

Le voile entre conformité sociale et légitimation religieuse : Étude de cas auprès des femmes commerçantes à la ville de Béjaïa.
The veil between social conformity and religious duties: A case study on tradeswomen and students in Bejaia

ADOURI Malika *

Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou Algérie
malika.adouri@ummto.dz

Reçu le :10/01/2022

Accepté : 26/04/2022.

Résumé

Cet article propose quelques pistes de réflexion sur la question du voile (le *hidjab*) qui tire sa légitimité de l'islam. À partir d'une enquête de terrain que nous avons réalisée auprès de femmes commerçantes à la ville de Béjaïa, nous souhaitons revenir sur les conditions qui ont rendu possible la diffusion de ce signe religieux dans cette ville de Kabylie et d'analyser le sens que ces femmes lui donnent.

Mots clés : *hidjab*- conformité sociale- genre, Bejaia, capacité d'agir, femmes commerçantes.

Abstract

This article aims to provide some reflections about the question of veil and its legitimacy in Islam. Based on an investigation that we did on tradeswomen in Bejaia we would like to illustrate the conditions that made possible the emergence of this religious symbol in this town and how these woman categories are showing and interpreting-it.

Keywords: *Hijab*, social conformity, gender, Bejaia, agency, women traders.

I-Introduction

Le voile qui tire sa légitimité de l'islam qu'on le nomme *hidjab*, *burqa*, *tchador* ou autre, est l'un des sujets qui a suscité beaucoup de polémiques ces dernières années. C'est surtout en France que cette question a pris la forme d'un débat public très vif. Dans ce débat, les femmes voilées

***Auteur correspondant :** ADOURI Malika, **E-mail :** malika.adouri@ummto.dz

apparaissent souvent comme des victimes passives qui ont besoin d'être sauvées (Abu-Lughod, 2015).

En Algérie, l'apparition de ces types de voile dont le plus répandu est le *hidjab*, est souvent associé à la montée en puissance du mouvement islamiste à partir de la fin des années 1980 et surtout dans les années 1990 après le passage d'une frange importante de ce mouvement à l'action armée. Certaines femmes, notamment celles qui résidaient dans des localités acquises à l'islamisme ont porté le *hidjab* par adhésion à ce mouvement ou par contrainte. Mais il ne faudra pas toutefois oublier qu'il y avait d'autres femmes qui ont refusé de porter cet emblème religieux y compris dans ces localités au détriment parfois de leurs propres vies (Iamarène-Djébal, 2006).

Naturellement, on ne peut pas nier que ce mouvement a contribué dans la diffusion d'idées incitant à se conformer aux préceptes religieux d'une manière générale et au port du *hidjab* en particulier, mais il nous semble qu'il sera hasardeux de considérer toutes les femmes voilées comme des « islamistes » ou comme des victimes passives de ce mouvement comme le préconisent certaines analyses simplistes du voile (Imache & Nour, 1994).

Pour preuve, le déclin militaire de ce mouvement notamment dans les années 2000, n'a pas induit le reflux des nouvelles pratiques induites par l'islamisme. Au contraire, nous constatons une prolifération des socialités religieuses d'une manière générale et de plus en plus de femmes parfois instruites et actives qui optent pour le port du voile dans plusieurs villes en Algérie y compris dans des localités qui n'étaient pas forcément des bastions islamistes dans les années 1990. C'est le cas de certaines localités de la Kabylie et en particulier de la ville de Bejaia. Cela montre que cette pratique est plus complexe pour qu'elle soit réduite à un rapport de cause à effet. Au lieu de cette approche réductrice, il nous semble qu'il est plus intéressant d'écouter ce que disent ces femmes sur leurs voiles et d'essayer pour paraphraser Clifford Geertz d'aller dans le « dédale des réalités empiriques » en regardant « par-dessus de l'épaule » de ces actrices (Geertz, 1992,) pour saisir le sens que ces femmes donnent à leurs voiles.

C'est cette perspective qui nous intéresse dans cette contribution qui s'appuie sur des données de terrain recueillies entre 2013 et 2018 dans le cadre de la réalisation d'une thèse de doctorat qui porte sur les modalités de reconfiguration des rapports de genre à la ville de Bejaia à partir d'une étude de cas auprès de femmes qui exercent des activités commerciales légalement déclarées. Parmi ces femmes, neuf portaient de multiples formes de *hidjab* et une seule le *djilbab*. Ces enquêtées avaient au moment de notre enquête entre

27 et 53 ans. Les entretiens et les observations que nous avons réalisés avec elles ont été menés dans la majorité des cas dans leurs lieux de travail en particulier leurs boutiques, leurs ateliers et leurs bureaux. Mais avant d'analyser le contenu de tous ces entretiens, il nous semble d'abord important de clarifier ce que nous entendons par voile ou *hidjab* d'autant plus qu'il s'agit de multiples formes de se couvrir la tête et le corps.

II- Des *hidjabs* qui se légitiment de l'islam

Les femmes commerçantes que nous avons interviewées à Bejaïa portaient plusieurs formes de *hidjab*. Cette pluralité des façons de se voiler s'explique par les multiples interprétations qu'elles se font des textes du coran qui le légitime en particulier le verset (XXXIII, 59) et (XXIV, 31) (Bermene, Bianquis, & Al, 2005, p. 371) mais aussi par leurs conditions de vie comme nous allons voir plus loin.

La majorité parmi elles et parmi beaucoup d'autres femmes tout âge confondu à Bejaïa portaient le *hidjab* dit « normal ». Ce qualificatif est souvent justifié par ces femmes du fait qu'elles estiment qu'elles sont en conformité avec les règles du voile telles qu'elles sont prescrites par le coran notamment en ce qui est de la longueur et de la largeur de leurs vêtements. Toutefois, cette conformité ne signifie pas qu'elles rejettent les normes de présentation de soi telles qu'elles se configurent dans leurs cultures. Ces femmes couvrent leurs chevelures à l'aide d'un fichu (*khimar*), parfois brodé ou orné, qu'elles nouent au niveau de la gorge. Certaines ramènent le bout restant du tissu sur le haut de leurs têtes d'une manière à créer plusieurs formes. Les tenues vestimentaires des porteuses de ce type de *hidjab* varient d'une femme à une autre. Tandis que certaines optent uniquement pour le port de longues robes parfois moulantes qui descendent jusqu'aux chevilles, d'autres par contre ne s'interdisent ni les longues jupes, ni des pantalons qu'elles associent souvent avec des chemisiers, des pulls, des liquettes souvent avec des manches qui couvrent les coudes.

Parmi nos enquêtées, deux commerçantes portaient le *hidjab char'i* (qui s'inspire de la loi coranique) nommé aussi *khimar tawil* (long fichu). Cette forme de voile est plus stricte que le *hidjab* dit normal. Le fichu des porteuses de ce type de voile est plus long et sert à couvrir en plus de la chevelure, le cou et la poitrine. Il est associé uniquement avec des robes longues et large souvent de couleurs sombres (noir, gri, marron...etc.).

Une seule enquêtée portait le *djilbab*. Ce voile de couleur souvent sombre couvre tous le corps d'une manière à ne laisser apparaître que le visage.

Certes au moment de notre enquête de terrain, d'autres formes de voile étaient répandues notamment le *hidjab* dit « moderne ». Ce voile est porté généralement par de jeunes femmes qui donnent beaucoup d'importance à leurs apparences et adhèrent aux pratiques consuméristes du moment (Renard, 2011). Cependant aucune de nos enquêtées ne portaient ce voile comme elles ne portaient pas aussi les voiles qui dissimulent leurs visages.

III- L'apparition du *hidjab* dans le contexte de la ville de Bejaia

Dans les années 1990 au moment où plusieurs villes et localités en Algérie ont vu arriver le *hidjab*, dans un contexte marqué par la montée en puissance du mouvement islamiste, la ville de Bejaia et certaines autres localités de Kabylie paraissaient comme des isolats (Salhi, 2000, p.16). Certains discours supposaient même que ce mouvement et les nouvelles pratiques religieuses qu'il a initiés dont le port du voile pour les femmes ne peuvent pas prendre de l'ampleur dans ces localités du fait de leur distinction linguistique et identitaire. Or, à partir des années 2000, de plus en plus de femmes parfois instruites et actives optent pour le port du *hidjab* dans plusieurs villes en Algérie y compris dans ces localités de la Kabylie et à la ville de Béjaïa. Ce regain d'intérêt est à notre avis le résultat de l'imbrication de plusieurs facteurs.

Tout d'abord, cette diffusion du voile ne peut pas être dissociée d'un mouvement plus large caractérisé par la prolifération des sociétés religieuses dans plusieurs sociétés de traditions musulmanes. Le port du voile n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres. Dans une étude très éloquent sur la question du voile en Egypte, l'anthropologue Leila Ahmed a montré comment et de quelle manière ce mouvement a participé en Egypte à la diffusion de l'idée d'un accomplissement d'un devoir religieux (Ahmed, 2011). La ville de Béjaïa n'était pas à l'abri de ce mouvement à la fois global et local.

À Béjaïa et selon nos entretiens, cette idée a circulé essentiellement par le biais de certaines institutions éducatives et religieuses mais aussi par les médias et la diffusion d'une littérature religieuse qui s'inspire parfois des interprétations les plus rigoristes de l'Islam.

Le regain d'intérêt pour le voile ne peut aussi être dissocié de l'élargissement de l'accès des femmes en Algérie à l'espace public (Oussedik, 2014). Pour la sociologue algérienne Fatma Oussedik :

« Le voile a facilité la participation sociale des femmes issues de milieux divers qui, du fait de l'islamisation de l'espace public, ont été autorisées par leurs familles à y accéder. » (Oussedik, 2011).

Il est vrai que ce regain d'intérêt pour le voile peut aussi être soutenu par des vertus comme la pudeur et la modestie (Abu Lughod, 2008), la division sexuée des espaces (Tazi, 1998) et la diffusion de nouveaux modèles de présentation de soi par le biais de la « mode » (Dayan-Herzbrun, 2013, p.182). Mais tous ces facteurs nous paraissent insuffisants pour expliquer l'adhésion d'un nombre important de femmes au *hidjab* à Béjaïa et dans plusieurs autres villes en Algérie. Pour en fournir d'autres éléments de réflexion sur ce signe, il nous semble qu'il est important de faire appel à l'histoire. Ce recours à l'histoire ne signifie pas que nous soutenons la thèse d'une continuité culturelle. Au contraire, cet emblème est très nouveau. Il était méconnu au Maghreb avant le développement des mouvements islamistes dans les années 1990 (Lacoste-Dujardin, 1995). Par contre, il nous semble que cette adhésion au *hidjab* n'est pas le fruit du hasard mais plutôt le résultat des ambiguïtés historiques qui ont caractérisé l'accès des algériens et des algériennes à la modernité.

IV -Aux sources de la réflexion sur le *hidjab* : La modernité

Par modernité, il faut entendre des processus de transformations sociopolitiques et historiques divers et pluriels (Dayan-Herzbrun, 2018). Ces processus ont eu comme résultat en France l'instauration d'une conception séculière de la sexualité et de la condition des femmes sans pour autant garantir une égalité entre les hommes et les femmes (W.Scott, 2012, p.127). Cela n'est pas le cas de plusieurs autres sociétés de traditions musulmanes. La sociologue turque Nilüfer Göle est l'une des premières à avoir souligné le rapport entre ces processus et l'apparition du *hidjab* en Turquie. Pour elle, le *hidjab* est un signe moderne qui incarne un rapport sélectif vis-à-vis du modèle hégémonique de la modernité tel qu'il est conçu et diffusé depuis l'occident (Göle, 2003).

Certes, le cas de l'Algérie n'est pas celui de la Turquie dans la mesure où les algériens et algériennes n'ont pas eu accès à la modernité dans les mêmes conditions historiques et n'ont pas connu le même processus de modernisation tel qu'il a été mené en Turquie où les femmes ont été dévoilées de force par le régime (Dayan-Herzbrun, 2013). Mais ce qui nous semble tout de même intéressant dans la piste de réflexion proposée par Göle c'est surtout cette idée du comment des forces historiques qui ont caractérisé ce processus ont rendu possible l'adhésion d'un nombre important de femmes en Algérie à cette pratique. Pour fournir quelques éléments de réponse à cette question, il est important de revenir à la période coloniale.

Dès les premiers moments de la colonisation, le voile des algériennes est présenté comme un signe de la soumission des femmes. Mais c'est surtout à partir de 1956 que le voile a resurgi dans le discours de l'administration coloniale pour devenir un véritable instrument de guerre (Sambron, 2007). Dans son essai *l'Algérie se dévoile*, Frantz Fanon résume les attitudes de cette administration en peu de mots : à chaque Kilo de semoule distribué correspond une dose d'indignation contre le voile et la claustration. Après l'indignation, les conseils pratiques (Fanon, 2011, p.20). En 1958, certaines femmes ont été dévoilées publiquement pour en montrer la mission civilisatrice de la France envers les femmes. Mais cette attitude n'a fait que renforcer le voile

« Depuis le 10 juin(1958) à Alger et dans toutes les villes d'Algérie on voit plus de femmes voilées que jamais. Bien plus, des employées, des travailleuses, des étudiantes qui jamais auparavant n'avaient porté le voile se sont remises à le porter en signe de tranquille affirmation de leur patriotisme (La prière, 1987, p.199).

Toutes ces mesures et ces actions n'ont pas laissé indifférents les nationalistes algériens. Dans les quelques occasions où ils se sont exprimés sur cette question, ils insistaient sur la nécessité de moderniser la condition des algériennes mais cette modernisation doit se faire dans le respect des traditions et de l'islam (Daoud, 1993, p.142). Cette position va caractériser toute la période coloniale et post- coloniale et l'indépendance n'a pas débouché sur une égalité entre les hommes et les femmes (Lazrag, 1994, p.49).Pire encore, en 1984 l'Algérie a adopté un code très rétrograde qui reconduit les normes et les logiques patriarcales tout en les dotant d'un pouvoir juridique (Pruvost, 2002).

Ces conditions historiques et ce tiraillement entre une volonté de moderniser la condition des femmes et un attachement aux valeurs et aux normes du genre ne peuvent à notre avis que favoriser la constitution de subjectivités favorables au port du *hidjab*. Mais cela ne signifie pas toutefois qu'il s'agit d'un signe de la soumission des femmes ni d'une pratique homogène. Il s'agit plutôt d'un symbole vestimentaire très polysémique qu'il faudra lire à travers les conditions de vie de chaque femme voilée.

V- Une pratique polysémique qui s'enracine dans le vécu des femmes

Si toutes les femmes voilées que nous avons interviewées s'accordaient sur l'obligation du port du voile, elles évoquaient par contre plusieurs motivations et raisons qui les ont incitées à se voiler. Ces motivations sont liées aux expériences de vies de ces femmes.

Saloua veuve commerçante et mère d'une fille de quatre ans raconte comment le décès de son époux l'a encouragé à opter pour le *hidjab*:

« Je savais que le *hidjab* est obligatoire mais mon époux Hakim était contre son port. En 2005, Hakim a eu un arrêt cardiaque. Il est décédé en quelques minutes dans mes bras. Il était âgé de 34 ans et nous venons d'avoir notre fille unique. C'était une épreuve très difficile pour moi. Juste après son décès, j'ai commencé à prier régulièrement et j'ai décidé de porter le *hidjab*. Cela m'a beaucoup aidé à traverser cette épreuve»

Le récit de Saloua montre que l'acte de se voiler peut s'opérer suite à des épreuves marquantes de la vie. Mais cela n'est pas le cas de toutes nos enquêtées. Nadjat commerçante divorcée de 39 ans s'est voilée après avoir rencontré son futur époux:

« Mon père est universitaire et ma mère est instruite et pieuse mais ils ne m'ont jamais parlé ni imposé le *hidjab*. Comme toutes les filles de ma génération, je portais des jupes, des pantalons...etc. Ma famille est ouverte nous passons nos vacances souvent à la plage et le port d'un maillot de bain et quelque chose de très normal pour nous. J'ai échoué à deux reprises au Baccalauréat ce qui m'a poussée à suivre une formation dans une école privée dans le domaine des finances. Cela m'a permis de décrocher un poste de travail à la banque. C'est là que j'ai rencontré Abdallah, un commerçant de Sétif qui venait occasionnellement pour rembourser ses crédits. Une relation amoureuse s'est nouée entre nous. Il était très pratiquant. J'ai décidé de l'épouser malgré l'opposition de mon père. J'ai porté d'abord le *hidjab normal* puis le *djilbab* et j'ai renoncé à mon travail à la banque car c'est une activité illicite du point de vu religieux. »

Nora commerçante de 53 ans et mère de trois filles s'est voilée pour marquer son âge : « Il y a une année de cela, ma fille et ma jeune belle sœur ont porté le *hidjab*. J'avais honte normalement c'est moi qui devais être voilée ce n'est pas ma fille. C'est ce qui m'a poussée à porter le voile malgré l'opposition de mon époux. ».

Contrairement aux récits cités Warda commerçante divorcée de 39 ans s'est voilée pour se protéger de son époux qui voulait l'entraîner dans la prostitution:

« Je me suis mariée très jeune à l'âge de 20 ans avec un homme que j'ai peu connu. Dès les premiers jours de mon mariage, j'ai vécu l'enfer avec lui. C'est un toxicomane qui gérait aussi un réseau de prostitution. Il a même voulu m'entraîner dans ce chemin. J'étais sous le choc et j'avais peur de lui. Il me battait d'une manière très agressive. J'ai décidé de porter le voile pour lui

faire comprendre que mon corps est sacré et que je ne veux pas suivre son chemin. »

Nous pouvons certainement évoquer beaucoup d'autres raisons et motivations qui peuvent inciter d'autres femmes à se voiler. Mais du moins les témoignages cités montrent que l'acte de se voiler se réalise dans des réseaux de situations liés aux vécus et aux expériences de vies de chaque femme. Ce signe est souvent réapproprié pour multiples usages sociaux.

VI- Une capacité d'agir d'inspiration religieuse.

Les femmes voilées que nous avons interviewées mettent en avant souvent le caractère volontaire de leur décision de porter le *hidjab*. Certaines ont même porté le voile contre la volonté de leurs parents et /ou époux. Les multiples usages qu'elles font du voile montrent aussi qu'elles sont agissantes. Mais cette capacité d'agir ne se traduit pas par des pratiques subversives des normes et des règles de genre posées par leur entourage familial et par leur société. Ces pratiques se situent plutôt dans une reformulation immanente au pouvoir, et non dans une relation d'opposition externe au pouvoir (Butler, 2009, p.30). Elles se traduisent par différentes modalités de négociation de ces normes et par de nouvelles manières de les habiter (Mahmood, 2009, p.32). Les multiples usages que font certaines de nos enquêtées de leurs voiles montrent ce fait. Si certaines l'utilisent pour contourner les contraintes imposées par leur entourage familial (Adouri, 2010), les femmes commerçantes que nous avons interviewées l'utilisent surtout pour élargir leurs mobilités voire pour légitimer leurs présence dans des espaces et une activité exercée majoritairement par des hommes. C'est ce que montrent les propos de Dahbia commerçante de 38 ans :

« À Béjaïa, je ne porte pas le *hidjab* mais lorsque je me déplace à Ain Fakroun (un marché de gros dans l'ouest algérien) je porte souvent une *âbaya* et un *khimar*. Je porte le *hidjab* mais c'est tous les hommes qui me regardent très peu de femmes fréquentent ce marché»

C'est ce que nous pouvons lire aussi à travers des expressions utilisées par certaines de nos enquêtées comme par exemple « Depuis que je porte le voile je me sens plus à l'aise lors de mes déplacements » ou « depuis que je porte le *hidjab* on me respecte plus ». Bien que le port du *hidjab* ne permette pas toujours à ces femmes d'échapper à des harcèlements, qu'elles définissent souvent par des poursuites par des hommes dans l'espace public ou par des pratiques qu'elles jugent « indécentes » à leurs égards dans leurs lieux de travail de la part d'hommes qu'elles côtoient, cela montre aussi qu'elles

adhèrent à des vertus qui considèrent leurs corps comme un objet de désir et *'awra* (Bouhdiba, 1998).

Cependant, toutes nos enquêtées n'utilisent pas leurs voiles dans le but de négocier leurs mobilités. Dans le cas de certaines notamment celles qui portaient les formes les plus strictes du voile nous pouvons parler plutôt de transgression et de subversion des normes de leurs cultures au nom de la religion. Ces transgressions concernent d'abord leur présentation devant les autres. Il est vrai que les vertus de la pudeur et de la chasteté sont très valorisées par leurs entourages et dans toute la société mais prendre soin de sa présentation, selon des règles qui peuvent varier selon les familles et des moments, est aussi valorisant voire très lié à la conception de la féminité. C'est ce que montre la poésie qui aborde la question du corps féminin (Kherdoussi, 2007) et les pratiques ancestrales d'entretiens du corps. Ces formes sont souvent jugées par l'entourage de ces femmes et surtout leurs mères comme trop couvrantes et non féminine. Ces transgressions sont aussi lisibles à travers de nouvelles pratiques de réserve et de distance que certaines porteuses de ces formes de voile adoptent envers leurs cousins. Ces attitudes sont souvent interprétées par leurs entourages comme un manque de respect envers leurs cousins ce qui engendre parfois des conflits voire des ruptures de relations dans certaines familles. Des subversions sont aussi attestées à travers des pratiques qu'elles adoptent lors de certaines cérémonies et festivités les concernant ou qui concernent des membres de leurs familles. Elles s'interdisent la musique et la mixité lors des fêtes de mariages par exemple et refusent d'accomplir certaines pratiques et rituels lors des funérailles.

Certes au moment de nos deux enquêtes, cette catégorie ne constitue qu'une minorité parmi nos enquêtées. Mais dans certaines configurations familiales, ces nouvelles pratiques peuvent devenir de nouvelles règles et normes auxquelles certains et certaines membres adhèrent.

Conclusion

Dans cet essai, nous avons essayé de montrer comment et dans quelles conditions s'est diffusé le voile à la ville de Béjaïa et comment les femmes commerçantes avec qui nous avons travaillé l'interprètent et le représentent. L'analyse des conditions qui ont rendu possible la diffusion de ce signe religieux dans cette ville est le résultat de l'imbrication de plusieurs facteurs liés au contexte des années 2000 mais aussi aux ambiguïtés historiques qui ont caractérisé l'accès des algériens et des algériennes à la modernité.

Les motivations qui ont poussé nos enquêtées à se voiler montrent que le *hidjab* est très polysémique et ne peut être dissocié de l'expérience de vie des femmes voilées. Les multiples usages que ces femmes font de leurs voiles montrent aussi qu'elles sont agissantes. Mais cette capacité d'agir ne se traduit pas par des subversions des normes de genre. Dans certains cas, de nouvelles contraintes se superposent à ces normes pour en produire de nouvelles règles.

Cependant, les pistes de réflexion que nous proposons dans cet essai ne clôturent pas la réflexion sur le *hidjab*. Sauf la multiplication d'études de cas dans des contextes différents peut nous permettre de comprendre cette pratique très polysémique.

Liste Bibliographique

-Livres

- 1- Abu-Lughod (2015), *Do muslim women need saving*, Harvard University press, London;
- 2- Abu-Lughod (2008), *Sentiments voilés*, Seuil, Paris ;
- 3- Ahmed (2011), *A quiet révolution. The veil's resurgence, from the Middle East to America*, Yal University Press, London;
- 4- Bouhdiba (1998), *La sexualité en Islam*, PUF, Paris ;
- 5- Butler (2009), *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Amsterdam, Paris ;
- 6- Daoud (1993), *Féminismes et politique au Maghreb, soixante ans de lutte*, Maisonneuve et Larose, Paris ;
- 7- De la prière (1987), *Derrière les héros : Les employées de maison musulmanes en service chez des européens à Alger pendant la guerre d'Algérie 1954-1962*, Harmattan, Paris ;
- 8- Fanon (2011), *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte/Poche, Paris ;
- 9- Geertz (1992), *Observer l'islam, changement religieux au Maroc et en Indonésie*, La Découverte, Paris ;
- 10- Göle (2003), *Musulmanes et modernité, voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris;
- 11- Imache et Nour (1994), *Algériennes entre islam et islamisme*, EDISUD, Paris ;
- 12- Lazrag (1994), *the eloquence of silence: Algerian woman in question*, Routledge, New York;
- 13- Mahmood (2009), *La politique de la piété: Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, Paris ;
- 14- Oussedik (2012), *Mutations familiales en milieu urbain en Algérie*, DGRSDT/CRASC, Alger ;

- 15-Pruvost (2002), Femmes d'Algérie. Société, famille et citoyenneté, Casbah, Alger ;
16-Renard (2011), Femmes et espace public en Arabie Saoudite , Dalloz , Paris ;
17-Salhi(2010), Algérie, citoyenneté et Identité, ACHAB, Tizi Ouzou ;
18-Scott (2012), De l'utilité du genre, Fayard, Paris ;
19-Sambron (2007), Femmes musulmanes. Guerre d'Algérie 1954-1962, Autrement, Paris ;

Mémoires et thèses

- 1- Adouri (2010), Le voile: modalités de construction et de fonctionnement d'une nouvelle pratique religieuse: Etude de cas à Bejaia, Université de Bejaia, Bejaia;
2-Khardoussi (2007), La poésie féminine anonyme Kabyle : Approche anthropo-imaginaire de la question du corps, Université de Grenoble III/STHANDAL, Grenoble;

Articles

- 1-Bearman, Bianquis et al (2005), *Hidjab*, Encyclopédie de l'Islam, Paris ;
2-Dayan-Herzbrun (2018), Femmes musulmanes dans la modernité contemporaine , Possibles, Paris ,N° 16 ;
3-Dayan-Herzbrun (2013), Le voile dans la cité, la polysémie du voile. Politiques et mobilisations postcoloniales , Archives contemporaines ,Paris ;
4-Dayan Herzbrun(1995), Cheveux coupés, cheveux voilé, Communications, Paris, N° 60 ;
5-Iamarene -Djarbal (2006), Les violences islamistes contre les femmes, Alger, N°22-23;
6-Lacoste Dujardin(1995). *Le hidjab* en France : Un emblème politique. Hérodote, Paris, N ° 77 ;
7-Oussedik (2011) ,Postcolonie et rapports de genre en Algérie, *Tumulte* ,Paris, N°37 ;
8-Salhi (2000), Éléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui , Insaniyat,Oran, N°11 ;
9- Tazi(1998),Le desert perpetuel :Visages de la vilité au Maghreb,*Cahier INTERSING* , Paris, N°11-12 ;