



HAL
open science

Le portrait gênant. Amina Sboui sous le poids des regards

Marc Breviglieri

► **To cite this version:**

Marc Breviglieri. Le portrait gênant. Amina Sboui sous le poids des regards. SociologieS, 2020, Dossier : La société morale préparé par Stéphanie Gaudet et Jean-Louis Genard, <https://journals.openedition.org/sociologies/13077>. 10.4000/sociologies.13079 . hal-03156500v2

HAL Id: hal-03156500

<https://hal.science/hal-03156500v2>

Submitted on 22 Jun 2021

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Réf. : Marc Breviglieri, « Le portrait gênant. Amina Sboui sous le poids des regards », *Sociologies*[Online], Files, La société morale, Online since 02 May 2020. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/13079>

LE PORTRAIT GÊNANT

AMINA SBOUI SOUS LE POIDS DES REGARDS

Marc Breviglieri (HES.SO/HETS-Genève et CRESSON/Laboratoire AAU)

L'analyse du sentiment d'injustice ne peut être dissociée d'une fine compréhension de ses manifestations qui, à son tour, offre à réfléchir sur les traits spécifiques du domaine public qui les rend possibles et communicables. La tradition libérale et démocratique veille normalement à aménager des conditions d'expression publique où la parole critique, émanant du sentiment d'injustice, ouvrant au désaccord et au débat, est autorisée. Toutefois, la critique a aussi les moyens d'emprunter des canaux d'expression beaucoup moins légitimes et convenus. Parmi eux, culmine un cortège de gestes apparentés à de la provocation. Il sera question dans cet article d'en discuter la manifestation et les racines profondes logées dans la colère, la frustration, le dégoût, l'impuissance ou l'humiliation. Les gestes de provocation figurent la marque corporelle d'un *soulèvement*, peut-être le trait naissant d'un désir d'insurrection, de révolte ou d'émancipation. Georges Didi-Huberman en avait fait la claire démonstration dans une exposition relativement récente dont il a été le commissaire : ce sont les corps qui sont au centre de tout soulèvement politique, et ce sont notoirement eux qui se soulèvent, offrent des gestes à voir et à entendre, potentialisent la résistance comme la lutte (Didi-Huberman, 2016 ; 2019). Ce dont l'analyse des luttes collectives a besoin, précise-t-il, c'est d'aller explorer aux limites de leur projet qui se situe dans l'ordre des rapports de force ou des questions de pouvoir, pour se tenir plutôt au niveau infra-politique, au lieu même d'une « phénoménologie des colères politiques » (*ibid.*). Le recours aux matériaux visuels diffusant des images du corps témoigne d'une possible extension de l'expression critique. Un corps soulevé qui, notamment lorsqu'il se dresse contre l'hétéronomie morale, vient à manifester le pouvoir en public du plus symboliquement signifiant, comme du plus intimement personnel. Dans la mesure où le corps est tout particulièrement capable d'exciter l'émotion, il est fréquemment mis au service de la provocation dont l'intention première est de susciter une dissonance ou une commotion sensible. Car ce que soulève la provocation, c'est une intention cherchant à défaire les limites que le monde impose à l'existence, c'est la déstabilisation d'un champ affectif nourri de contrariété et c'est une tension qui cherche à ébranler ou déchirer un espace relationnel. En faisant de la critique l'une des possibles forces rectrices de la provocation, nous mettons au premier plan de l'analyse le fait que cette dernière puisse emporter des attentes plus complexes que celles de créer un désordre de surface ; elle semble alors osciller entre une pulsion destructrice et un accès d'indignation, elle anticipe ainsi un sens de la justice et se place ainsi, indirectement, sous le signe du souci de vivre bien ; de chercher à vivre bien mais *autrement*.

Un point méthodologique

J'aimerais apporter un argument méthodologique, à partir duquel pourra logiquement dériver une posture éthique qui participe de l'unité de ma démarche (Genard et Roca i Escoda, 2019). Le présent article ne repose pas sur les modalités de rencontre et de partage que suppose usuellement l'enquête ethnographique. D'autres investigations en ont fait l'objet (Breviglieri, 2018 et 2020). La plupart d'entre elles ont touché au monde méditerranéen ou aux cultures du Maghreb, me permettant, par le jeu de la comparaison, des recoupements d'échelle et des contigüités thématiques, de maintenir des centres d'intérêts importants pour la société tunisienne. Ce texte est issu d'une conférence qui s'est tenue à Tunis le 11 avril 2016 à l'invitation de mes collègues Imed Melliti et Hayet Moussa qui coordonnaient alors un programme de recherche, hébergé à l'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain, sur le sentiment d'injustice et le bien commun (Melliti et Moussa, 2018). J'avais proposé de me mettre à l'écoute et de réfléchir sur un événement qui polarisait l'attention d'un vaste public politisé ou non-politisé, et soulevait des remous polémiques baignés d'enjeux moraux dans la société tunisienne. Cet événement relevait de la publication d'une série de deux photographies postées sur Internet par Amina Sboui et rapidement diffusées sur les réseaux sociaux et les sites d'information. C'est dans la continuité de cette communication que ce texte cherche à articuler deux pans de réflexion interdépendants. Un premier pan se réserve un questionnement sur la puissance intrinsèque de l'image médiatisée en tant qu'elle configure pragmatiquement un geste ostensible de provocation. Un aspect central de la matière sociologique qui nous intéresse ici, un geste ostensif dont le destinataire est un public *a priori* indéterminé, présente la particularité d'associer deux registres d'expressivité : l'*image* d'un corps dénudé sur lequel est inscrit à l'encre noire une *sentence* affichant une conviction politique. Coexiste une double référentialité : l'une relative à la présence corporelle et sa disposition affective, l'autre au texte même et à l'intelligibilité de son énoncé. La troublante composition interroge un mode d'interpellation qui s'est accordé au ton de la révolution, ouvrant d'autant plus large l'espace de sa réception. Un second pan de réflexion fait davantage porter l'accent sur le contexte et l'expérience historique dans laquelle est pris ce geste ostensif. Car le retentissement de cette provocation n'a pas seulement touché et infléchi intimement l'histoire d'une vie, celle d'Amina Sboui, elle s'est affirmée sur un espace de signification, et sur une temporalité, remarquablement étendus. Très récemment encore, dans une Tribune accordée au journal *Le Monde*, l'historienne Leyla Dakhli rapportait la portée symbolique du geste d'Amina Sboui qui, « mêlant l'espace de l'intime et celui de la révolution », adressait un salutaire défi féminin au patriarcat et à l'islamisme (Dakhli, 2020). L'image postée a contribué à instituer la figure publique d'Amina, enclenchant une chaîne d'interprétations qui ont puisé dans un arrière-plan d'histoires antérieures et mis en discussion à la fois un héritage religieux, juridique et politique et une tradition critique émancipatrice. D'une certaine façon, ce texte prend part à cette chaîne et rapports d'interprétation ; en rapprochant remémoration des héritages culturels et anticipation des potentialités libératrices, il prolonge la trace laissée par l'*herméneutique critique* que Paul Ricœur avait déployée en jetant un éclairage remarquable sur l'épistémologie des sciences humaines (Ricœur, 1986). Aussi, l'objet de ce texte ne consiste nullement, dans un schéma représentationnel, à rendre transparents les hypothétiques états intérieurs d'Amina Sboui ; il vise plutôt à analyser un acte intentionnel aux conséquences volatiles (une provocation) qui questionne sa place dans la texture du monde et bouscule les exigences normatives d'une intégration aux arènes de la vie politique tunisienne.

Le corps apparaissant

Pourquoi de nouveau revenir sur le cas d'Amina Sboui, cette jeune femme tunisienne qui, le 8 mars 2013, elle a alors 18 ans, pose seins nus avec une phrase inscrite sur son torse : « Mon corps m'appartient, il n'est l'honneur de personne »¹ ? Le cas de figure est devenu emblématique, il a largement circulé sur les réseaux sociaux, Amina a, par la suite, subi un traitement juridique disproportionné dans sa sévérité, elle a été emprisonnée, menacée de mort par des salafistes, séquestrée par ses parents, elle a clivé la société tunisienne, elle a surtout beaucoup agacé et il a été très souvent entendu qu'il fallait relativiser cet événement jugé mineur au regard des revendications économiques et sociales qui devaient être, selon la *doxa* ambiante, les vraies priorités de la Tunisie post-révolutionnaire. Par la suite, elle fit l'objet d'une pétition à l'initiative d'une association d'habitants d'un village de la banlieue nord tunisoise qui appelait à son expulsion du quartier. Immédiatement soutenue par un collectif de personnalités publiques, elle fut ensuite invitée à témoigner dans de nombreux médias où elle fut, dans certains cas, malmenée, infantilisée et durement sermonnée. Au premier regard jeté sur de telles arènes médiatiques, ce qui demeure frappant c'est la manière dont l'essentiel des accusations qui lui ont été portées touche à sa manière de faire figurer son corps dans l'espace public. Un faisceau d'allusions et de reproches (vulgarité, indécence, incorrection, ...) n'a pas seulement pour conséquence de désavouer la prétention d'Amina à conduire librement sa vie, ou de pointer qu'elle porterait atteinte aux mœurs de la société, il met vigoureusement en cause les traits phénoménologiques de son apparaître : la manière de se mouvoir en public, de poser sa voix, de se vêtir, d'exhiber ses tatouages, de brouiller les manifestations normalisées de la féminité. C'est, en quelque sorte, une corporéité dérangeante qu'on lui reproche d'assumer, sans égard pour ce qui devrait être mis à l'abri du regard de la société. Et le dérangement provoqué par le geste initial d'Amina semble d'autant plus profond qu'il continue aujourd'hui de retentir. Il semble envisageable de rattacher ce retentissement durable au fait que la réserve de sens emporté par ce geste reste indéfinie et continue de nourrir la discorde dans une société tunisienne qui n'a peut-être pas encore clairement identifié de quels modèles de vie inspirés par la révolution elle serait redevable. De tels gestes déclenchent une onde de répercussion parce qu'ils questionnent la capacité d'une société à tolérer des dissonances vives, à pouvoir faire *avec* des phénomènes ou des manifestations qui profondément la gênent et la perturbent.

Le désarroi moral d'une jeunesse en révolte

L'existence de gestes de provocation dépend largement de l'usage du corps propre et des modalités avec lesquelles il est engagé et fait irruption dans le domaine public. Dans les sociétés du monde arabe, on ne compte plus les messages publics fondés sur un canal d'expression strictement corporel. Il y a d'une part des messages d'une extrême violence envers soi-même, émanant principalement de la jeunesse, et dont la radicalité s'exprime par la scarification, l'émasculature ou l'immolation. Il y a d'autre part les actes de dénudement

¹ Dans un riche article publié par la revue *Insaniyat*, Jallal Mesbah retrace la manière dont le corps d'Amina va traverser une succession de seuils de qualification, se voyant « grandir » progressivement dans l'espace public jusqu'à être transfiguré en un second corps, éminemment politique, un « corps révolutionnaire » (Mesbah, 2016). Il note, pour marquer la progression, qu'Amina, indignée par l'assassinat du politicien Chokri Belaïd, avait initialement diffusé un premier cliché assorti du slogan *Fuck your moral* qui n'avait pas eu de véritable répercussion. C'est un ami photographe qui lui avait, deux semaines plus tard, proposé la mise en scène du fameux cliché du 8 mars, convoitant une plus large diffusion, engageant alors son corps à figurer le personnage public qu'elle deviendra au croisement de nombreux débats. Dans ses deux ouvrages personnels, ou dans le documentaire *Au-delà de l'ombre* où elle se confiera dans un registre plus intime, elle exposera les tensions existentielles qui se relient à cette surexposition publique du corps propre, induisant une menace pour son intégrité, un glissement vers la déperdition de soi et la survenue de la tentation suicidaire. Sur ce thème on consultera aussi le cas édifiant de *Chelsea Manning* : Malbois, 2018.

volontaire, performés sur les réseaux sociaux et dans les médias, et qui sont quelque fois masculins, plus souvent féminins et parfois masculins en solidarité au dénudement féminin. Ce sont généralement des actes subversifs d'opposition qui soulignent l'impuissance et la fragile nudité du corps humain comparée au corps des institutions devant lesquelles il est clamé un désir de renversement des références canoniques et une insoumission au pouvoir institué, qu'il soit de nature familiale, économique, politique ou religieuse. Ces corps fragilisés reflètent, en première lecture, une situation profondément oppressive, marquée par un rapport de pouvoirs inégal qui peut bien s'infiltrer à tous les niveaux de la vie en commun.

Rappelons brièvement qu'au moment où l'image d'Amina fait irruption sur les réseaux sociaux, la Tunisie connaît des lendemains de révolution tumultueuse. La majorité relative obtenue en 2011 par le parti islamiste *Ennahdha* repose alors sur un équilibre instable qu'accompagne un délitement des institutions, l'effondrement d'une économie voyant subitement disparaître la manne touristique ou encore les menaces extérieures issues du chaos libyen ou de l'ingérence politico-religieuse provenant de la péninsule arabique (Bessis, 2015). De puissantes attentes sociales et politiques traversent et animent la société civile qui s'indigne, s'impatiente et s'inquiète, le faisant savoir par la contestation en occupant le domaine public (Hmed, 2016). La jeunesse tunisienne y contribue de nombreuses façons². Elle se distingue notamment en portant hardiment le slogan « la rue nous appartient », bâtissant des arènes publiques dans leurs lieux de fréquentation habituels (Hamdi, 2018) et progressant sur le front du cyber-activisme qui, alors même que des instances de juridicité peinent à être réformées au niveau étatique, convoque avec promptitude des foyers de légitimité et de solidarité supra-étatique (Najar, 2013)³. À cet égard, il importe de s'interroger sur la manière dont cet usage massif de la toile interpelle un large public à partir d'arts de composition mêlant des grammaires d'expression spécifiques (*mèmes, mashup, remix culture*) pour dénoncer les compromissions du pouvoir, mettre la société devant ses contradictions et ouvrir des perspectives critiques (Kihlgren Grandi, 2017). La prédilection pour des photomontages, saynètes satiriques ou images subverties, ne favorise pas simplement l'association du réel et du fictif par laquelle l'imaginaire trouve à s'étendre, elle trace l'inscription de nouveaux canaux d'expression publique qui, fondés sur l'expérimentation des technologies de la réalité numérique, offrent une alternative aux techniques de protestation *in situ*.

Au milieu du foisonnement d'images diffusées suite à la levée de la censure pesant sur l'Internet, le corps dénudé est venu occuper un axe central des publications émises, incarnant tout à fait la volonté d'étendre les « limites du souhaitable et du désirable » susceptibles de redessiner les « frontières du politique » et de la morale (Hmed, 2011). Toute la question qui nous concerne ici est de savoir ce que le corps dénudé est en mesure de refléter et de faire passer au spectateur anonyme. En devenant l'amplificateur et le résonateur d'une passion politique, d'une blessure morale ou d'un malaise social, ce corps ramasse des nuances affectives variées qui font affleurer des postures ou des gestes significatifs placés sous le regard

² Il faut souligner que la sociologie tunisienne a consolidé de longue date l'usage du thème de la « jeunesse », en s'appuyant sur sa force plastique et son rôle ambiguë face aux pouvoirs, pour l'articuler à une réflexion générale sur la mutation des institutions sociales et politiques (Camilleri, 1975 ; Zghal, 1981 ; Melliti et al., 2008 ; Jouili et Ben Salem, 2018). Ajoutons deux éléments à cela pour mettre en question la coupure épistémologique que cet usage tend à présupposer. D'une part, et non sans liens, la popularité du thème, et la pensée holiste qui l'accompagne, en font un levier pour la montée en généralité des discours politisés, donc pour les mobilisations ou pour les constructions médiatiques. D'autre part, certaines approches ethnographiques relativement récentes marquent bien l'intérêt analytique de se défaire d'une posture déterministe et essentialiste qui masquent à la fois la grande disparité des « jeunesses tunisiennes » et la diversité des dynamiques locales de mobilisation ou de décrochage (Nachì, 2007 ; Allal, 2011 ; Lamoum et Ali Ben Zina, 2015 ; Hamdi, 2018).

³ Ce débordement vers une audience internationale consacre d'ailleurs l'écart et les divergences avec une génération plus ancienne qui, largement assignée au silence ces dernières décennies, ont pris d'assaut les principaux supports médiatiques nationaux (presse, radio, télévision).

d'autrui. Ce faisant, il ouvre au dehors, en sa phénoménalité propre, l'univers du plus intimement personnel. Si cet univers peut être partiellement élucidé dans sa manifestation même, c'est que ces nuances affectives travaillent déjà l'arrière-plan émotionnel des jugements de valeur, échauffent l'indignation et préfigurent le sentiment d'injustice où, précisément, elles retrouvent les formes légitimes de la critique en public.

Lors des événements de mai 68, la référence remarquable au corps marquait, là aussi, une action sur « l'ordre configurant la personnalité », elle « retournait le sujet raisonnable (...) en un sujet soumis au désir et au plaisir » (Thévenot, 2009). Ceci l'en distingue des manifestations révolutionnaires en Tunisie. La photographie postée par Amina Sboui ne s'inscrit d'ailleurs pas véritablement dans ce registre, du moins, elle ne semble pas demander à être lue dans ce sens. Elle converge vers un sédiment où se mêlent l'indignation et le désenchantement et qui se retrouve dans nombre de photographies, caricatures ou montages postés par quantité d'utilisateurs des réseaux sociaux, blogueurs ou cyberactivistes tunisiens (El Bour, 2015 ; Kihlgren Grandi, 2017). Le corps peut s'y montrer comme intérieurement broyé par un cumul de frustrations, neutralisé par avance et brisé par l'offense, le plaisir a été étouffé et le désir semble avoir été muselé et asséché à cause d'une succession d'épreuves corrompues et de réprobations autoritaires. Une certaine image de la jeunesse s'en dégage, souvent portée au cœur d'une intrigue touchant au regain ou à la perte de la soif de justice. Il est fréquent de la voir présentée comme désabusée, proclamant elle-même sa non-intégration et sa désintégration. Elle renvoie alors au deuil de tout épanouissement personnel dont nulle institution n'est en mesure de reconnaître le besoin ou de tracer la perspective. Il y a ainsi de quoi faire le constat d'un *désarroi moral*. On voit alors bien peu réapparaître ces corps spontanément portés par l'ivresse qui firent le ferment de mai 68 ; ils semblaient tracer de nouveaux sillons pour faire place à l'humain dans toute son amplitude. Ici, très différemment, c'est l'accès même à la dignité de la commune humanité qui semble être l'un des plus hauts lieux du défi révolutionnaire de la jeunesse tunisienne. Placé sous l'emprise abusive de pouvoirs rigides et paralysants (patriarcaux, religieux, politiques), desquels une identité personnelle peine à s'extraire, ce registre de contestation use d'images où le corps affecté fait front en affirmant des lignes de fuite radicales et désespérées, provocantes ou menaçantes. À travers la manifestation de ces corps qui, comme nous le révèle l'image d'Amina, sont à la fois mis à nu à défaut de pouvoir revêtir une dignité, et redressés dans une posture de défi, ces lignes de fuite affirment des gestes puissants d'accusation et de « moralisation » de ces institutions défaillantes (Mahfoudh-Droui et Melliti, 2006). Elles dessinent aussi la quête d'un ailleurs incertain dont la migration représente le fantasme émoussé et dont le suicide reste la figure la plus ferme et dramatique (Memni, 2017).

La provocation et la critique publique justifiée

Avant de procéder à un examen plus détaillé du geste fameux commis par Amina, je suggère de revenir sur la valeur sociologique de la provocation. Sous des traits phénoménologiques toujours remarquables, elle est un geste qui imprime un choc, elle percute et libère un élan. Elle survient avec toute son étrangeté déstabilisante, manifestant une forme d'expression que l'on pourrait dire excentrique. Cette excentricité génère des lectures et sollicite des principes d'intelligibilité sensiblement différents des schémas habituels que décrit l'action ordinaire et de ce qu'une certaine normalité conventionnelle offre à entendre, permet de voir et laisse imaginer. Aussi, le geste de provocation peut susciter des réactions normatives et disciplinaires, convoquer des formes de rappel à l'ordre plus ou moins autoritaires. On a vu combien le geste d'Amina avait induit des réactions tendues, radicales, manichéennes... d'un côté la récupération par les *Femen*, mouvement dont elle se dissociera en l'accusant d'être « islamophobe » ; de l'autre un ensemble de détracteurs arc-boutés sur un puritanisme, tentés

de rabattre entièrement le geste de provocation sur une atteinte aux valeurs religieuses, le laissant apparaître comme un acte intolérable.

Ce geste de provocation est un mode d'apparition de la « différence gênante », expression qui revient à Paul Ricoeur dans un texte essentiel portant sur les plans de lecture et de justification du terme « tolérance » (Ricoeur, 1991). En surgissant, la différence gênante se heurte à certaines conceptions normalisées de la société et apparaît nettement, selon les circonstances, comme incongrue, menaçante, intolérable ou bannissable. C'est cette différence gênante qui positionne les sociétés devant leurs propres limites intégratives, et qui donc suscite certains épisodes notoires de tolérance ou d'intolérance. Si d'un côté la provocation peut s'affirmer comme participant positivement de l'élargissement de la sphère des libertés d'expression, elle potentialise aussi une réaction de verrouillage de la sphère publique conséquente au fait qu'elle vienne percuter, chahuter et parfois faire vaciller un pouvoir établi. C'est en ce sens que l'on pourrait situer la différence gênante et la provocation qui l'exprime publiquement, au cœur même de tout processus actif et dialectique de *démocratisation* ; la conception de la vie démocratique se modifiant à mesure que des formes d'expression publique poussent et déplacent les limites du domaine de la participation politique⁴. On aurait alors en vue autant la dynamique de refondation qui anime actuellement l'espace public tunisien, que celle qui semble miner aujourd'hui les démocraties libérales occidentales fragilisées par des climats sociaux altérant le pluralisme politique et moral.

On peut distinguer le geste de provocation de la *critique publique justifiée* qui prend appui sur une raison argumentative et dont le phrasé s'inscrit dans l'ordre du langage articulé (Boltanski et Thévenot, 1991). Le noyau significatif de la provocation repose sur le tissage plus ou moins confus des modalités actives et passives d'une expérience intentionnelle d'essence impulsive. Dans la provocation, un affect se décharge et appelle à une expérience du contact. Lorsqu'on la profère ainsi, la langue peut bien devenir seconde dans son contenu expressif, et alors c'est le ton qui vient percuter l'interlocuteur, comme si « un geste venait pénétrer dans la parole » (Lipps, 2004, 105). La critique publique justifiée, quant à elle, s'inscrit dans un espace commun déjà constitué et disposé à recevoir les sens légitimes de la justice ordinaire. Or la provocation se positionne précisément au seuil problématique de cet espace, là même où sa légitimité peut être tenue pour discutabile, où sa quête et sa visée restent floues, où sa manière de traiter autrui menace parfois de transgresser le présupposé d'une « commune humanité » ou celui d'une « commune dignité »⁵.

La provocation ne cherche pas nécessairement à être ou paraître légitime. On pourrait même lui reconnaître un penchant pour l'illégitimité, et de ce fait, elle renvoie socialement un caractère d'inacceptabilité. Mais ce faisant, la provocation met à l'épreuve l'espace public sur laquelle elle se produit. Elle l'éprouve à la limite de ce qu'il est censé contenir et produire ; elle teste d'une certaine manière la *pénétrabilité* de cet espace public, son accessibilité. Et par conséquent, la provocation vient questionner la capacité d'un domaine public à accueillir certains registres d'expression déroutants. Mais, à l'excitation correspondant au frayage d'un

⁴ Cela suppose ici de chasser de notre horizon de réflexion la position paternaliste et infantilisante qui réduit la provocation à la simple expression d'une déviance, à une immature tentation de simplement vouloir créer du désordre dans l'espace commun (Breviglieri, 2010).

⁵ Ces deux principes communs représentent selon Luc Boltanski et Laurent Thévenot une condition de possibilité du fonctionnement d'un espace public pluraliste, ils garantissent notamment qu'une épreuve de justification soit légitime. Il importe pour cela qu'autrui soit partout estimé à la fois selon un axe de reconnaissance égalitaire, comme étant donc une personne humaine comme une autre, et selon un axe de grandeur, comme étant une entité dont le statut est susceptible d'évoluer (Boltanski et Thévenot, 1991). C'est notamment en portant atteinte à ces deux principes que les régimes politiques peuvent grever un enjeu démocratique de fond, portant atteinte à certains gages essentiels au pluralisme. L'analyse regarde alors un niveau pré-moral et pré-politique.

passage sur le domaine public peut aussi s'associer la volonté de saper les principes communs de base et de déchirer par dépit l'ordre établi. Par dépit de pouvoir exprimer pleinement sa différence gênante et ce qui s'éprouve dans le moment de rage ou de détresse. En cela, le *sentiment d'impuissance* participe de la structure même du geste de provocation.

Le regard empêché

Il est temps d'examiner plus en détail l'image postée sur les réseaux sociaux par Amina, et de chercher à en comprendre le retentissement si particulier. C'est notamment en tentant d'observer comment elle vient percuter l'arrière-plan moral d'une société en profonde mutation, comment elle cherche à y intégrer d'autres référentiels concurrents en décalant les centres de perspective, que nous ferons progresser notre analyse. Quelles sont donc, pour commencer, les modalités de figuration de sa provocation ? L'image nous met en présence d'un corps stable à demi-nu, mais dont il faut d'abord noter qu'il ne s'érotise pas. Chevelure attachée, blancheur cadavérique, les bras sont baissés et ne protègent la chair d'aucun regard ; les yeux et la bouche sont soulignés par un maquillage appuyé, aucune expression particulière ne se devine sur ce visage dont la valeur d'interpellation réside paradoxalement dans une forme de banalité. Et pourtant, il émane du regard d'Amina, fixant droit devant elle, comme la force d'une ferme détermination, peut-être même l'ombre d'une menace. Sans que ne soit reniée l'apparence de sa féminité, l'appel au désir ou la séduction semble absent, ou peut-être maîtrisé et tenu en réserve, en quelque sorte sous la peau, rendant inutile un artifice qui viendrait les endiguer ou les voiler. Force et fragilité se trouvent réunies à travers une présence manifestement ancrée dans une conviction et pourtant réduite à un relatif désert d'expressivité et à une parfaite indifférence au dénudement du buste et des bras. C'est le torse qui sert de support au message écrit sur lequel nous reviendrons ultérieurement. L'image est dérangeante, et c'est cela même qu'il nous faut comprendre. Nous allons à cette fin nous appuyer sur la thèse de doctorat de Lilia Bacha, artiste plasticienne tunisienne dont le travail de recherche a été consacré au regard porté sur le corps féminin (Bacha, 2015). Il vaut la peine de préciser que son investigation ne porte pas sur le statut du corps de la femme dans la société tunisienne ou dans la culture arabo-islamique, mais bien sur le regard qui appréhende le féminin dans sa nudité. Elle le désigne et en problématise l'existence sous le thème du *regard empêché*. Mais de quoi le regard est-il empêché de voir alors même qu'il se retrouve exposé à la nudité et interpellé par son profond pouvoir de fascination ?

Lilia Bacha raconte une histoire ayant marqué son enfance. Son grand-père lui avait confié une vérité qu'il jugeait importante de transmettre : la femme est *'awra* ; *'awra* désigne les parties intimes du corps qu'il faut cacher, mais l'on dit aussi que le corps entier est *'awra*. Cette notion, qui est passée entre les mains des *fugaha*, porteurs de la *loi* incarnant la volonté divine, véhicule des préceptes moraux élémentaires touchant à la culpabilité des femmes susceptibles d'exposer honteusement un corps qui viendrait fragiliser la conduite vertueuse des hommes. L'usage du voile, du moins celui qui porte à l'extrême le « signe de la possession et de la non-disponibilité » (Mernissi, 2016, 217), serait en quelque sorte la clé de cette vertu ; fermant la porte à toute équivoque, clôturant le sens des choses. La photographie postée par Amina, bien qu'elle la donne à voir torse nu, ne représente pas l'exact opposé de qui porterait un tel voile. Elle déborde de toute part une lecture où cette nudité n'apparaîtrait que comme un geste déplacé à la moralité douteuse. Cette image entraîne plutôt l'amorce de trajectoires interprétatives variées. Dans ce débordement, où nulle adresse n'est spécifiquement formulée, s'affirme surtout une force d'interpellation. Il en dépend alors ce qui, de la vie de cette femme, de cette nudité assumée, de cette sentence contestatrice transcrite à même la peau, s'est soudain retrouvé au centre de perspectives plurielles, interrogeant au passage ce moment et ce mouvement de projection de l'image (manipulée, transformée, réappropriée, réordonnée

au fil d'échanges discursifs). Une projection vers des couches de signification s'affranchissant progressivement, vous allons le voir, de l'intentionnalité fugace du geste commis.

Vigueur d'une lecture féministe et apparemment restreint au collectif Femen

Et il y a d'abord eu, au premier plan lu et révélé par le geste de dénudement d'Amina, un premier front critique qui s'est élevé contre l'évidente inégalité dont souffrent les femmes devant la simple liberté de pouvoir se dévêtir en public et notamment sous les yeux du sexe opposé. En inscrivant une sentence morale sur son torse, elle ne fait pas simplement outrage au livre sacré aux yeux de ceux qui l'estiment comme le seul détenteur de dogmes moraux intouchables, elle renverse le lieu d'où est censé surgir la loi. Et au lieu d'être renvoyé au tumulte des passions, le corps calligraphié sert ici à ré-ordonner le monde en exprimant la raison et l'indépendance de la critique ; une critique qui pointe ici l'expropriation des pouvoirs corporels soumis à une logique oppressive rétrograde d'ordre patriarcal. On comprend sans mal que le geste provocateur d'Amina ait trouvé une caisse de résonance immédiate parmi les courants féministes, qu'ils s'apparentent à une lignée classique dénonçant les rapports de domination ou qu'ils relèvent d'analyses de type *gender studies* qui redéploient la discussion autour de la construction et de l'impact d'une binarité rigide entre le masculin et le féminin⁶. Car, à cet égard, on a pu constater combien la troublante photographie postée par Amina sur le *net* a suscité de réactions virulentes, faisant surgir la posture essentialiste d'un moralisme rampant qui renforce, à travers son discours dogmatique et fréquemment misogyne, le partage binaire des genres (Hamdi, 2018, p. 342-349).

Cette nature troublante du portrait, en se donnant accès à une audience illimitée, préfigurait le destin polymorphe d'appropriations interprétatives plus ou moins détachées des traits circonstanciels qui ont donné lieu à sa diffusion. Ce large spectre interprétatif pouvait osciller entre une figure de martyr et l'image d'un pur élan activiste individuel. C'est dans cette faille que s'est introduite la lecture de Femen, collectif féministe auquel Amina s'est d'emblée apparentée, traçant de fait un axe de communicabilité étendue, mais nécessairement enraciné dans les constructions idéologiques et militantes de ce dernier⁷. Un militantisme dont les ondes porteuses jouaient avec les médias occidentaux, et notamment avec la couverture journalistique française largement à l'initiative d'une « affaire Amina » (Dalibert et Quemener, 2016). Les sujets de prédilection de ces médias, concentrés alors sur la figure ennemie de l'intégrisme islamique, ont surtout révélé un fond normatif commun caricaturant un islam intrinsèquement porteur de sexisme et fondamentalement distant de « l'idéal républicain d'égalité, de laïcité et d'universalité » (*ibid.*, 99). Jocelyne Dakhliya a souligné que cette lecture n'a pas rendu compte des dynamiques libératrices alors en jeu dans la société tunisienne et a présupposé au contraire, dans un exercice radicalisé de stigmatisation de la culture arabo-islamique, « une société monolithique et structurellement figée » (Dakhliya, 2013)⁸. Il serait nécessaire de reconsidérer un ensemble de déplacements thématiques et de

⁶ Cf le numéro des *Nouvelles Questions Féministes* consacré aux Féminismes dans les pays arabes (Jasser, Mahfoudh, Lalami et Delphy, 2016). Féminisme, dont il importe, souligne J. Dakhliya, d'analyser les brisures internes en Tunisie dans la période *post* Ben Ali (Dakhliya 2011 et 2013).

⁷ De nombreux éléments bibliographiques, à commencer par son récit auto-biographique (Sbouï, 2014), permettent de considérer avec précision la manière dont Amina est passée momentanément par l'histoire du collectif Femen. Parmi ces éléments : Dakhliya, 2013 ; Mesbah, 2016 ; Dalibert et Quemener, 2016 ; Hamdi, 2018.

⁸ Il serait nécessaire de reconsidérer un ensemble de déplacements thématiques et de dynamiques d'élancement que vivait alors l'espace public tunisien. On sait par exemple, que le geste d'Amina est intervenu au moment d'une poussée des thèses complémentaristes qui anima la sphère politique tunisienne autour de l'article 28 du projet de constitution (thèses défendues par les islamistes et selon lesquelles hommes et femmes sont

dynamiques d'élanement que vivait alors l'espace public tunisien (Laacher et Terzi, 2020). On sait par exemple, que le geste d'Amina est intervenu au moment d'une poussée des thèses complémentaristes qui anima la sphère politique tunisienne autour de l'article 28 du projet de constitution (thèses défendues par les islamistes et selon lesquelles hommes et femmes sont complémentaires par nature avant d'être égaux en droit) ; que, par ailleurs, le marquage du corps dénudé (écritures et calligraphies) s'inscrivait dans le rayon d'une société où le tatouage, démocratisé en Occident, faisait débat ; ou qu'enfin, à une échelle plus vaste, l'acte de se dévêtir individuellement ou collectivement en public disposait depuis une vingtaine d'année dans le monde arabe d'une force d'expression artistique particulière, manifestant le désir de mettre le monde sans dessus dessous tout en faisant éclater au grand jour une « symbolique du dénuement social et économique » (Dakhliya, 2013).

C'est donc de manière relativement décontextualisée que ces lectures du geste d'Amina se sont établies, c'est-à-dire dans un certain détachement de son champ de perception immédiat de la société tunisienne. Et c'est d'ailleurs en s'indignant d'actes militants commis par trois militantes européennes Femen, qu'elle jugera irrespectueux et islamophobes bien qu'ils aient visé à la soutenir, que la jeune femme déclarera, fin août 2013, se dissocier du collectif et de ses combats (Sbouï, 2014, p. 170-173). En s'écartant brusquement de Femen, Amina nous invite à nous projeter sur un autre plan critique, sans pour autant refuser de sous-estimer les enjeux d'inégalités de sexe, mais en nous demandant de spécifier d'autres propositions interprétatives pointant l'horizon d'un féminisme dont les visages demeurent pluriels. Le rejet de la grille de lecture du collectif Femen par la militante tunisienne permet de discuter la part d'ombre qu'il projette sur des valeurs et des formes d'engagement dans le monde que l'on peut désigner, à la suite d'Irène Théry, comme étant « supra-politiques » et reposant sur des conceptions du *soi* et de la relation à l'autre beaucoup moins ethnocentrées (Théry, 2007). Autrement dit, l'enquête peut aller en d'autres directions, vers d'autres manières de comprendre comment Amina peut interpeller et concerner un public sensible à son geste. Et pour cela, il convient de repartir plus trivialement du *soulèvement d'étrangeté* que produit le déploiement soudain de la nudité de la jeune femme sur les réseaux sociaux, afin d'examiner ce qui peut être puisé dans une acception plus large du communicable et de l'incommunicable, partant d'une réflexion qui n'est pas uniquement liée à la seule expression d'un combat contre la « figure repoussoir ethnoracialisée de la musulmane voilée » victime d'un islam fondamentalement sexiste et inadapté au féminisme (Dalibert et Quemener, 2016). On pourra alors tenir en vue le socle anthropologique duquel provient cette puissance provocatrice de l'agir qui instaure un rapport tensionnel entre *permissions* ouvertes par la période révolutionnaire (et les bribes de solidarité qu'elle laissait entrevoir) et *contraintes* liées au contexte normatif dans lequel Amina a grandi.

Pauvreté de la posture moraliste

L'analyse de Lilia Bacha nous offre, me semble-t-il, une telle opportunité. Reprenons le fil de son raisonnement : si donc le corps féminin est pensé comme n'étant pas à voir (*awra*), c'est que d'emblée se pose la question de la légitimité du regard qui est placé devant lui. Pour s'en expliquer, Lilia Bacha recourt à nombre d'œuvres tunisiennes plastiques et puise son inspiration dans certains textes mythologiques qui renvoient à la relative universalité de la

complémentaires par nature avant d'être égaux en droit) ; que, par ailleurs, le marquage du corps dénudé (écritures et calligraphies) s'inscrivait dans le rayon d'une société où le tatouage, démocratisé en Occident, faisait débat ; ou qu'enfin, à une échelle plus vaste, l'acte de se dévêtir individuellement ou collectivement en public disposait depuis une vingtaine d'année dans le monde arabe d'une force d'expression artistique particulière, manifestant le désir de mettre le monde sans dessus dessous tout en faisant éclater au grand jour une « symbolique du dénuement social et économique » (Dakhliya, 2013).

question. Elle s'intéresse aussi à une filmographie arabe où la figure de l'épieur est centrale. Là aussi, autant que dans la mythologie, s'envisage l'irréductible culpabilité du regardeur, et son destin funeste. Lilia Bacha rappelle la séquence d'un film de Farid Boughedir (*Un été à la Goulette*) où l'héroïne se déleste de son *safsári* (voile traditionnel tunisien) devant le vieil homme qui l'avait préalablement épié. Pris d'un malaise le rappelant à sa coupable transgression, il s'effondre soudain, terrassé par la vision subite d'un corps interdit et comme victime d'une mortelle punition. Dans le dénudement d'Amina, la violence de la menace tient aussi à cela : l'exposition même de son corps nu potentialise chez le regardeur le sentiment de devenir malgré lui un épieur, il confine à se retrouver, donc, au seuil de l'interdit et la merci d'un châtement. Mon *corps regardé*, semble dire implicitement Amina, est le miroir de votre sentiment de culpabilité, il vous renvoie au paradoxe qui mine votre propre légitimité de spectateur et fragilise le principe qui la soutient. Cette convocation d'un affect puissant dans la culpabilité s'accorde judicieusement, mais sans s'y réduire, au slogan calligraphié sur son corps (« mon corps m'appartient, il n'est l'honneur de personne »). La rhétorique de l'honneur enveloppe et entretient une conception normative de l'appropriation et de l'expropriation du corps féminin selon un principe d'ordonnement archaïque et patriarcal du monde domestique étendu à la société entière. Mais le geste de provocation ne fait pas qu'annoncer une rébellion face à la réinscription du corps propre dans un lien de subordination autoritaire. Il prend place dans une confusion affective, cherchant à mêler étroitement le sentiment de culpabilité à l'expression d'une intolérance, renversant toutes les conformités socialement stabilisées de la présentation de soi, livrant au public ce qui lui serait moralement défendu, l'exposant de fait à une transgression qui ouvre et déblaye un espace mis en commun (ce corps féminin dénudé) d'où survient la question de ce qu'il pourrait *bien* mettre en partage. Il participe ainsi à sa manière de la soudaineté du tourbillon révolutionnaire.

Afin de poursuivre ce questionnement et élargir encore davantage l'enjeu posé par le geste d'Amina, venons-en à présent, toujours dans les traces de Lilia Bacha, à deux lectures possibles de *`awra*. Cela nous permettra d'envisager pourquoi cette image d'Amina a tant frappé son public, et pourquoi les réactions de ce dernier ont été si contrastées. La première lecture, déjà mentionnée plus haut, fait du corps regardé la source d'un désir sexuel qui renvoie au vaste plan anthropologique de la souillure ; de cette conception émane un langage normatif indiquant qu'il est impératif de couvrir ce corps menaçant, dans des nuances et sur des surfaces qui dépendent du pouvoir de la morale et de son imagination inquiète. Elle institue l'obligation de soustraire le corps dénudé au contact de la vue. La lecture moraliste et traditionaliste de *`awra* est courte en interprétation et pauvre en éthique ; son champ de déploiement dans la société tunisienne demeure pourtant vaste et il importe de souligner qu'elle s'est ici inscrite, malgré ses prétentions hégémoniques, dans un espace relativement conflictuel au plan axiologique⁹. Car si cette lecture moraliste a fermement condamné la provocation d'Amina, ses arguments d'accusation ont pu sembler fragiles devant l'épreuve de réalité : le *post* publié ne possède ni la trivialité d'une image pornographique ni la radicalité d'une attaque violente contre l'autorité morale. Bref, l'accusation de faute morale a pu sembler disproportionnée, manifestant une faille dans sa crédibilité et sa déterminabilité et suscitant par-là même l'attente d'un procès moins caricatural. Surtout, une telle lecture se détourne de ce qui, dans un portrait, fait mystère ou enveloppe une énigme, empêchant par là-même toute relance interprétative capable d'accueillir une altérité, fût-elle floue ou fugitive. Or, aussitôt l'image en ligne, les relances conflictuelles, ou les lectures alternatives, surgirent

⁹ Pauvre en éthique si l'on distingue la morale, qui demande l'application d'une loi normative, de l'éthique, qui *visé* le bien et la définition circonstancielle du juste (Ricoeur, 1990). En orientant l'action, l'éthique se donne les moyens de déborder le conformisme moral dès lors qu'elle tient compte des moments de rupture ou de provocation qui ébranlent ce dernier.

de toute part, s'appuyant sur un tissu d'équivoques et sur la complexité des accordages affectifs qui ont nourri tantôt les soutiens, tantôt les attaques dirigées vers la jeune femme.

Cet élément en excès que produit la révolution

A cet égard, comprendre les raisons de l'édification d'un tel espace public conflictuel suppose de faire repartir l'analyse à la fois de la phénoménalité même du corps apparaissant à travers l'image, et de la dimension identitaire d'Amina qui est apparue derrière son personnage médiatique, mettant progressivement en jeu la reconnaissance d'une personnalité fragile et complexe¹⁰. D'une part ce corps exposé, entièrement nu, blafard et immobile, cherche précisément à désarmer le désir sexuel, tout en exposant paradoxalement la figure idéalisée et canonique de la féminité¹¹. Mais parallèlement, il est un corps exposé dans sa singularité propre, affichant ses formes propres et l'expressivité d'un regard pénétrant. Il contrarie par-là, la tentation à l'uniformisation de l'appareil vestimentaire féminin promue par une certaine posture rigoriste qui veille à garantir une forme de respectabilité en couvrant l'ensemble du corps d'un habit sombre et rigide, inhibant certains de ses pouvoirs de séduction et lui faisant perdre toute allure strictement personnelle. L'élan critique d'Amina est en cela subversif : le corps est respectable en sa nudité qui couve un potentiel expressif dont la communauté civile et politique pourrait tirer profit.

D'autre part, il émane du personnage d'Amina projeté médiatiquement un caractère qui a souvent été mentionné, parmi divers commentaires recueillis en Tunisie (sur la blogosphère ou dans des témoignages directs), à savoir sa jeunesse et son évidente fragilité. D'une certaine manière elle appelle la sévérité *et* l'indulgence, mettant en jeu, au niveau de la réception de son geste, des connotations affectives très ambivalentes et faisant fondre sur elle une nuée de considérations paternalistes lui déniaient la pleine responsabilité de ses actes. Le public l'aura souvent perçue comme immature, pour certains extravagante, pour d'autres un peu désaxée, « légère » comme nous permettrait d'énoncer la traduction de l'arabe. Or, cet attribut ne nous renvoie pas uniquement à une forme d'infantilisation dénotant l'irresponsabilité du geste commis, il appelle aussi à mentionner une conception d'ordre social où ce type d'attitude ou d'état peut être considéré, notamment en référence à une cosmologie religieuse, comme pouvant livrer certaines vérités ou accomplir certains actes que d'autres n'ont pas la force d'accomplir. Et de fait, ce regard interprétatif y voit moins un état de maladie apparentée au déséquilibre mental qu'un geste tourmenté et inspiré, de ceux qui dérangent la communauté dans les limites de la conception de la normalité qu'elle institue. Un geste ouvrant d'une certaine manière les portes du sens qui, derrière le voile de la raison, s'était tenu dissimulé.

Mais revenons alors au texte de Lilia Bacha pour comprendre comment cette seconde ouverture de sens nous rapproche d'une compréhension de la provocation d'Amina, à cet égard plus éthique que morale. Dans le *corps regardé* et conjointement dans le *regard empêché* qui le vise, se tient, dit Lilia Bacha, une substance qui toujours nous échappe, un élément en excès, indéterminé et insaisissable. C'est d'ailleurs là que résonne la provocation, car cette dernière emporte intrinsèquement quelque chose d'excessif qui échappe et cherche à s'échapper, à produire par là une déstabilisation, à surprendre en sa manifestation. Et cette convergence fait donc du corps propre l'instrument par excellence de la provocation.

Ce qui infiniment nous échappe et se dérobe, nous livre Lilia Bacha, lisant Jean-Luc Nancy, c'est le distinct, ou, autrement dit, le *sacré*. Sous cet angle, le corps regardé devient corps utopique et métaphorique : il dessine une ligne de fuite et souligne l'inscription d'un élément

¹⁰ Sur ce dernier point, qui aborde la question de l'implication de registres intimes dans la reconnaissance ambiguë de la personnalité confrontée à sa projection médiatique, voir les éléments d'analyse développés à propos de la figure de Chelsea/Bradley Manning (Malbois, 2017).

¹¹ Amina retrouve ici l'iconographie typique de Femen (Dalibert et Quemener, 2016).

de mystère, l'introduction d'une dimension invisible qui appelle la force excentrique de l'imagination afin de faire voler en éclat les certitudes reflétant l'ordre moral normatif dans lequel la réalité peut rester bloquée. Lilia Bacha note : « le problème est le suivant : cette séparation métaphorique des deux sexes a pris la forme d'une séparation réelle. Les limites imaginaires se sont transformées en barrières qui ont perdu leur fonction transgressive et ont acquis une dimension répressive » (Bacha, 2015, p. 230). C'est là même que la morale écrase la puissance imaginative de l'éthique qui, dans le mouvement de vigilance critique qu'elle institue, a le pouvoir d'intégrer le différent, de survenir à toute perturbation, de transformer les limites du vivre-ensemble et de reconsidérer la nature du juste comme celle du bien.

Au fondement anthropologique du politique

Le corps regardé exprimerait donc, en un sens caché, le sacré (qu'il convient de saisir hors d'un contexte strictement théologique). Le sacré que Lilia Bacha introduit sous la désignation de *Hawwâ'* ; Ève en arabe. Et là, peut-être, venons-nous toucher au lien étroit que la provocation entretient avec la révolution. Révolution qui, doit-on le rappeler, se doit de symboliser une naissance ou un renouveau. Ainsi la provocation cherche à renverser la réalité, elle offre des germes à la révolution qui se nourrit de l'énergie du recommencement, elle entretient ainsi le mythe de la naissance. Aussi la société a-t-elle besoin de gestes provocateurs pour nourrir l'énergie passagère de la révolution, pour sans cesse la faire renaître à elle-même. Le trésor caché qu'emporte la provocation et que dévoile en partie la transgression est une chose qui n'en est pas encore vraiment une, une chose commune en devenir, l'amorce sensible d'une transformation du monde.

Mais ce que le mythe d'Adam et Eve met aussi en jeu, c'est la nature ambiguë de l'être humain qui s'affirme au moment où l'Eden se dissout et où l'exil, la faiblesse et la finitude, convoquent l'établissement de la justice pour que le monde puisse ne pas sombrer dans la confusion. Il consacre alors l'humain comme pouvant être à la fois bénéfique et maléfique, tout à la fois, et réversiblement, fort et faillible. Les deux bords du bien et du mal s'y exposent ensemble, soulevant l'ambiguïté qui rend à la fois imprévisible l'agir des humains et réversible l'état de leur grandeur publique (Boltanski et Thévenot, 1991). Les plus misérables, comme les plus anticonformistes, peuvent alors être rapatriés dans une commune humanité d'êtres humains de même dignité. Or, ne l'oublions pas, c'est aussi la perte et le nécessaire renouveau d'un sentiment de commune humanité dans la société tunisienne que semble proférer la voix d'Amina ; jeune femme issu d'un milieu plutôt modeste parmi un large segment de la jeunesse tunisienne qui s'estime laissée pour compte et discréditée dans ses positions contestataires. Jeune femme se glissant opportunément, pendant cette période de révolte, dans une constellation mouvante de provocations commises dans (et contre) un espace public devant se soumettre à l'incertitude du moment critique.

En soulevant des relents de dédains, des replis moralistes ou des appels à l'indifférence de la part d'un public qui propose d'exclure de tels gestes du champ des préoccupations politiquement légitimes, Amina met en tension un présupposé d'équivalence fondamentale entre les membres d'une même communauté d'appartenance. Cela revient à dire que son geste de provocation serait qualifié, selon les modes dominants de réception, dans une catégorie d'action de seconde importance. C'est sans doute là qu'il importe de resituer le désarroi moral que les jeunes tunisiennes, et principalement celles qui connaissent des contextes de forte paupérisation, qualifient avec insistance en termes d'« humiliation », de « désillusion », de « découragement », d'« aspiration vers un ailleurs » (Lamloum et Ali Ben Zina, 2015 ; Hamdi, 2018 ; Hamdi et Msakni, 2017). Mais, parallèlement, ce que vient percuter cette provocation, c'est le fondement moral de cette communauté d'appartenance. Ce qu'elle rend visible en la heurtant et en la bousculant sur ses appuis moraux conformistes,

c'est son étroitesse, car la provocation cherche à se faire une place parmi ceux qui se sont solidement installés et institués dans l'espace de légitimité.

Aussi, le coup de force d'Amina est de nous ramener au fondement anthropologique du politique, et notamment au principe de commune humanité nécessaire à la construction de toute cité car il accrédite implicitement à pouvoir prendre part *pleinement* au monde commun. Mais son coup de force est aussi un coup d'éclat : elle jette la lumière sur ce qui, de sa personne, se soulève en étant intimement affectée et se rend visible pour faire vivre l'étincelle de la révolution. Les réseaux sociaux se prêtent particulièrement bien à être investis de la sorte : en y postant l'image d'un portrait rapproché, les traits singuliers livrés par le ressenti d'une blessure intime composent instantanément avec des installations classiques et des expressions communes qui garantissent une communication auprès d'un large public. Réseaux sociaux, si prompt à s'indigner et à se scandaliser, mais dont le péril est bien de nourrir des vagues de réactivité émotionnelle passagères et déconnectées de la temporalité propre dans laquelle le problème public soulevé ou le principe d'ordre commun menacé devraient être inscrits. Comme le mentionne justement Jocelyne Dakhli : « Amina veut tout, tout de suite (...). Cette instantanéité utopique du changement qu'elle exprime de manière percutante peut être vue comme un aiguillon pour la société tunisienne, assurément bousculée, choquée, dans un ravivement de l'incandescence révolutionnaire » (Dakhli, 2013). Et plus loin, l'historienne d'ajouter durement, devant les réticences massives, la sévérité juridique et policière, et les discours convenus qui se sont élevés en réponse au geste d'Amina : « l'héritage d'une asphyxie de pluralisme et d'idées est bien là (en Tunisie) : un manque à peu près absolu d'appropriation interne de la différence, y compris sur le plan moral, un repli défensif sur l'ordre et la sécurité ne préparent pas à recevoir sereinement le moindre discours provocateur » (*ibidem*).

Le corps dénudé, si abondamment utilisé comme support subversif dans les sociétés contemporaines, donne une visibilité publique à l'interdit, il emporte donc une transgression et par là révèle quelque chose qui est de l'ordre de l'innommable et qui reste donc à tenter de définir. Il provoque en ce sens les ordres sociopolitiques établis, les limites poreuses et fragiles de la commune humanité et les principes disputables d'ordre commun ; la provocation est ce qui les fait vaciller sur leurs bases instituées, elle s'adresse à la réalité qu'on ne remet plus en question. Ce qui reste constamment à redéfinir en démocratie, et qui demeure toujours le non-dit des provocations, se tient logé dans la confrontation et la négociation de la *différence gênante* à intégrer, là-même où se réanime le foyer imaginaire et vital que toute société ouverte sur un pluralisme est appelée à cultiver.

La puissance du geste d'Amina n'est pas seulement liée au fait qu'il rappelle une inégalité de sexe liée à la persistance d'une société patriarcale, mais aussi au fait qu'il appelle, dans sa puissance provocatrice, à requalifier les limites sur lesquelles nos sociétés exposent leurs contradictions, à susciter l'imagination pour que nulle différence ne souffre de mépris et d'exclusion. Que cette différence touche au statut et à la conception de la femme discutant les inégalités de sexe, de l'enfant renversant le sens de la transmission, du migrant discutant les principes d'hospitalité du pays d'accueil, du pauvre riant des manières d'être du riche, ou du fou nous donnant à réfléchir sur nous-mêmes.

*

Allal, A., 2011, « 'Avant on tenait le mur, maintenant on tient le quartier!' Germes d'un passage au politique de jeunes hommes de quartiers populaires lors du moment révolutionnaire à Tunis », *Politique africaine*, 121, 53-68.

- Bacha, L., 2016, *Le regard en-péché. Réflexion sur le regard porté sur le corps féminin*, Paris, L'Harmattan.
- Bessis, S., 2015, « Tunisie : les lendemains d'une révolution », *Confluences Méditerranée*, 94, 17-27.
- Boltanski, L. et Thévenot, L., 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Breviglieri, M., 2010, « La provocation ou l'adolescence comme manière de vivre : une réflexion sur la fragile souveraineté de l'adulte », in Hamel et al., *La jeunesse n'est plus ce qu'elle était*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes (collection : Le sens social), 377-387.
- Breviglieri, M., 2018, « L'affadissement des villes méditerranéennes et la désacralisation de la figure de l'hôte », *SociologieS*, URL : <https://journals.openedition.org/sociologies/6821>
- Breviglieri, M., 2020, « Fertilités. Sur les chemins de collecte des femmes oasiennes (univers végétal, résonateurs cosmiques, soins collectifs) », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 44, 1, (à par.)
- Camilleri, C., 1973, *Jeunesse, famille et développement : essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers Monde (Tunisie)*, Paris, Éditions du C.N.R.S.
- Dakhli, L., 2020, « Les femmes ont construit une présence dans les aspirations révolutionnaires du monde arabe », *Le Monde*, tribune du 27 février.
- Dakhli, J., 2005, *Islamicités*, Paris, PUF.
- Dakhli, J., 2011, *Tunisie. Le pays sans bruit*, Arles, Actes Sud.
- Dakhli, J., 2013, « Amina et l'instantanéité de la révolution », *Nachaz, Dissonances, revue numérique tunisienne*, URL : <http://www.nachaz.org/index.php/fr/revue/2012-2/150-jocelyne3.html>
- Dalibert, M. et N. Quemener, 2016, « Femen. La reconnaissance médiatique d'un féminisme au seins nus », *Mots. Les langages du politique*, n° 111, 83-102.
- Didi-Huberman, G., 2016, « Où va donc la colère ? », *Le Monde diplomatique*, Mai 2016, pp. 14-15.
- El Bour, H., 2015, « La cyber-dissidence en Tunisie avant et après la « révolution » du 14 janvier 2011 : le cyber-activisme de jeunes blogueurs et l'expression de l'engagement politique », *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 19, 41-56.
- Genard, J.-L. et Roca i Escoda, M., 2019, *Éthique de la recherche en sociologie*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur.
- Hamdi, S. et Msakni, F., 2017, « Jeunesse en situation de crise : chômage, précarité et suicide », in Memni, C. (dir.), *Le suicide en Tunisie aujourd'hui. Un problème de société*, Sfax, CAEU Med Ali Éditions et Ecumus, 33-54.
- Hamdi, S., 2018, *Jeunes et action politique : comportement électoral et nouvelles formes d'expression dans l'espace urbain en Tunisie*, thèse de doctorat, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Sfax et Université de Grenoble Alpes.
- Hmed, C., 2011, « 'Si le peuple un jour aspire à vivre, le destin se doit de répondre'. Apprendre à devenir révolutionnaire en Tunisie », *Les Temps modernes*, n° 664, p. 4-20.
- Hmed, C., 2016, « 'Le peuple veut la chute du régime'. Situations et issues révolutionnaires lors de l'occupation de la place de la Kasbah à Tunis, 2011 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 211-212, 72-91.

- Jasser, G., Mahfoudh, A., Lalami, F. et Delphy, C., 2016, « Les luttes des femmes arabes contre le patriarcat, les pouvoirs tyranniques, l'islamisme, le colonialisme et le néocolonialisme », *Nouvelles questions féministes*, vol. 35, 6-16.
- Jouili, M. et Ben Salem, M. (dir.), 2018, *Engagement citoyen et jeunesse plurielle en Tunisie*, Paris, L'Harmattan.
- Kihlgren Grandi, L., 2017, *Créer la solidarité transnationale à travers le visuel à l'ère des médias sociaux. Une enquête sur la seconde révolution égyptienne*, thèse de doctorat, EHESS et Université Luiss.
- Laacher, S. et Terzi, C., 2020, *Persepolis ou la guerre des libertés : sacrés, sacrilèges et démocratie en Tunisie*, Genève, Labor et Fides.
- Lamloum, O. et Ali Ben Zina, M. (dir.), 2015, *Les jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique*, Tunis, Arabesque.
- Lipps, H., 2004, *Recherches pour une logique herméneutique*, Paris, Vrin.
- Mahfoudh-Droui D. et Melliti, I., 2006, *De la difficulté à grandir : pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie*, Tunis, Centre de Publication Universitaire.
- Malbois, F., 2018, « De la performance à la reconnaissance. Les théories dramaturgiques du genre déplacées par une figure publique », *Communication* vol. 35/1, mis en ligne le 28 fév. 2018, consulté le 28 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/communication/7595> ; DOI : 10.4000/communication.7595
- Melliti, I., Mahfoud, D., Ben Amor, R. et Ben Fredj, S. (dir.), 2008, *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*, Tunis, UNICEF.
- Melliti, I. et Moussa, H. (dir.), 2018, *Quand les jeunes parlent d'injustice. Expériences, registres et mots en Tunisie*, Paris, L'Harmattan.
- Memni, C. (dir.), 2017, *Le suicide en Tunisie aujourd'hui. Un problème de société*, Sfax, CAEU Med Ali Éditions et Ecumus.
- Mernissi, F., 2016, *La femme dans l'inconscient musulman*, Casablanca, Éditions le Fennec.
- Mesbah, J., 2016, « Amina Sboui : corps requalifié(s) », *Insaniyat*, 74, 87-104.
- Nachi, M., 2007, « Arrangement au présent, compromis au futur. Les « cadres de l'expérience » d'un groupe de jeunes garçons dans un contexte tunisien », in Breviglieri, M. et Cicchelli, V., *Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petits pas*, Paris, L'Harmattan, 315-338.
- Najar, S. (dir.), *Le cyber activisme au Maghreb et dans le monde arabe*, Tunis, Karthala et IRMC, 2013.
- Ricoeur, P., 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil.
- Ricoeur, P., 1991, « Tolérance, intolérance, intolérable », in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 306.
- Sboui, A., 2014, *Mon corps m'appartient*, Paris, Plon.
- Théry, I., 2011, *Qu'est-ce que la distinction de sexe ?*, Bruxelles, éditions Fabert.
- Thévenot, L., 2009, « Cul par-dessus tête. Communauté et personnalité culbutées dans les mots de mai 68 », in Prokhorova, I., Dmitriev, A. Koukouline, I et M. Maïofis (dir.), *Anthropologie de la révolution*, Moscou, p. 242-293 (publié en russe).

Zghal, A., 1981, « La jeunesse arabe, vigile de la société », *La jeunesse dans les années 80*, Paris, Les Presses de l'Unesco, 270- 295.

*

résumés

Ce texte analyse la matière signifiante d'un geste intentionnel aux conséquences volatiles : une provocation. Il s'inscrit dans l'histoire événementielle de la (post-)révolution tunisienne. Il interroge la manière dont l'image du corps dénudé d'une inconnue, soudainement médiatisée jusqu'à devenir une icône de la contestation, s'impose publiquement comme une *différence gênante* qui cherche sa place dans une communauté d'appartenance déstabilisée. Cette provocation n'a pas seulement relancé un questionnement sur l'évolution des mœurs tunisienne, elle a aussi conduit au réexamen des conditions d'expression publique de la différence dans un contexte de moralisme rampant. Les chaînes d'interprétations conséquentes à cette médiatisation, auxquelles prend part cet article, permettent alors de jeter un regard sur la manière dont ont été revivifiées un certain nombre de thématiques : désarroi des jeunes générations, peur du féminin, pouvoirs du patriarcat, engagement du corps et de l'intime dans l'espace public.

Este texto analiza el significado de un gesto intencional con consecuencias volátiles: una provocación. Es parte de la agitada historia de la (post)revolución tunecina. Cuestiona la forma en que la imagen del cuerpo desnudo de un extraño, mediatizado de repente hasta el punto de convertirse en un icono de la protesta, se impone públicamente como una diferencia embarazosa que busca su lugar en una comunidad desestabilizada de pertenencia. Esta provocación no sólo ha reavivado el cuestionamiento de la evolución de la moral tunecina, sino que también ha llevado a reexaminar las condiciones de la expresión pública de la diferencia en un contexto de moralismo desenfrenado. Las cadenas de interpretación resultantes de esta mediatización, en la que participa el presente artículo, permiten entonces observar la manera en que se han reavivado un cierto número de temas: el desorden de las jóvenes generaciones, el miedo a lo femenino, los poderes del patriarcado, el compromiso del cuerpo y la intimidad en el espacio público. (traduction deepl.com)

This text analyzes the signifying matter of an intentional gesture with volatile consequences: a provocation. It is part of the eventful history of the Tunisian (post-)revolution. It questions the way in which the image of the naked body of a stranger, suddenly mediatized to the point of becoming an icon of protest, publicly imposes itself as an embarrassing difference that seeks its place in a destabilized community of belonging. This provocation has not only revived a questioning of the evolution of Tunisian morals, it has also led to a re-examination of the conditions for the public expression of difference in a context of rampant moralism. The chains of interpretation resulting from this mediatization, in which this article takes part, then allow us to take a look at the way in which a certain number of themes have been revived: disarray of the young generations, fear of the feminine, the powers of patriarchy, the commitment of the body and intimacy in the public space. (traduction deepl.com)

*

mots clés :

Corps ; nudité ; Tunisie ; soulèvement ; provocation ; critique ; moralisme ; espace public ; internet.
Cuerpo; desnudez; Túnez; levantamiento; provocación; crítica; moralismo; espacio público; internet.
Body; nudity; Tunisia; uprising; provocation; criticism; moralism; public space; internet.