligner leur capacité à "discipliner leur

caractère”, attribuant une valeur très positive au fait d’être *mutrubbya* (bien élevée) et *muhtarma* (respectueuse), *qwya* (forte), *multazma* (fiable). Mais le trait le plus valorisant est la propreté : « être propre (*ndhifa*) ». Cette définition décrit la femme qui se respecte et se fait respecter, qui est discrète, n’affiche rien d’elle-même devant les gens, et choisit un entourage convenable. Surtout, la femme *ndhifa* est celle qui « ne continue pas » – c’est-à-dire n’a pas un deuxième enfant hors mariage – et ne se prostitue pas. Enfin, la plupart s’attache à “garder le secret” sur sa condition de mère célibataire et invente des histoires (*hikayet*) pour justifier l’absence d’un mari (divorcées, le mari est en voyage) et la présence de l’enfant.

Cet ensemble de stratégies n’empêche pas certaines femmes d’affirmer leur “normalité” de mères. Elles revendiquent leur autonomie et leur capacité à ne dépendre de personne. Sur le plan psychologique, elles affichent leur résistance, refusant d’être considérées comme des coupables et d’être l’objet de blâme ou de jugement ... ainsi que de se laisser détruire par les circonstances. Beaucoup d’entre elles définissent leur maternité *maktoub*, [une destinée] écrite.

En effet, sur le plan individuel, les oscillations entre l’adhésion à une morale commune et les questionnements qui surgissent de l’expérience individuelle de mère et de femme, dans une situation d’inégalité avec les hommes, minent les efforts pour configurer une éthique de soi uniforme et homogène. C’est cette discontinuité qui permet aux femmes d’ouvrir une réflexion critique sur leur position dans l’espace public, notamment par rapport aux hommes.

Leurs récits témoignent non seulement de leur discrimination et de leur marginalisation dans l’espace public “par les Autres”. En effet, elles relatent l’expérience de politiques précises qui sont à l’origine du fait qu’elles n’ont qu’une appartenance réduite à cet espace. L’approche phénoménologique démontre que ces politiques sont une composante de la vie quotidienne de chaque femme et relèvent de son expérience ordinaire.

Pour aborder ce dernier élément j’ai emprunté une expression élaborée par Marco di Nunzio dans son terrain à Addis Abeba : “a politics of limited entitlements” (une politique de droits limités) (Di Nunzio 2017). Cette définition est à la base de son analyse du fait que les politiques publiques risquent de créer une situation par laquelle les gens ont un accès partiel à la citoyenneté et à l’espace public, sans en être complètement exclus *a priori*. En d’autres termes – j’ajouterais, car l’article de Di Nunzio se penche surtout sur les possibilités de participation aux activités économiques – ils ne sont pas mis dans les conditions d’être des sujets politiques. “limited entitlements” apparaît comme une notion très utile pour approcher la situation des mères célibataires tunisiennes ; elles peuvent avoir accès à la justice et aux services administratifs, elles peuvent s’appuyer sur la loi 75/98 ... mais dans la réalité elles ont une capacité de faire valoir ces droits réduite en raison du contexte et de la façon dont les politiques publiques sont pratiquées par des acteurs publics très précis : les fonctionnaires des institutions, les juges aussi bien que des membres de la société civile. Il s’agit de politiques de l’appartenance biaisée qui consistent en des pratiques légales (ou juridiques) et administratives.

La Tunisie a adopté en 1998 une loi – par la suite modifiée en 2003 – qui permet à une femme de porter plainte auprès du tribunal de première instance pour obtenir l’attribution à l’enfant du nom patronymique (*laqab*) de son géniteur sur la base de la preuve du test ADN (loi 75/98). Suite à l’attribution du nom patronymique, l’enfant a le droit de recevoir le paiement d’une pension alimentaire (*nafaqa*) de la part du géniteur et celui-ci en obtient la tutelle (*hadhāna*) et la garde (*wilaya*). Tout en renvoyant à la dissertation doctorale concernant les spécificités de cette loi, la première question qui se pose est de savoir pour quelle raison les femmes l’utilisent-elles. En effet, que le texte d’une loi existe n’implique pas en soi que la loi soit effectivement utilisée ; si elle est utilisée, cela signifie – au moins dans la sphère du droit civil – que son usage va à la rencontre des intérêts, des besoins et des exigences de la personne.

Les motivations de l’initiative des femmes auprès du Tribunal ou du Procureur sont un certain nombre, et très souvent ces raisons se cumulent l’une avec l’autre. En premier lieu, il y a la volonté d’établir un lien avec le géniteur de l’enfant dans l’espoir (souvent mais pas toujours) qu’à l’avenir il se développera une véritable relation entre un père et son fils/sa fille. L’entrée de l’enfant dans le groupe familial du père est considéré comme un bon gage de la protection dont il/elle aura besoin pour construire sa vie. La mère – pour ce qui la concerne – en identifiant l’homme par la preuve ADN démontre que l’enfant n’a pas été conçu dans un rapport entre inconnus, ce qui l’assimilerait à une prostituée. Une fois clarifiée sa position vis-à-vis du géniteur, il est possible que le rapprochement de la mère célibataire avec sa famille soit plus facile. De plus, le certificat de naissance complet peut être utilisé pour affirmer qu’un mariage *uurfy* (coutumier) avait effectivement eu lieu, pas transcrit à l’état civil. Lorsque la mère est intégrée dans sa famille, le *laqab* lui sert pour réclamer que l’enfant soit bien son fils ou sa fille, et non sa sœur ou son frère, dans la mesure où ses parents pourraient avoir intérêt à le faire passer pour tel.

Une des préoccupations majeures des mères est que l’enfant ne soit pas complexé (*yoqaad*) à cause d’un certificat de naissance incomplet. Leur crainte est que l’absence de *laqab* paternel puisse l’empêcher de grandir sereinement à cause de la stigmatisation sociale. Pour cela, il est impératif que l’enfant obtienne tous les éléments de son identité avant la scolarisation obligatoire à six ans. En général, les mères estiment qu’avoir le certificat complet est nécessaire dans la gestion de tous les rapports avec l’administration, y compris l’école et les services de santé. Des raisons plus personnelles concernent le sens de la culpabilité des mères : elles conçoivent l’attribution du *laqab* paternel comme une réparation de la faute qu’elles ont la conviction d’avoir commise envers lui en raison des circonstances de sa naissance. Elles veulent aussi qu’aucun doute ne subsiste à l’égard du géniteur pour qu’à l’avenir celui-ci ne les calomnie pas elle et l’enfant. Enfin, certaines évoquent le risque de l’inceste au cas où le géniteur demeurerait inconnu ; cette crainte existe davantage chez les mères des garçons.

L’application de la loi 75/98 n’est pas nécessaire lorsque le géniteur de l’enfant accomplit une reconnaissance de paternité (*iqrār*) selon l’art. 68 du Code du Statut Personnel (CSP). En effet, à la différence de l’attribution du *laqab*, *iqrār* est preuve du *nasab* paternel et l’enfant jouit de tous les droits vis-à-vis de son père, le droit à l’héritage compris. A cause de l’ignorance de la

loi par les membres des associations et sous prétexte que la preuve de l'ADN serait plus fiable, certaines femmes ont été conseillées d'accomplir la procédure pour l'attribution du *laqab* alors que le géniteur de l'enfant voulait accomplir la reconnaissance de paternité.

L'usage de la loi "par les gens" est conditionné par les procédures liées à son application par les juges. L'art 68 du CSP établit comme preuve du *nasab* le mariage (*firāsh*). Or depuis les années 70, avec son interprétation, la Cour de Cassation a défini de façon stricte ce qu'est un mariage en droit tunisien, et ainsi elle a de *facto* créé la catégorie de ce qui ne l'est pas et de la filiation hors mariage, qui n'existait pas dans les textes de loi.

De nombreux problèmes existent actuellement dans l'application de cette loi 75/98. Depuis la Révolution, en cas de refus du géniteur de l'enfant de se soumettre à l'analyse génétique, les juges omettent d'appliquer la loi qui leur permettrait d'attribuer le *laqab* sur la base d'autres preuves. Cela laisse les femmes sans instrument juridique pour faire valoir le droit de leur enfant. Elles ne jouissent pas non plus d'assistance juridique dans les procédures auprès du Bureau d'Aide Judiciaire (BAJ) pour obtenir la prise en charge des frais du test ADN, qui est très coûteux. Un autre problème, extrêmement grave, découle du fait qu'une fois le *laqab* paternel attribué, les femmes craignent de "perdre l'enfant", c'est-à-dire que le père de celui-ci agisse en justice pour le prendre. Cela est déterminé par un vide législatif puisque aucune loi n'attribue à la mère célibataire la *wilaya* sur l'enfant et elle a sa *hadhāna* sur la base d'un texte réglementaire, alors que la loi 75/98 établit explicitement ces droits pour le père.

Enfin, puisque le Ministère de l'Intérieur affirme désormais le droit "à la recherche des origines" pour chaque enfant (non seulement pour les adoptés), il est devenu impossible pour une femme d'accoucher sous x et de donner l'enfant en adoption immédiatement après sa naissance. Au contraire, elle doit passer à travers une enquête de la police pour vérifier l'identité du géniteur de l'enfant.

Du point de vue administratif, le problème est qu'il n'y a aucune forme de soutien économique pour les mères célibataires. Elles pourraient en théorie bénéficier d'aide en intégrant la catégorie de « famille nécessiteuse (*aa'ylet maauwzīn*) ». Dans la pratique, les femmes qui sont mères célibataires bénéficient rarement de cette aide (personnellement je n'ai pas connu de femme bénéficiaire) pour des raisons budgétaires et d'organisation. A peu près la même situation se présente pour la délivrance du "carnet blanc" qui donne droit aux soins gratuits à l'hôpital. Aucune des femmes que j'ai rencontrées ne l'avait obtenu.

Les assistantes sociales et les agents de police demeurent les principaux interlocuteurs pour les besoins des mères célibataires. Les assistantes sociales sont chargées de former leur dossier social pour le suivi médical gratuit à l'hôpital jusqu'à l'accouchement. Celui-ci définit la femme et son enfant comme "cas social" (*hala ijtimaaya*), et cette définition se révèle stigmatisante dans les rapports avec l'administration et les services de santé. De plus, la police a un rôle ambigu. Elle est sûrement une référence pour les femmes, notamment en ce qui concerne la recherche du géniteur de l'enfant en vue du test de paternité. Toutefois, elle garde depuis la période précédant la Révolution une fonction de contrôle policier à l'égard de la femme et du foyer monoparental, ce qui conduit certains policiers à des comportements



paternalistes – dans le meilleur des cas – et à des agressions verbales ou même à des violences – dans le pire des cas.

Les limites dans l'action des services de l'Etat envers les mères célibataires ne sont pas compensées par l'action de la société civile. Les associations locales et les ONG internationales offrent aux femmes qui deviennent mères sans être mariées des logements d'urgence, des formations professionnelles, du soutien psychologique. Aucune association n'offre de façon systématique et ponctuelle de l'assistance juridique ou l'accompagnement à l'hôpital ou dans les bureaux de l'administration. Actuellement dans la région du Grand-Tunis aucune association ne consacre son activité exclusivement aux femmes qui sont mères célibataires. En cela, il y a eu un changement remarquable après la Révolution de janvier 2011. Auparavant l'association Mad.Ba leur consacrait son activité en fournissant des aides matérielles et l'assistance légale mais cette action a disparu ou a été fortement réduite après la Révolution et l'association s'est reconvertie à d'autres objectifs. Par contre, l'association continue à gérer un foyer pour l'hébergement des femmes célibataires enceintes ou venant d'accoucher.

D'autres associations sont encore efficaces. L'association AAINPE est entièrement composée de bénévoles. Elle assure la distribution de lait en boîte, couches, vêtements et fournitures scolaires aux mères célibataires. Les femmes vont également dans ses bureaux pour parler, être écoutées et recevoir des informations. Un autre exemple est celui de l'Association la Voix de l'Enfant à Nabeul qui a mis en place un système assurant le suivi et l'assistance juridique des femmes pour l'accomplissement des procédures d'application de la loi 75/98.

Les fonctionnaires de l'Etat comme, souvent, les membres des associations, ont un discours moralisateur centré sur la responsabilité de la mère célibataire et sur son devoir de "retrousser ses manches", d'être "propre", engagée dans le travail et le soin à l'enfant. Ils mettent l'accent sur son obligation de se rendre autonome et indépendante. Toute amélioration de son statut et de sa condition est attribuée à la capacité d'exercer un effort de promotion individuel. Dans ces discours, la place de la femme dans l'espace public n'est pas questionnée ainsi que ses "limited entitlements" et la réduction de ses droits. Plus encore, la question de l'inégalité de genre n'est jamais évoquée. Les hommes ne sont pas appelés à "être responsables", ils demeurent étrangers à la naissance des enfants. Ainsi, pour reprendre une expression d'Arendt, le parcours des femmes qui sont mères célibataires est réduit à "une affaire d'ascension sociale" (Arendt 2003), dont on vérifie la réussite ou l'échec. L'inégalité entre hommes et femmes et l'injustice qui en découle ne sont pas objet de discussion et d'action. Les femmes sont reléguées dans une citoyenneté "mineure", où elles ne sont pas des sujets politiques, capables d'agir et de s'exprimer dans l'espace commun.

Par contre, l'inégalité de genre et l'injustice sont dénoncées par les femmes elles-mêmes, notamment en ce qui concerne l'inégalité des parents ou géniteurs par rapport aux obligations sociales et juridiques vis-à-vis de l'enfant né hors mariage.

**Toujours la société juge la femme, c'est toujours la femme qui fait la faute, l'homme ne fait pas la faute, peu importe, c'est un homme (Sabrine)**

Dans la pensée d'Arendt, les droits ne sont pas *naturels* ; ils sont une "fabrication" d'une action concertée dans un espace public commun. Ils sont importants parce que leur contenu est le résultat d'une construction juridique négociée et partagée, susceptible d'interprétations de plus en plus inclusives et adaptées au présent.

La Tunisie a marqué un tournant essentiel avec la loi 75/98 en reconnaissant le droit de demander le test de paternité pour l'attribution du *laqab* paternel. La littérature anthropologique, historique et sociologique concernant différents pays a documenté que l'accessibilité des tests ADN pour la preuve de la paternité améliore la position juridique et sociale des mères célibataires parce qu'elle permet d'identifier le géniteur et de lui imposer des obligations juridiques. Il est donc très important que la loi soit appliquée correctement. En effet, le cas des mères célibataires est un exemple très parlant d'une situation dans laquelle la loi est en mesure de modifier des relations sociales, de bouleverser l'ordre préexistant et d'offrir un moyen d'établir la justice.

La Tunisie a signé et ratifié de nombreuses conventions internationales qui établissent des droits fondamentaux : droit à un procès équitable (*due process*), droit à la santé et aux services médicaux, droit à un niveau de vie suffisant, droit à une vie de famille, principe de non-discrimination et principe d'égalité. L'Etat tunisien s'est engagé au respect de ces droits. Si on les conçoit comme des outils politiques permettant de mesurer l'exclusion des personnes de l'espace public, on peut vérifier la situation vécue par les mères célibataires qui ne bénéficient que de droits réduits. De plus, tout individu a droit à la dignité. Pour elles, il s'agit du droit à être traitées avec respect, comme des citoyennes à part entière, qui peuvent faire entendre leur voix et raconter leur histoire.

# Bibliographie

---

## Ouvrages et articles

Abdelhamid, M., Elfargi, A., Elwaer Moutaa, A. et I. Melliti. 2017. *Rapport d'enquête : Les représentations du racisme chez les noirs de Tunisie*. Tunis : Nirvana.

Abu Lughod, L.

- 1996. *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press
- 2013. *Do Muslim women need saving?* Cambridge (Ma.): Harvard University Press.
- 2018. "Les femmes musulmanes et le « droit de choisir librement »", *Anthropologie et Sociétés. Femmes et subjectivations musulmanes*, 42(1) : 35-56

Abu Zahra, N. M. 1974. "Material Power, Honour, Friendship and the Etiquette of Visiting", *Anthropological Quarterly*, 47 (1) : 120-138.

Adamson, E., Menjivar, C. et S. Drysdale Walsh. 2020. "The Impact of Adjacent Laws on Implementing Violence Against Women Laws: Legal Violence in the Lives of Costa Rican Women". *Law and Social Inquiry* 45(2): 432-459.

Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche et le Développement (AFTURD – Espace Tanassof). 2008. *Le droit de la mère célibataire à la défense des droits de son enfant*. Tunis: AFTURD, IMED, UE (version française et arabe).

Aijmer, G. et J. Abbink (eds.). 2000. *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective*. Oxford: Berg.

Allard, O.

- 2006. "La parenté en substance: La Critique de Schneider et ses effets", *L'Homme*. 177-178 : 437-466.

AlMohammad, H.

- 2010. "Towards an Ethics of *Being-With*: Intertwinements of Life in Post-Invasion Basra", *Ethnos* 75(4): 425-446.
- 2011. "Less methodology more epistemology please : The body, metaphysics and 'certainty'", *Critique of Anthropology* 31(2) 121-138.
- 2015. "Poverty beyond Disaster in Postinvasion Iraq. Ethics and the "Rough Ground" of the Everyday", *Current Anthropology* 56(11): 108-115.

AlMohammad, H. et D. Peluso. 2012. "Ethics and the "rough ground" of the everyday. The overlappings of life in postinvasion Iraq", *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(2): 42-58.

Altorki, S.

- 1977. "Family organization and women's power in urban Saudi Arabian society", *Journal of Anthropological Research* 33: 277-287.
- 1980. "Milk-kinship in Arab Society: an Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage", *Ethnography*. 19 : 233-244.

Arena, M.

- 2003. *L'adoption en Tunisie*, Mémoire de Master en Anthropologie Sociale et Ethnologie. EHESS.
- 2009. *La filiazione fuori dal matrimonio nel diritto tunisino*. Thèse de doctorat. Université de Turin.
- 2010. "Adoptions et maternités hors mariage : lois et société civile en Tunisie", *Annuaire Droit et Religions*, Vol. 4, 2009/2010 : 165-177 (Paris, CNRS Editions).
- 2011. "La construction de la parenté par le nom: de l'utilisation d'un modèle anthropologique pour comprendre le droit tunisien contemporain", *Droit et Cultures*, 62: 219-239.
- 2016. "Réflexions sur la méthodologie dans mon travail de recherche à Tunis sur les femmes qui deviennent mères sans être mariées", *La Lettre de l'IRMC*, 18 : 14-27.
- 2020. "Pauvreté et citoyenneté : du fait que la discrimination politique et le manque des droits fondent la pauvreté des femmes", *Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes*, 226(2) : 205-226.

Arendt, H.

- 1958. *The Human Condition*. Chicago : University of Chicago Press.
- 1959. "Reflections on Little Rock", *Dissent*, 45-56.
- 2003. "Réflexions sur Little Rock", *Responsabilité et Jugement*. Paris: Payot, pp. 249-271.
- 2012. "Qu'est-ce que l'autorité", *La crise de la culture: huit exercices de pensée politique*. Paris: Gallimard, pp. 126-185.

Assaf, L. 2013. "Espaces vécus et imaginés des rencontres amoureuses aux Emirats Arabes Unis", *EchoGeo* 25: 1-17.

Association Insaf. 2013. Rapport synthétique: "Dispositif de prise en charge et de défense des droits de la mère célibataire et son enfant au Maghreb" (Casablanca, 12 et 13 décembre 2013), Union Européenne, Agence Française de Développement, ONU Femmes.

Auyero, J. et K. Kilansky. 2015. "From "making toast" to "splitting apples": dissecting "care" in the midst of chronic violence", *Theory and Society* 44 : 393-414.

Avocats sans Frontières – Tunisie (ASF – Tunisie). 2014. *L'état de l'aide légale en Tunisie*. Tunis : ASF/UNPD/Ministère des Affaires Etrangères du Royaume des Pays Bas.

Azong, M., Kelso, C.J. et K. Naidoo. 2018. "Vulnerability and resilience of female farmers in Oku, Cameroon, to climate change", *African Sociological Review* 22(1): 31-53.

Behar, R. 1993. *Translated Woman. Crossing the Border with Esperanza's Story*. Boston: Beacon Press.

Benkheira, M.H.

- 2001. "Donner le sein, c'est comme donner le jour : La doctrine de l'allaitement dans le sunnisme médiéval", *Studia Islamica*. 92 : 5-52.
- 2003. "Does marital trade spoil mother's milk ? Sexuality, medicine and law in the ancient Sunnism ", *Arabica*. 50(1) : 1-78.

- 2005. "L'animal, source de nourriture et d'impureté" et "Donner la mort", in M.H. Benkheira, C. Mayeur-Jaouen et J. Sublet, *L'animal en islam*. Paris : Les Indes Savantes. p. 77-108 et p.109-138.
- 2006. "Alliance, asymétrie et différence des sexes. Un problème d'exégèse juridique : La prohibition de la belle-mère et de la belle-fille", *Islamic Law and Society*. 13(2) : 153-207.

Benkheira, M.H, Giladi, A., Mayeur-Jaouen, C. et J. Sublet. 2013. *La famille en islam : d'après les sources arabes*. Paris : les Indes savantes.

Ben Halima, S. 2001. "La filiation naturelle en droit tunisien", in *Mélanges en l'honneur de Mohamed Charfi*, Tunis: Centre de Publication Universitaire, pp. 474 – 496.

Ben Salem, L. 1990. "Structures familiales et changement social en Tunisie", *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* 100 : 165-180.

Ben Youssef Zayzafoon, L. 2005. *The Production of the Muslim Woman. Negotiating Text, History, and Ideology*. Oxford : Lexington Books.

Bernards, M. et J. Nawas (éds.). 2005. *Patronate and patronage in early and classical Islam*. Leiden-Boston: Brill.

Bessis, S. 2004, "Bourguiba féministe : les limites du féminisme d'État", in M. Camau et V. Geisser (dir.), *Habib Bourguiba : la trace et l'héritage*. Paris: Karthala Éditions, pp. 101-112.

Biehl, J. 2005. *Vita: Life in a zone of abandonment*. Berkeley: University of California Press.

Biehl, J. Good, B. et A. Kleinman (eds.). 2007. *Subjectivity. Ethnographic Investigations*. Berkeley: University of California Press.

Birmingham, P. 2006. *Hannah Arendt & Human Rights. The Predicament of Common responsibility*. Bloomington: Indiana University Press.

Blili Temime, L. 1999. *Histoire de familles. Mariages, répudiations et vie quotidienne à Tunis. 1875-1930*. Tunis : Editions Script.

Bloor, D. 1997. *Wittgenstein. Rules and Institutions*. London : Routledge.

Boltanski, L. 2004. *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*. Paris: Gallimard.

Bonte, P.

- 1994a. "Les risques de l'alliance. Solidarités masculines et valeurs féminines dans la société maure", in F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier (eds), *Les Complexités de l'alliance. IV. Economie, politique et fondements symboliques*. Paris: Editions des Archives contemporaines: 107-141.
- (Ed.). 1994b. *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris: Ed. de l'EHESS.

- 1994c. "Le sein, l'alliance, l'inceste", *Autrement : Mémoires lactées. Blanc, bu, biblique : le lait du monde*. 143 : 143-156.
- 2000. "L'échange est-il universel?", *L'Homme-numéro spécial Question de Parenté*, 154-155: 39-65.
- 2008. *L'émirat de l'Adrar mauritanien. Harîm, compétition et protection dans une société tribale saharienne*. Paris : Karthala.
- 2013, "Les ruses du genre : autour de la parenté de lait arabo-musulmane", *Incidence. Les incertitudes de l'inceste. Autour de l'anthropologie symbolique de Françoise Héritier*, 9 : 87-120.

Bonte, P., Brisebarre, A-M. et A. Gokalp (éds.). 1999. *Sacrifices en Islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris: CNRS Editions.

Bonte, P., Conte, E., Hamès C. et A. Wedoud Ould Cheikh (eds.). 1991. *Al-Ansâb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bonte, P. et S. Walentowitz. 2003. "Lait du père, lait de la mère. Représentations symboliques et rapports sociaux", *Cahiers de maternologie*, 19: 65-77.

Boudhina, S. 2014. *Encadrement et Prise en Charge de la Mère Célibataire en Tunisie. Guide Procédurale* (version arabe : *dalîl ijrâ'y l-ihâta w attachud bi-al'um almunjiba kharîj itâr azzawâj fy twnis*). Tunis : Santé Sud.

Boukhlaça, A., Bouaziz, F. et S. Smida. 2009. "Profil des femmes célibataires bénéficiaires d'IVG dans les structures de l'ONFP", *Famille et Population* 6-7: 145-176

Bourdieu, P.

- 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Seuil.
- 1980. *Le sens pratique*. Paris : Les Editions de Minuit.
- 2002. *La Domination Masculine*. Paris : Seuil.

Bourdieu, P. et L. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Bourgois, Ph. 2003. *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bousquet, G.H. et R.P. Demeerseman. 1937. "L'adoption dans la famille tunisienne", *Revue Africaine*, 81 : 127-159.

Brennan, K. 2018. "Social norms and the law in responding to infanticide", *Legal Studies* 38 : 480-499.

Brown, G.. F. 2007. "Tunisia: The debut of family planning". In W. C. Robinson et J. A. Ross (éds.), *The Global Family Planning Revolution: Three Decades of Population Policies and Programs*, Washington, D.C.: World Bank., pp. 59-70.

Vom Bruck, G.

- 1996. "Being worthy of protection. The dialectics of gender attributes in Yemen", *Social Anthropology* 4(2): 145-162.
- 2005. *Islam, Memory, and Morality in Yemen. Ruling Families in Transition*. London: Palgrave.

Bruno, H. et G.H. Bousquet. 1946. "Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc Central", *Hespéris*, 33: 350-371.

Butler, J. 2011. "Sexual Consent: Some Thoughts on Psychoanalysis and Law", *Columbia Journal of Gender and the Law* 21(2): 405- 429.

Cardi, C. et G. Pruvost (dir.).

- 2011. « La violence des femmes : occultations et mises en récit », *Champ pénal/Penal field* [En ligne], 8 : 1-17. Mis en ligne le 11 juin 2011, consulté le 02 mai 2019.
- 2012. *Penser la violence des femmes*, Paris : La Découverte.

Carsten, J.

- (éd.). 2000. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge : Cambridge university press.
- 2004. *After Kinship*. Cambridge : Cambridge university press.

Carswell, G. et G. De Neve. 2020. "Paperwork, patronage and citizenship: the materiality of everyday interactions with bureaucracy in Tamil Nadu, India", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26: 495-514.

de Certeau, M. 1990. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.

Chabbi, J. *Le Seigneur des tribus. L'islam de Mahomet*. Paris : Noësis. 1997.

Charfi, M. "Les conditions de forme du mariage en droit tunisien", *Revue Tunisienne de Droit*, 1968.

Chaumont, J-M.,

- 2000. "Du culte des héros à la concurrence des victimes", *Criminologie* 33(1) : 167-183.
- 2010. *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*. Paris : La Découverte.

Chelhod, J.

- 1955. *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*. Paris: PUF.
- 1965. *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris : Maisonneuve et Larose.
- 1971. *Le droit dans la société Bédouine*. Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie.

Claudot-Hawad, H. 1987. "Le lait nourricier de la société ou la prolongation de soi", *Les Touaregs. Portraits en fragments*. Aix en Provence: EDISUD, p. 67-95.

Claverie, E. et P. Lamaison. 1982. *L'Impossible Mariage: violence et parenté en Gévaudan aux XVIIe, XVIIIe et XIX siècles*. Paris: Hachette.

- Claverie, E., Lenclud, G. et J. Jamin (eds.). 1984. "Une ethnographie de la violence est-elle possible?", *Etudes Rurales*. n. 95/96
- Clifford, J. et G. E. Marcus (éds.). 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, University of California press.
- Cole, J. 2010. *Sex and Salvation. Imagining the Future in Madagascar*. Chicago and London: the University of Chicago Press.
- Cole, J. et L. M. Thomas (éds.). 2009. *Love in Africa*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Conte, E.
- 1987. "Alliance et parenté élective en Arabie ancienne: éléments d'une problématique", *L'Homme*, 27, 102: 119-138.
  - 1991. "Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines", in P. Bonte, E. Conte, C. Hames et A. W. Ould Cheikh (eds), *Al-Ansab. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, p. 55-100.
  - 1994. "Choisir ses parents dans la société arabe. La situation à l'avènement de l'Islam", in P. Bonte (ed.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris : Editions de l'EHESS, p. 149-187.
  - 2000. "Mariages arabes. La part du féminin", *L'Homme* 154-155 : 279-308.
  - 2001. "Filiations prophétiques. Réflexions sur la personne de Muḥammad", in P. Bonte, E. Conte et P. Dresch (eds.). *Emirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*. Paris : CNRS Editions.
  - 2003. "Agnatic Illusions: the Element of Choice in Arab Kinship", in Abdul-Jabar, F. et H. Dawod (éds.). *Tribes and Power. Nationalism and Ethnicity in the Middle East*. London, Saqi.
- Courbage, Y. 2009. "Vers une convergence démographique entre les rives Nord et Sud", *Questions Internationales* 30 : 65-70.
- Centre de Recherches, d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme (CREDIF). 2016. *Inégalités et discrimination à l'encontre des femmes et des filles dans la législation tunisienne*. Tunis. CREDIF/ONU Femme/Haut-commissariat de l'ONU pour les droits de l'homme.
- Creyghton, M.L. 1992. "Milk-feeding and baraka in Northern Tunisia", in V. Maher, *The Anthropology of Breast-feeding: Natural Law or Social Construct*. Oxford: Berg, 37-58.
- Cuisinier, J. 1976. "The traditional family in Tunisia", in J. Peristiany (ed.). *Mediterranean Family Structures*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 137-155.
- Daoud, Z. 1994. "Les femmes tunisiennes. Gains juridiques et statut économique et social", *Monde arabe Maghreb Machrek* 145 : 27-39.



Das, V.

- 2006. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley : University of California Press.
- 2010. "Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life", in M. Lambek (éd.). *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, pp. 376-399.

Das, V., Kleinman, A., Lock, M. Ramphela, M. et P. Reynolds (eds.). 2001. *Remaking a World. Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley: University of California.

Davis, J.

- 1969. "Honour and Politics in Pisticci", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 69-8.
- 1973. *Land and Family in Pisticci*. London : Athlone Press.
- 1977. *People of the mediterranean : an essay in comparative social anthropology*. London: Routledge and K. Paul.

de Beauvoir, S. 1949. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard.

Devereux, G. 1955. "Anthropological data suggesting unexplored unconscious attitudes toward and in unwed mothers", *Archives of Criminal Psychodynamics* 1(3): 564-576.

Dupret, B.

- 2006. *Le jugement en action. Ethnométhodologie du droit, de la morale et de la justice en Egypte*. Genève : Droz.
- 2011. *Practices of truth. An ethnomethodological inquiry into Arab contexts*. Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company.
- 2012. *La Charia aujourd'hui. Usages de la référence au droit islamique*. Paris : La Découverte.
- 2014. *La charia: des sources à la pratique, un concept pluriel*. Paris: La Découverte.
- 2018. " Le général et le particulier. Perspective analytique et praxéologique sur la règle de droit", *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 34 | 2018, mis en ligne le 02 juillet 2018, consulté le 31 août 2018.

Dupret, B., Drieskens, B. et A. Moors (éds.). 2007. *Narratives of truth in Islamic Law*. London : IB Tauris.

El Guindi, F.

- 2012. "Milk and Blood: Kinship among Muslim Arabs in Qatar", *Anthropos*, 107(2): 545-555.
- 2013. "Inceste, adoption et allaitement : logiques et dynamiques de l'évitement", *Incidence* 9 : 121-138.

Ensel, R.

- 2002. "Colactation and fictive kinship as rites of incorporation and reversal in Morocco", *Journal of North African Studies* 7(4): 83-96.
- 1998. *Saints and servants : Hierarchical interdependence between shurfa and haratin in the Moroccan deep south*. Amsterdam : Centrale Drukkerij.

Falk-Moore, S. 1983. *Law as process: an anthropological approach*. Boston: Routledge and Kegan Paul.

Fassin, D.

- 2004. "Et la souffrance devint sociale. De l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions", *Critique* 880-681: 16-29.
- 2018. *La Vie. Mode d'emploi critique*. Paris : Editions du Seuil.

Fassin, D. et S. Lezé (éds.). 2013. *La question morale. Une anthropologie critique*. Paris : Presses Universitaires de France.

Fassin, D., Le Marcis, F. et T. Lethata. 2008. "Life and times of Magda A. Biography of Violence in South Africa", *Current Anthropology*, 49 (2): 225-246.

Favret-Saada, J. 1968. "Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie", *L'Homme*, 8 (4): 18-44.

Feldman, N. 2012. Violence domestique des femmes au Mali, in C. Cardi et G. Pruvost (dir.). *Penser la violence des femmes*, Paris : La Découverte, pp. 231-244.

Ferchiou, S. (éd.).

- 1992. *Hasab wa Nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*. Paris : Ed. du Centre national de la recherche scientifique.
- 1996. "Féminisme d'Etat en Tunisie. Idéologie Dominante et résistance Féminine", in R. Bourquia, M. Charrad, N. Gallagher (éds.), *Femmes, Cultures et Société au Maghreb. Vol. II. Femmes, Pouvoir politique et Développement*. Casablanca: Afrique Orient, pp. 119-139.

Fink, J. 2000. "Natural mothers, putative fathers, and innocent children: the definition and regulation of parental relationships outside marriage in England, in 1945-1959", *Journal of Family History* 25(2): 178-195.

Finkler, K.

- 2000. *Experiencing the new genetics: family and kinship on the medical frontier*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- 2001. "The kin in the gene: the medicalization of family and kinship in American society". *Current Anthropology* 42(2):235-63.

Faedi Duramy, B. 2014. *Gender and Violence in Haiti. Women's Path from Victims to Agents*. London: Rutgers University Press.

Fogel, F. 2006. "Du mariage "arabe" au sens de la parenté de "frère-frère" à "frère-sœur"", *L'Homme* 177-178 : 373-394.

Franklin, S. 2003. "Rethinking nature-culture. Anthropology and New Genetics", *Anthropological Theory* 3 : 65-85.

Franklin, S. et H. Ragoné (eds.). 1998. *Reproducing reproduction: Kinship, power and technological innovation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Fortier, C. 2001. "Le lait, le sperme, le dos. Et le sang? Représentations physiologiques de la filiation et de laparenté de lait en islam malékite et dans la société maure", *Cahier d'Etudes Africaines*, 41(161) : 97-138.

Fortier, C. et B. Casciarri. 1999 "Fisiologia della filiazione e della parentela di latte nell'islam malekita e nella società maura di Mauritania", *Ricerca Folklorica. Società pastorali d'Africa e d'Asia* 40 : 91-104.

Foucault, M.

- 1985. *La cura di sé. Storia della sessualità*, 3. Milano: Feltrinelli.
- 2008. *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France : 1982-1983*. Paris : Gallimard.

Gafsia, N.

- 2004. Bourguiba et le Code du statut personnel: réflexions sur le recours à l'ijtihad, In M. Camau et V Geisser (eds.), *Habib Bourguiba. La trace et l'heritage*. Paris : Karthala.
- 2008. *L'invention coloniale du mariage musulman*. Paris : LGDJ.

Garboli, C. 1999. "Introduzione". in Natalia Ginzburg *Lessico Familiare*. Turin : Einaudi.

Garfinkel, H. 1956. "Conditions of Successful Degradation Ceremonies", *American Journal of Sociology* 61(5): 420-424.

de Gaudin de Lagrange, E. 1968. L'adoption ou "une ancienne pratique tunisienne devenue loi", *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Ecoomiques et Politiques (RASJEP)* 4: 1143-1147)

Gelard, M.-L.

- 2004. "Protection par le sang et accord par le lait dans la tribu des Aït Khebbach (Sud marocain)", *Etudes rurales*, 169-170: 9-27.
- 2005. "La fourmi voleuse de lait. Transferts et représentations de la substance lactée dans le Tafilalt (Sud-Est marocain)", *L'Homme*, 173(1): 97-117.
- 2010a. "Les pouvoirs du lait en contexte saharien: «Le lait est plus fort que le Sang»", *Corps*, 1: 25-31.
- 2016. *Les pouvoirs du lait : coallaitement collectif et parenté en contexte saharien, Aït Khebbach, Sud-Est marocain*. Paris : Éditions Pétra.

Giladi, A.

- 1992. *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*, Londres: Macmillan.
- 1998. "Breast-feeding in medieval islam thought: a preliminary study of legal and medical writings", *Journal of Family History*, 23(2): 107-123.
- 1999. *Infants, parents and wet nurses. Islamic Medieval views on breast-feeding and their social implications*. Leiden : Brill.

Giraud, A-S. 2014. "Le corps embryonnaire et foetal dans une approche relationnelle", *Recherches Familiales*, 14(1) : 9-17.

Godelier, M.

- 2003. "Une homme et une femme ne suffisent pas pour faire un enfant. Analyse comparative de quelques théories culturelles de la procréation et de la conception", *Ethnologie Comparée* 6: 1-17.
- 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Fayard.

Gordon, L.

- 1988. *Heroes of Their Own Lives: The Politics and History of Family Violence, Boston 1880-1960*. New York: Viking.
- 1994. *Pitied but not entitled : single mothers and the history of welfare, 1890-1935*. New York : Free Press.

Greenhouse, C. 1986. *Praying for Justice: Faith, Order, and Community in an American Town*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gros, F. 2005. "Sujet moral et soi éthique chez Foucault". *Archives de Philosophie* 65(2) : 229-237.

Guernalec-Levy, G. 2007. *Je ne suis pas enceinte. Enquête sur le déni de grossesse*. Paris: Stock.

Hager, T. 2008. "Compassion and Indifference: The Attitude of the English Legal System Toward Ellen Harper and Selina Wadge, Who Killed Their Offsprings in the 1870s", *Journal of Family History* 33(2): 173-194.

Hallaq, W. B. 2009. *Shari'ca. Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Han, C. 2011. "Symptoms of another life: Time, Possibility, and Domestic Relations in Chile's Credit Economy", *Cultural Anthropology*, 26 (1): 7-32.

Handman M.-E. 1983. *La Violence et la Ruse, hommes et femmes dans un village grec*. Édisud : Aix-en-Provence.

Hartog, F. 2003. *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.

Heri, C. 2020. "Justifying New Rights: Affectedness, Vulnerability, and the Rights of Peasants". *German Law Journal* 21 : 702-720.

Héritier, F.

- 1994a. "Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe", P. Bonte (éd). *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris: Ed. de l'EHESS. p. 149 – 164.
- 1994b. *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. Paris : Odile Jacob.
- 1996. *Masculin-feminin. La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob.
- 1996 et 1999. *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence I et II*. Paris : Odile Jacob.

Herzfeld, M.

- 1980. "Honor and shame: some problems in the comparative analysis of moral systems", *MAN*. 15: 339-51.

- 2013. "L'honneur et la honte". D. Fassin et S. Lezé (éds.). *La question morale. Une anthropologie critique*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 280-297.

Holbraad, M.

- 2004. <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/abaetextos/defining-anthropological-truth> (visité juillet 2018)
- 2012. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago ; London : The University of Chicago Press.

Holbraad, M. et M. A. Pedersen. 2017. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge ; New York : Cambridge University press.

Hollan, D. 2012. "On the varieties and particularities of cultural experience", *Ethos* 40(1): 37-53.

Icelandic Human Rights Centre. <http://www.humanrights.is/en>. Visité 2020.

Jackson, M. D.

- 1996. *Things as They Are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1998. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 2002. *The Politics of Storytelling. Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- 2005. *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*. New York: Berghahn Books.
- 2012. *Between One and One Another*. Berkeley: University of California Press.
- 2013. *Lifeworlds. Essays in Existential Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Jafri, A. H. 2008. *Honour Killing. Dilemma, Ritual, Understanding*. Oxford: Oxford University Press.

Jamard, J-L., Terray, E. et M. Xanthakou (éds.). 2000. *En substances : textes pour Françoise Héritier*. Paris : Fayard.

James, D. 2008. "Comment à "Life and times of Magda A. Biography of Violence in South Africa" ", *Current Anthropology*, 49 (2): 236.

Jansen, W. 1987. *Women without Men: gender and marginality in an Algerian town*. Leiden: Brill.

Jewsiewicki, B. 2008. "Comment à "Life and times of Magda A. Biography of Violence in South Africa" ", *Current Anthropology*, 49 (2): 237-238.

Joseph, S.

- 1993. "Connectivity and Patriarchy among Urban Working-Class Arab Families in Lebanon", *Ethos* 21(4): 452-484.

- 1994. "Brother/Sister relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon", *American Ethnologist* 21:50-73.
- 1999 "Brother-sister relationships: connectivity, love, and power in the reproduction of patriarchy in Lebanon", in S. Joseph (éd.), *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self and Identity*. Syracuse : Syracuse University Press, 113: 140.
- 2000a. *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- 2000b. "Civic Myths, Citizenship, and gender in Lebanon", in *Gender and Citizenship in the Middle East*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, p. 107-136.
- 2008. "Familism and critical Arab family studies", in K. M. Yount. and Hoda Rashad (éds.), *Family in the Middle East. Ideational change in Egypt, Iran, and Tunisia*, New York : Routledge, p.25-39.

Kaplan, D. S. 2014. "Who are the mothers who need safe haven laws? An empirical investigation of mothers who kill, abandon, or safely surrender their newborns", *Wisconsin Journal of Law, Gender and Society* 29(3): 449-511.

Kerrou, M. et M. Kharoufi. 1994. "Familles, valeurs et changements sociaux", *Monde arabe Maghreb Machrek* 144: 26-39.

McKinnon, S. et S. Franklin (eds.). 2001. *Relative values : reconfiguring kinship studies*. Durham : Duke University Press.

Kleinman, A., Das, D. et M. Lock (eds). 1997. *Social Suffering*. Berkeley : University of California Press.

Kressel, G.M. 1981. "Sororicide/filiacide: homicide for family honour", *Current Anthropologist*. 22: 141-58.

Lacoste-Dujardin, C. 1985. *Des mères contre les femmes: maternité et patriarcat au Maghreb*. Paris : LaDécouverte

Laidlaw, J.

- 2002. "For an Anthropology of Ethics and Freedom", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8(2): 311-332.
- 2014. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lambek, M. (ed.). 2010. *Ordinary Ethics. Anthropology. Language, and Action*. New York: Fordham University Press.

Landau-Tasserou E.

- 2003. "Adoption, acknowledgement of paternity and false genealogical claims in Arabian and Islamic societies", *Bulletin of SOAS* 66 : 169-192.
- 2005a. "Alliances among the Arabs", *Al-Qantara* 26 : 141-173.
- 2005b. "Alliances in Islam". M. Bernards et J. Nawas, *Patronate end patronage in early and classical Islam*. Leiden-Boston: Brill, p. 1-49.

- 2006. "The status of allies in pre-islamic and early arabian society", *Islamic Law and Society* 13: 6-32.

Largueche, D. et A. 1992. *Marginales en terre d'islam*. Tunis : Cérès Productions.

Le Bris, A. 2010. "La maternité célibataire en Tunisie: contours d'une réalité plurielle", *Lundis de l'Ined*, pp. 2-25.

Loidolt, S. 2018. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York : Routledge.

Lundquist, C. 2007. "Being torn: toward a phenomenology of unwanted pregnancy", *Hypathia* 23: 135-155.

Luntley, M. 2003. *Wittgenstein. Meaning and Judgement*. Oxford : Blackwell.

Maher, V. 1992. *The Anthropology of Breast-feeding: Natural Law or Social Construct*. Oxford: Berg.

Mattingly, Ch.

- 2012 "Two Virtue Ethics and the Anthropology of Morality", *Anthropological Theory* 12(2):161-184.
- 2013 "Moral Selves and Moral Scenes: Narrative Experiments in Everyday Life", *Ethnos* 78(3):301-327.
- 2014. *Moral Laboratories. Family Peril and the Struggle for a Good Life*. Oakland: University of California Press.

Menin, L. 2015. "The impasse of modernity : personal agency, divine destiny, and the unpredictability of personal relationships in Morocco", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 : 892-910.

Menjivar, C. 2011. *Enduring Violence. Latina Women's Lives in Guatemala*. Berkeley: University of California Press.

Mezghani, A. 2005. "Le droit tunisien reconnaît ses enfants naturels. A propos de la loi n° 98-75 du 28 octobre 1998 relative à l'attribution d'un nom patronimique aux enfants abandonnés ou de filiation inconnue", In AA.VV., *Mouvements du droit contemporain, Mélanges offerts au professeur Sassi Ben Halima*, Tunis: Centre de Publication Universitaire, pp. 651-682.

Moghadam, V. M. 2005. "Tunisia", In S. Nazir et L. Tomppert (éds.) *Women's Rights in the Middle East and North Africa*. Oxford : Freedom House.

Moghnieh L. 2017. "'The violence we live in': reading and experiencing violence in the field", *Contemporary Levant* 2(1): 24-36.

Morrison, T. 1975. "A Humanist View". *Toni Morrison at Portland State, May 30, 1975*.

Portland State University's Oregon Public Speakers Collection

(<https://pdxscholar.library.pdx.edu/orspeakers/90/>)

Musallam, B. 1983. *Sex and Society in Islam: Birth Control before the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Naepels, M. 2019. *Dans la détresse. Une ethnologie de la vulnérabilité*. Paris : Editions de l'EHESS.

Niehaus, I. 2013. "Confronting Uncertainties. Anthropology and Zones of the Extraordinary", *American Ethnologist* 40(4) : 651-660.

Nordstrom, C. et A. C. G. M. Robben (eds.). 1995. *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press.

di Nunzio, M. 2017. "Marginality as a politics of limited entitlements": Street life and the dilemma of inclusion in urban Ethiopia", *American Ethnologist* 44(1): 91-103.

Oualdi, M.

- 2009. "Une relecture du phénomène mamelouk à partir de la province ottomane de Tunis entre le XVII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle". P.R. Baduel (éd.) *Chantiers et défis de la recherche sur le Maghreb contemporain*. Tunis : IRMC-Karthala. p. 53-70
- 2011. *Esclaves et Maitres. Les Mamelouks des Beys de Tunis du XVII<sup>e</sup> siècle aux années 1880*. Paris : Publication de La Sorbonne.

Quaranta, I. 2008. "Commentaire à "Life and times of Magda A. Biography of Violence in South Africa" ", *Current Anthropology*, 49 (2): 240.

Parekh, S. 2008. *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. London: Routledge.

Parkes. P.

- 2003. "Fostering Fealty. A Comparative Analysis of Tributary Allegiances of Adoptive Kinship", *Comparative Studies in Society and History*, 45: 741-782.
- 2005. "Milk kinship in Islam. Substance, structure, history", *Social Anthropology*, 13(3): 307-329
- 2004. "Fosterage, kinship and legend: when milk was thicker than blood?", *Comparative Studies in Society and History*, 46(4): 587-615.
- 2004. "Milk kinship in Southeast Europe. Alternative social structures and foster relations in the Caucasus and the Balkans", *Social Anthropology*, 11(3): 341-358.
- 2006. "Celtic Fosterage: Adoptive Kinship and Clientage in Northwest Europe", *Comparative Studies in Society and History*, 47: 359-395.

Passerin D'Entrèves, M.

- 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- 2019. "Hannah Arendt", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>.



- Paxson, H. 2004. *Making Modern Mothers. Ethics and Family Planning in Urban Greece*. Berkeley: University of California Press.
- Peristiany, J. (éd) 1965. *Honour and shame. The values of Mediterranean society*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Piesen, A. 2019. "Les territoires mouvants de l'intimité : entre inégalité spatiale et temporelle. Le cas des familles solos contemporains". *Enfances Familles Generations* [En ligne], 34 | 2019, mis en ligne le 22 décembre 2019, consulté le 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/efg/9408>
- Pitt-Rivers, J. 1965. "Honor and Social Status" in J. Peristiany (éd.), *Honor and Shame : The Values of Mediterranean Society*, London: Weidenfeld and Nicolson, p. 19-77.
- van Poppel F. 2000. "Children in one-parent families : survival as an indicator of the role of the parents", *Journal of Family History* 25(3): 269-290.
- Porter, H. 2017. *After Rape. Violence, Justice, and Social Harmony in Uganda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Povinelli, E. 2006. *The Empire of Love: Toward a Theory of Intimacy, Genealogy, and Carnality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Pouessel, S. (ed.). 2012. *Noirs au Maghreb. Enjeux identitaires*. Paris : Karthala.
- Ossoukine, A. 2009. "L'interdit matrimonial induit par le co-allaitement en droit musulman", *Revue internationale de droit comparé*, 61(2/1) : 359-382.
- Ramphela, M. 1996. "Political Widowhood in South Africa: The Embodiment of Ambiguity", *Social Suffering* 125(1): 99-117.
- Robbins, J.
- 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
  - 2007. "Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change", *Ethnos* 72(3):293-314.
  - 2013. Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19: 447-462.
- Rose, T. 2003. *Longing to Tell. Black Women Talk about Sexuality and Intimacy*. New York: Picador.
- Rebhun, L. A. 1999. *The Heart is Unknown Country*. Stanford: Stanford University Press.
- Samandi, Z. 2001. "La question féminine entre le volontarisme politique et le conservatisme social", *Journal of Mediterranean Studies* 11(1): 247-254.
- SantéSud ONG. 2016. *Accompagnement des mères célibataires au Maghreb – Capitalisation d'expériences et de bonnes pratiques*. Tunis/Marseille

Scheper-Hugues, N. 1992. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California press.

Schneider, D. M. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor : University of Michigan press.

Schulte, R. 1984. "Materna in extremis: the clash of interests between mother and child Infanticide in rural Bavaria in the nineteenth century", in H. Medick et D. W. Sabeau (éds.). *Interest & Emotion, Essays on the Study of Family and Kinship*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/ Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, pp. 77-102.

Segalen, M., Burguière, A., Klapisch-Zuber, C. et F. Zonabend (eds). 1988-1994. *Histoire de la Famille*. Paris : Armand Colin.

Seibert, M. 2013. *Le déni de grossesse. Enjeux et acteurs de la publicisation d'une cause "secondaire"*. Paris : L'Harmattan.

Sim, L. 2010. "Introduction", in *Virginia Woolf: The patterns of ordinary experience*. London: Ashgate, pp. 1-28.

Skielche, S.

- 2009. "Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians", *Journal of Religion in Africa* 39: 158-185.
- 2018. "Islam". *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. (<https://www.anthroencyclopedia.com/entry/islam>)

Smith, D. W., "Phenomenology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/>.

Smith, Z. 2018. "The I Who is Not Me". *Feel Free*. London : Penguin, pp. 333-347.

Sökefeld, M. 2008. "Commentaire à "Life and times of Magda A. Biography of Violence in South Africa"", *Current Anthropology*, 49 (2): 240-241.

Strathern, M.

- 1992a. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- 1992b. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tillon, G. 1966. *Le Harem et les cousins*. Paris : Éditions du Seuil.

Tinková, D. 2005. "Protéger ou punir ? Les voies de la décriminalisation de l'infanticide en France et dans le domaine des Habsbourg (XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles)", *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies* 9(2) : 43-72.

- Tobin, S. 2016. *Everyday Piety: Islam and Everyday in Jordan*. Ithaca / London : Cornell University press.
- Valentine, D. 1997. *Charred lullabies: Chapters in an anthropography of violence*. Princeton: Princeton University Press.
- Vincent-Grosso, S. 2014. *Extraordinary Ethics. An Ethnographic Study of Marriage and Divorce in Ben Ali's Tunisia*. Doctoral Dissertation. London: The London School of Economics and Political Science.
- Voorhoeve, M. 2018. "Law and Social Change in Tunisia : the Case of Unregistered Marriage", *Oxford Journal of Law and Religion* 7 : 479-497.
- Wade, K. 2008. *Sexualité et fécondité dans la grande ville africaine. Le cas de Ouakam*. Paris : L'Harmattan.
- Weston, K. 1991. *Families we choose: lesbians, gays, kinship*. New York : Columbia university press.
- Wikan, U. 1984. "Shame and honour. A contestable pair", *MAN*, 19 : 635-52.
- Wilkinson, I. et A. Kleinman. 2016. *A Passion for Society. How we think about human suffering*. Berkeley: University of California press.
- Wynn, L. L. 2007. *Pyramids & Nightclubs. A Travel Ethnography of Arab and Western Imaginations of Egypt, from King Tut and a Colony of Atlantis to Rumors of Sex Orgies, Urban Legends about a Marauding Prince, and Blonde Belly Dancers*. Austin: University of Texas Press.
- Zigon, J. 2007. "Moral Breakdown and the Ethical Demand: A Theoretical Framework for an Anthropology of Moralities", *Anthropological Theory* 7(2):131-150.

## *Presse*

“Tunisie-Tataouine. Découverte d’un nouveau-né, encore vivant, jeté dans une benne à ordures”, *TN-Tunisie Numérique*, 8 septembre 2018 ([www.tunisienumerique.com](http://www.tunisienumerique.com)).

“Femmes célibataires et enfants hors mariage. Rejetées parce qu’elles ont dérogé aux règles”, *La Presse de Tunisie* 27 août 2017

“Rejetées parce qu’elles ont dérogé aux règles” *La Presse de Tunisie*, 31 mai 2017

A. H. G. 2017. “Main tendue aux mères célibataires”, *L’Opinion de Tunisie* 19 février 2017, 2: 22-23.

“920 cas de naissance hors mariage en 2015”, *La Presse de Tunisie* 17 décembre 2016

S.B.S. “Une famille pour chaque enfant”, *La Presse Magazine*, 18 janvier 2015, 1421: 4.

Hamrouni, S. “De l’abandon à l’adoption”, *La Presse Magazine*, 18 janvier 2015, 1421: 5-9.

“La journée des sujets qui fâchent”, *La Presse Magazine*, 16 septembre 2012

“Enquête: l’adoption en Tunisie. D’amour et de non-dits”, *La Presse Magazine*, 9 janvier 2012

“I didn’t get arrested, I got rescued’: jail is a lifeline for some pregnant women”, *The Guardian* 31 août 2018.

## *Romans*

Virginia Woolf. 2019(1931). *The Waves*. London : Penguin.

Toni Morrison. 2010(1993). *Beloved*. Vintage : London.

Michael Coetzee. 2000(1999). *Disgrace*. Vintage : London.

## *Acronymes*

DUDH: Déclaration Universelle des Droits de l’Homme

CADHP: Charte Africaine des Droits de l’Homme et des Peuples.

CEDEF: Convention sur l’Élimination de Toute Forme de Discrimination à l’égard des Femmes.

CIDESC: Convention Internationale sur les Droits Économiques, Sociaux et Culturels.

PIDCP: Pacte International relatif aux Droits Civils et Politiques

## Single mothers / Mères célibataires

- Akhtar, S. (éd.). 2016. *The New Motherhoods. Patterns of Early Child Care in Contemporary Culture*. Lanham : Rowman & Littlefield.
- Bayuk Rosenman, E. et C. C. Klaver. (éds.). 2008. *Other Mothers. Beyond the Maternal Ideal*. Columbus : The Ohio University Press.
- Bortolaia Silva, E. (éd.). 1996. *Good Enough Mothering? Feminist perspectives on lone motherhood*. London : Routledge.
- Boyd, S.B., Chunn, D. E. Kelly, F.J. et W. Wieggers. 2015. *Autonomous Motherhood?: A Socio-legal Study of Choice and Constraint*. Toronto: University of Toronto Press.
- Beamon, N.C. 2008. *I didn't Work this Hard Just to Get Married: Successful Single Black Women Speak Out*. Chicago: Chicago Review Press.
- Corley, Ch. 2004. "Preindustrial "Single-parent" families: the tutelle in early Modern Dijon", *Journal of Family History* 29(4): 351-365.
- Creighton, M. 1996. "Marriage, Motherhood, and Career Management in a Japanese "Counter Culture"". In A. Imamura (éd.). *Re-Imaging Japanese Women*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 192-220.
- Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth, Republic of Ireland. 2021. *Final Report of the Commission of Investigation into Mother and Baby Homes*. <https://www.gov.ie/en/publication/d4b3d-final-report-of-the-commission-of-investigation-into-mother-and-baby-homes>
- Duncan, S. et R. Edwards (éds.). 1997. *Single Mothers in an International Context: Mothers of Workers?* London: UCL Press.
- Edin, K. et M. Kefalas. 2005. *Promises I can keep: Why poor women put motherhood before marriage*. Berkeley: University of California Press.
- Ermisch, J. 2005. The puzzling rise of childbearing outside marriage. In A. F. Heath, J. Ermisch, et D. Gallie (éds.), *Understanding social change*. London, England: Oxford University Press, pp. 23-54.
- Ezawa, A. et C. Fujiwara. 2005. "Lone Mothers and Welfare-to-Work Policies in Japan and the United States: Toward an Alternative Perspective", *Journal of Sociology and Social Welfare*, 32(4): 41-63.
- Fink, J. 2000. "Natural mothers, putative fathers, and innocent children: the definition and regulation of parental relationships outside marriage in England, in 1945-1959", *Journal of Family History* 25(2): 178-195.
- Fuchs, R. G. 1992. *Poor and Pregnant in Paris. Strategies for Survival in the Nineteenth Century*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Garfinkel, I. 1986. *Single mothers and their children: a new American dilemma*. Washington (D.C.) : the Urban Institute press.

- Gordon, L. 1994. *Pitied but not Entitled: Single Mothers and the History of Welfare. 1890-1935*. New York: Free Press.
- Hager, T. 2008. "Compassion and Indifference: The Attitude of the English Legal System Toward Ellen Harper and Selina Wadge, Who Killed Their Offspings in the 1870s, *Journal of Family History* 33(2): 173-194.
- Hertog, E. 2009. *Tough Choices. Bearing an illegitimate Child in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- Hertog, E. et M. Iwasawa. 2011. "Marriage, Abortion, or Unwed Motherhood? How Women Evaluate Alternative Solutions to Premarital Pregnancies in Japan and the United States", *Journal of Family Issues* 20(10): 1-26.
- Hertz, R. 2006. *Single by chance, mothers by choice : how women are choosing parenthood without marriage and creating the new American family*. Oxford : Oxford University Press.
- Hobson, B. 1994. *Solo Mothers, Social Policy Regimes, and the Logics of Gender*. In D. Sainsbury (éd.), *Gendering Welfare States*. London: Sage, pp. 170–87.
- Holloway S.D., Fuller B., Rambaud M.F. et C. Eggers-Pierola. 1997. *Through my own eyes: single mothers and the cultures of poverty*. Cambridge (Mass.) ; London : Harvard University Press.
- Hough, M. 2010. *Rural unwed mothers: an American experience, 1870 1950*. London : Pickering & Chatto.
- Kilkey, M. et J. Bradshaw. 1999. "Lone Mothers, Economic Well-Being, and Policies". In D. Sainsbury (éd.), *Gender and Welfare State Regimes*. Oxford: Oxford University Press, pp. 147–184.
- Klett-Davies, M. 2007. *Going it Alone? Lone Motherhood in Late Modernity*. Aldershot : Ashgate.
- Kunzel, R. 1991. *Fallen Women, Problem Girls: Unmarried Mothers and the Professionalization of Social Work*. New Haven: Yale University Press.
- Laslett, P. 1977. *Family Life and Illicit Love in Earlier Generations*. Cambridge: Cambridge UP.
- Lewis, J. (éd.). 1997. *Lone Mothers in European Welfare Regimes*. London: Jessica Kingsley Publishers.
- Levine, J. 2013. *Ain't no trust : how bosses, boyfriends, and bureaucrats fail low-income mothers and why it matters*. Berkeley: University of California Press.
- May, V. 2001. *Lone motherhood in Finnish women's life stories : creating meaning in a narrative context*. Åbo : Åbo akademi university press.
- Mittelstadt, J. 1997. "Educating "Our Girls" and "Welfare Mothers": Discussions of Education Policy for Pregnant and Parenting Adolescents in Federal Hearings, 1975-1995", *Journal of Family History*, 22: 326-353.
- Naamane Guessous, S. et C. Guessous. 2011. *Grossesse de la honte. Etude sur les filles-mères et leurs enfants au Maroc*. Casablanca: Afrique Orient.

- O'Neil, M. K. 2016. "Single Mothers and Women's Autonomy", In S. Akhtar (éd.). *The New Motherhoods. Patterns of Early Child Care in Contemporary Culture*. Lanham : Rowman & Littlefield, pp. 51-66.
- Polacow, V. 2001. *Diminished rights: Danish lone mother families in an international context*. Chicago: University of Chicago Press.
- van Poppel F. 2000. "Children in one-parent families : survival as an indicator of the role of the parents", *Journal of Family History* 25(3): 269-290.
- Rains Mors, P. 1971. *Becoming an unwed mother*. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Shanley, M-L. 2001. *Making babies, Making families*. Boston: Beacon Press.
- Sidel, R. 2006. *Unsung Heroines. Single Mothers and the American Dream*. Berkeley: University of California Press.
- Silva, E.B.
- 1996. *Good Enough Mothering? Feminist Perspectives on Lone Motherhood*. London: Routledge.
  - 2010. *Technology, Culture, Family. Influences on Home Life*. New York: Palgrave MacMillian.
- Skevik, A. 2004. "A Gilded Cage? Help and Control in Early Norwegian Social Policy", *Journal of Family History* 29(3): 211-224.
- Smith, D. J. 2009. "Managing Men, Marriage, and Modern Love. Women's perspectives on intimacy and male infidelity in southeastern Nigeria", in J. Cole et L. M. Thomas (éds.). *Love in Africa*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 157-180.
- Solinger, R. 1993. *Wake Up Little Susie: Single Motherhood and Race before Roe v Wade*. New York: Routledge.
- Swain, Sh. et R. Howe. 1995. *Single mothers and their children: disposal, punishment and survival in Australia*. Cambridge: Cambridge university press.
- Utrata, J. 2015. *Women without Men. Single Mothers and Family Change in the New Russia*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
- Winkler, C. 2002. *Single mothers and the State: the politics of care in Sweden and the United States*. Boulder, Co.: Rowman and Littlefield.
- Wu, L.L. et B. Wolfe (éds.). 2001. *Out of wedlock. Causes and Consequences of Nonmarital Fertility*. New York: Russell Sage Foundation.
- Ypeij, J. L. 2009. *Single motherhood and poverty: the case of the Netherlands*. Amsterdam: Aksant.