

DES INTIMITÉS PUBLIQUES : ENTRE (DÉS)ORIENTATION ET RÉORIENTATION DE L'INTIME DANS LES *TALK-SHOWS* POST-INSURRECTIONNELS TUNISIENS

Maissa Ben Jelloul

Université de Montréal

Résumé : *Cet article questionne les manières dont les intimités tunisiennes sont affectées par les émissions de talk-shows tunisiens. S'inscrivant dans les critical intimacy studies, il appréhende l'intimité comme une impression qui a lieu au moment où un corps s'oriente vers d'autres corps ou objets. Les talk-shows tunisiens, qui sont souvent des adaptations d'émissions occidentales, mettent en visibilité et en discours les intimités. Je suggère qu'ils négocient les normes de l'intime, (1) défiant des discours normatifs qui appellent au voilement de l'intime et du péché et (2) jouant un rôle d'orientation, de désorientation et de réorientation – dirigeant les corps de manière à ce que d'autres corps et objets soient (ou non) à leurs portées. À travers les extraits mentionnés dans ce texte, je montre comment ces émissions poussent leurs auditoires ainsi que leurs participantes et participants à s'aligner avec les normes locales à travers des discussions sur les intimités « aberrantes ». En même temps, elles offrent des ressources aux personnes désorientées.*

Mots clés : intimités ; orientation ; affect ; al-soutrah ; talk-shows tunisiens ; culture populaire ; dévoilement.

Abstract : *This article questions the ways in which Tunisian intimacies are affected by Tunisian talk-shows. As part of critical intimacy studies, this article apprehends intimacy as an impression which takes place when a body is oriented towards other bodies or objects. Tunisian talk-shows, which are often adaptations of Western programs, display and discuss intimacies. I suggest that these shows negotiate intimate norms by (1) challenging normative discourses – which call for the veiling of the intimate and of sins – and (2) orienting, disorienting and reorienting Tunisian intimacies – directing bodies towards and away from other bodies and objects (Ahmed, 2006). Through excerpts referenced in this text, I illustrate how Tunisian talk-shows pressure their audiences and participants to align with local norms through discussions about « aberrant » intimacies, while providing resources for the disoriented people.*

Keywords : *intimacy ; orientation ; affect ; al-soutrah ; tunisian talk-shows ; popular culture ; unveiling.*

Introduction

En 2007-2008, les deux premiers *talk-shows* – nommés *Andi Mankolek* عندي (2008-2020)¹ et *Al-Moussamah Karim* (2007-2018)² – centrés sur les vies intimes tunisiennes sont apparus sur les chaînes de télévision tunisiennes. Des problématiques de genre et de sexualité, jusqu'alors timidement abordées en télévision tunisienne dans des cadres imaginaires (par exemple dans des séries diffusées pendant le mois de Ramadan,³ des films, des sketches, etc.) commençaient à être discutées à partir d'expériences vraisemblables de Tunisiennes et Tunisiens. Après l'insurrection de 2010-2011, l'émission *Andi Mankolek*, qui est l'adaptation tunisienne de l'émission française *Y'a que la vérité qui compte*, était devenue de plus en plus provocante et considérée par plusieurs personnes comme le lieu du scandale (*al-fadhiha*) par excellence.⁴ La chute du régime de Ben Ali a engendré, en effet, non seulement une ouverture politique et médiatique, mais elle a également

¹ « Andi Mankolek » dans le dialecte tunisien veut dire « j'ai quelque chose à te/vous dire ».

² « Al-Moussamah Karim » se traduit par « celui qui pardonne est généreux ».

³ Durant ce mois, les chaînes de télévision tunisiennes, qu'elles soient publiques ou privées, diffusent des séries tunisiennes inédites. Durant le reste de l'année, ces séries sont rediffusées.

⁴ Ces propos ont émané d'une enquête effectuée dans le cadre de mon master de recherche, autour de l'émission « Andi Mankolek » (Ben Jelloul, 2016). J'avais distribué des questionnaires (format papier) aux personnes vivant dans mon quartier dont ma famille élargie. Plusieurs personnes avaient indiqué que la moralité de l'émission était douteuse considérant qu'elle dévoile les problèmes « intérieurs » des familles, ce dévoilement faisant atteinte à leur honneur.

provoqué une vague de dévoilement (El Issawi, 2012)⁵ : dévoilement de témoignages dénonçant la corruption provoquée par les anciennes autorités politiques, d'injustices, d'oppressions (emprisonnements, tortures, persécutions policières, répressions, etc.), d'une réalité socioéconomique difficile (pauvreté, chômage, etc.) et dévoilement de récits intimes. C'est ainsi, dans un contexte de libération de la parole et de dévoilement, que le *talk-show* *Andi Mankolek* a pu captiver et provoquer un grand nombre de Tunisiennes et Tunisiens, en dévoilant au public, de manière inédite, des histoires intimes tunisiennes, montrant ce que plusieurs considèrent tabou et « intérieur », et devant être sujet d'« *al-soutrah* »⁶. Au-delà de *Andi Mankolek*, d'autres *talk-shows*⁷ sont apparus sur la scène médiatique tunisienne, faisant circuler et discutant d'histoires et de préoccupations intimes. Ces *talk-shows* sont souvent des adaptations tunisiennes d'émissions françaises⁸ que Dominique Mehl (1996) a qualifiés de confessionnaux publics. Dans le cadre de ces émissions, des personnes avouent des actes, des pensées, des sentiments, des sensations, des aspirations et des

⁵ J'ai utilisé le terme « dévoilement » pour faire un clin d'oeil d'abord à l'un des concepts importants de cet article: « *al-soutra* » (qui se traduit par « voilement »), puis pour faire référence au travail d'El Issawi (2012) qui suggère qu'après la chute de Ben Ali « *a long-repressed and eager appetite for publishing was unleashed and brought chaos to the previously rigidly regulated industry.* » (El-Issawi, 2012, p.6). Toutefois, l'auteur en parle en termes de libération et non pas de dévoilement.

⁶ « *Al-soutrah* », en arabe, désigne la pratique de couvrir, de cacher et de dissimuler, notamment par protection ou par pudeur. La notion d'« *al-soutra* » est davantage explorée dans la suite de ce texte.

⁷ Il y a notamment *Serrek fi bir* (2017-2019) se traduisant par « Ton secret dans un puit », *Maa Ala* (2018-2019) se traduisant par « Avec Ala », *Hkayet tounsia* (2016) se traduisant par « histoires tunisiennes » et *Saffi Kalbek* (2019) se traduisant par « purifie ton cœur ».

⁸ Je cite notamment *Hkayet Tounsia* (2016) qui est l'adaptation tunisienne de l'émission française *Ça se discute*, *Ma binetna* qui est l'adaptation de l'émission *Le divan* et *Andi Mankolek* qui est l'adaptation de *Y'a que la vérité qui compte*.

situations. Or l'aveu est un rituel dont l'origine est liée à la spiritualité chrétienne et qui est valorisé dans les sociétés occidentales dans la mesure où il produit un discours véridique (Foucault, 1978). Comment donc ces émissions de *talk-shows*, qui « viennent d'ailleurs » et qui reprennent des traditions chrétiennes, s'adaptent-elles au contexte tunisien et affectent-elles les intimités tunisiennes?

Dans cet article, je conçois les *talk-shows* à l'étude comme différentes variations d'un même dispositif (Deleuze, 2003) qui fait voir et fait parler d'intimités tunisiennes. Un dispositif est une formation historique imbriquée dans des rapports de pouvoir contextuels. Un dispositif « *apparaît pour fixer et formaliser l'état historique des rapports de force pour le reconduire et si possible le renforcer et l'affiner* » (Razac, 2008, p.16). Comme toute formation historique, il « *voit et fait voir tout ce qu'[il] peut, en fonction de ses conditions de visibilité, comme [il] dit tout ce qu'[il] peut, en fonction de ses conditions d'énoncé.* » (Deleuze, 1986, p.66) Ainsi, je centre mon attention, dans ce texte, sur les manières dont le dispositif *talk-shows* met en lumière et en discours les intimités tunisiennes ; des intimités qui, sont appelées, par des discours normatifs, à être voilées et gardées dans l'intériorité du privé. Mais, avant cela, je propose une discussion théorique qui permettra de penser les aspects publics, politiques et affectifs de l'intime, et d'ouvrir un dialogue avec des épistémologies arabes. Il deviendra alors possible de décentrer le regard des modèles, des idéaux et des normes occidentales de l'intimité, vers une conception contextualisée de cette notion.

Décloisonner la réflexion sur l'intime

L'intimité dans la littérature anglophone

Dans la littérature occidentale, principalement anglophone, plusieurs recherches ont ciblé la définition du mot *intimacy*, ou *intimate*.⁹ Dans certaines recherches, l'intimité apparaît comme une expérience de la vie privée où des informations confidentielles sont partagées (Frank, 1998 ; Persson, 2001 ; Taylor & Ferguson, 1980). Elle opère par la révélation de soi et la réceptivité d'une ou d'un partenaire (Laurenceau, Rivera, Schaffer, & Pietromonaco, 2004). Dans d'autres recherches, l'intimité est une aptitude individuelle, une qualité ou une capacité influencée par le genre de la personne (Honeycutt, Cantrill, Kelly, & Lambkin, 1998 ; Kaplan, 2005 ; Newton, Boblin, Brown, & Ciliska, 2006). Ces présupposés essentialistes ont largement été critiqués dans le domaine des *critical intimacy studies*, notamment dans le travail de Berlant et Warner (1998), qui suggère que l'association de l'intimité à la vie personnelle et au privé renforce les cultures hétéronormatives. Leur travail montre que l'intimité est publiquement médiée sous plusieurs formes, notamment dans les *talk-shows*, les sessions de thérapie de groupe et dans la littérature *self-help*. Les vies intimes apparaissent dans leur travail comme :

⁹ Dans Le Petit Robert (2003), le terme français « intimité » a été défini comme le caractère de ce qui est « intime », intérieur et contenu au profond d'un être, par opposition à ce qui est extérieur et public. Le terme qualifie également ce qui est secret et confidentiel (tels que des lieux, des parties du corps, des pratiques ...) et prend, par moments, le sens de vie privée. Aussi, « intimité » désigne des liaisons et relations étroites ainsi que la familiarité et le confort (tel qu'un endroit intime). Contrairement à « intimité », le terme anglais « *intimacy* » met l'accent sur sa signification de proximité et d'ouverture dans les relations amoureuses et d'amitié. « *Intimacy* » semble toutefois couvrir les significations abordées par le terme français « intimité » (*Cambridge Dictionary*, 2018 ; *Dictionnaire Larousse*, 2018 ; *Le Petit Robert*, 2003 ; *Oxford Dictionary*, n.d.).

the endlessly cited elsewhere of political public discourse, a promised haven that distracts citizens from the unequal conditions of their political and economic lives, consoles them for the damaged humanity of mass society, and shames them for any divergence between their lives and the intimate sphere that is alleged to be simple personhood. (Berlant et Warner, 1998, p.554)

Pour Anthony Giddens (1992) l'intimité, dans les sociétés modernes libérales, s'étend aux domaines publics et privés et génère un modèle d'interaction conforme aux principes fondamentaux de la démocratie, à savoir l'égalité et la justice. Selon sa conceptualisation libérale, l'intimité est avant tout une forme de communication¹⁰ émotionnelle avec soi et avec les autres dans un contexte d'égalité interpersonnelle (1992, p.130). Or les recherches de Jamieson (1999), qui s'appuient sur des études empiriques de couples hétérosexuels, ont démontré que ces relations demeurent structurées par les inégalités de genre (Brannen & Moss, 1991 ; Morris, 1990 ; Pahl, 1989 ; Vogler, 1998).¹¹ Celle-ci conclue que la « relation pure » n'est qu'un idéal et que les personnes reproduisent, dans leurs vies personnelles, des inégalités de genre préexistantes (p.491). Cet idéal de la « relation pure » alimente des discours thérapeutiques qui individualisent les problèmes personnels et minimisent les explications sociologiques (Jamieson, 1999, p.477). Considérant que le dévoilement de soi est surestimé en tant qu'élément fondamental dans les relations intimes, par

¹⁰ La communication correspond dans la pensée de Giddens (1992) à la transmission claire et verbale d'un message entre deux personnes qui partagent le même code.

¹¹ Des recherches ont montré par exemple que hommes ont davantage le choix de participer ou non au travail domestique et à la garde d'enfants (Brannen & Moss, 1991), et exercent plus de contrôle financier que les femmes. (Morris, 1990 ; Pahl, 1989 ; Vogler, 1998).

rapport à d'autres (tels que l'amour et le *care*), Jamieson propose de comprendre l'intimité comme la qualité d'une forte connexion entre des personnes et le processus de construction de cette qualité, « [...] *a very specific sort of knowing, loving and 'being close' to another person. [...] The emphasis is on mutual disclosure, constantly revealing your inner thoughts and feelings to each other.* » (1999, p. 1) Or, comme l'a souligné Ken Plummer (2003), l'un des auteurs phares des *critical intimacy studies*, cette compréhension de l'intimité demeure limitée aux relations « positives » entre les individus. Le travail d'Elizabeth Stanko (1985), sur l'expérience des femmes ayant subi des violences infligées par des hommes m'amène d'ailleurs à penser l'intimité au-delà de l'amour, du *care* et de la sexualité. Son travail a montré que l'intimité peut prendre place dans des lieux de violence et d'abus, tels que l'inceste, le viol, la violence conjugale et le harcèlement sexuel. Plummer souligne d'ailleurs que le viol est par définition « *an inmost violation of the being and the body.* » (2003, p.13) Il propose quant à lui une conception ouverte de l'intimité où il semble non pas chercher à donner un sens fixe ou une identification aux mots « *intimacy* » ou « *intimate* », mais qui l'amène plutôt à centrer son attention sur l'expérience humaine:

The term "intimate" [...] has no unitary meaning but may be seen as a complex sphere of "inmost" relationships with self and others. Intimacies are not usually minor or incidental (although they may be transitory), and they usually touch the personal world very deeply. They are our closest relationships with friends, family, children, and lovers, but they are also the deep and important experiences we have with self (which are never entirely solitary): with our feelings, our bodies, our emotions, our identities. We do intimacies when we get close to all these feelings and emotions. Intimacy exists in the doing of sex and love, obviously, but

also in the doing of families, marriages, and friendships, in child bearing and child rearing, and in the caring for others. In these instances, intimacy is likely to have close links to particular kinds of gender, body projects, and feeling works. Bodies, feelings identities, relationships, interactions, even communities- all are central elements in doing intimacies. (Plummer, 2003, p.13)

Cette théorisation de Plummer « des intimités » valorise d'une part le sens commun accordé à l'intime, et rend compte d'autre part de la diversité des expériences intimes à travers l'usage du pluriel « *intimacies* ». Elle facilite également la réflexion des liens de co-constitution et de co-dépendance des vies intimes et des discours publics. Cela dit, étant centrée sur les interactions humaines, son approche ne semble pas prendre en compte d'autres aspects de l'intimité qui ne sont pas forcément humains (tels que les animaux, des corps technologiques ou des divinités). Aussi, la réflexion de Plummer (comme celles d'autres autrices et auteurs cités) est basée sur des cultures et des contextes occidentaux qui sont différents à de nombreux égards de la culture et du contexte tunisien, même si l'occident et le Maghreb ne sont pas complètement distincts. Tarik Sabry (2010), qui porte un regard postcolonial sur les cultures arabes et contemporaines, suggère de les penser en prenant en considération les différentes rencontres historiques et culturelles qu'elles connaissent et qu'elles ont connues. Il considère que ces cultures sont en perpétuelles négociations entre l'ancien et le nouveau, l'endogène et l'exogène.¹² Autrement dit, elles sont constamment affectées par leurs propres histoires et par d'autres

¹² L'endogénéité est comprise dans le texte de Sabry (2010) comme ce qui est produit historiquement dans la rencontre avec d'autres cultures, et qualifie un espace socioculturel donné.

cultures. En ce sens, il me semble important, dans ma réflexion des intimités tunisiennes, (1) de ne pas exclure, mais ni de me limiter aux conceptions occidentales de l'intimité et de voir comment ces conceptions informent les manières dont les Tunisiens et Tunisiennes vivent et parlent de leurs vies intimes; (2) de repenser le lien entre l'endogène et l'exogène, l'intérieur et l'extérieur.

Bien que cette revue de littérature attire mon attention sur les aspects politiques et publics de l'intimité, nécessaires à la compréhension des *talk-shows* à l'étude, je propose une nouvelle théorisation de l'intimité qui permet de mettre en avant son aspect mobile et affectif. Je suggère en effet que l'intimité est une impression (Ahmed, 2013) qui a lieu au moment où un corps humain s'oriente (2006) vers d'autres corps. Ainsi, il devient possible de détacher l'intimité des contextes occidentaux, où elle est souvent étudiée, pour enfin l'explorer en lien avec les normes, les discours et les idéaux tunisiens. J'explore, dans un premier temps, la notion d'impression (Ahmed, 2004), me permettant de localiser l'intimité, tout en mettant l'accent sur son aspect affectif. Ensuite, j'ai recours au concept d'orientation (Ahmed, 2006) me permettant de penser les liens entre la notion d'intimité et les cultures hétéronormatives. Il devient donc plus facile d'étudier l'intimité dans un contexte non-occidental, en prenant en considération les normes et les discours dominants.

Une conception mobile de l'intimité

Des impressions intimes

S'inspirant du travail de Hume, Green et Grose (1964) sur l'émotion, Sara Ahmed a recours à l'idée d'impression pour parler conjointement d'affect et d'émotion.¹³ Impression permet non seulement d'explorer comment les corps sont en contacts les uns avec les autres, mais aussi les manières dont ces contacts deviennent des impressions et des émotions chargées d'idées et de valeurs.

To form an impression might involve acts of perception and cognition as well as an emotion. But forming an impression also depends on how objects impress upon us. An impression can be an effect on the subject's feelings ('she made an impression'). It can be a belief ('to be under an impression'). It can be an imitation or an image ('to create an impression'). Or it can be a mark on the surface ('to leave an impression'). We need to remember the 'press' in an impression. (Ahmed, 2013, p.6)

Pour Ahmed, les émotions sont façonnées non pas par les corps, mais plutôt dans le contact de ces derniers. Elles créent l'effet même de surface et de frontières qui permet de distinguer entre un intérieur et un extérieur ; et les surfaces des corps «font surface» comme des effets des impressions laissées par d'autres (p.10). « *So not only do I have an impression of others, but they also leave me with an impression; they impress me, and impress upon me.* » (2004, p.6) La surface est à la fois ce qui sépare et ce qui relie le corps aux autres.

¹³ Elle estime que la distinction entre affect et émotion n'est pas naturelle. Elle considère que la séparation entre ces deux notions est un acte complexe qui devrait être justifié, dans le travail de recherche, comme une méthode.

Ahmed utilise d'ailleurs la métaphore de la peau qui contient nos corps humains, qui nous permet d'être affectés et que nous sentons lorsqu'elle est en contact avec des corps et des objets qui l'affectent. L'idée de peau et de surface suggérée par Ahmed me paraît particulièrement suggestive pour la réflexion des intimités tunisiennes. En effet, elle permet de problématiser de manière originale et fluide le lien entre l'intérieur et l'extérieur, le privé et le public. Elle implique également que l'intimité ne soit pas située à l'intérieur des corps humains ou de certaines relations, comme le suggèrent certains auteurs (Frank, 1998 ; Persson, 2001 ; Taylor & Ferguson, 1980), mais qu'elle soit produite dans le contact d'un corps avec d'autres corps ou objets.

Alors qu'Ahmed (2006) adopte une perspective phénoménologique, mettant l'accent sur l'expérience vécue, comprenant le corps comme ce qui nous procure une perspective, un point de départ à partir duquel le monde se déploie, je m'aligne pour ma part avec une approche Deleuzienne (1988), me permettant de centrer mon attention sur les changements et les variations qui ont lieu lorsque les corps se heurtent et entrent en contact. Pour Deleuze, le corps est toute unité composée de parties. Il est défini par les relations de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur de ses parties. Autrement dit, un corps est « *a complex relation between differential velocities, between deceleration and acceleration of particles.* » (Deleuze, 1988, p.123) Selon cette perspective, le corps est humain, animal, technologique, social, un corpus linguistique, un parti politique, un livre, voire même une idée. Ainsi l'intimité

peut se produire lors de l'orientation de corps humains vers d'autres corps humains ou non humains.

Des orientations intimes

Par orientations, Ahmed (2006) entend les manières dont nous habitons l'espace ; c'est-à-dire les directions que nous prenons et qui font en sorte que certains corps et objets soient à notre portée, et pas d'autres. L'espace n'est pas extérieur aux corps, mais il est comme une seconde peau « *that unfolds in the folds of the body* » (Ahmed, 2006, p.9). Pour l'autrice, l'espace prend la forme des corps qui l'habitent et ces corps prennent forme à travers leurs orientations les uns par rapport aux autres. Dans nos sociétés hétéronormatives, nous devenons *straight* en nous alignant avec les « lignes » qui ont été suivies par les autres. Ces lignes qui nous dirigent sont performatives (Butler, 2013) ; « *they depend on the repetition of norms and conventions, of routes and paths taken, but they are also created as an effect of this repetition.* » (Ahmed, 2006, p.16) Or si les corps ne s'alignent pas avec ces lignes, ils seront désorientés ; et ne vont pas droit au but. Néanmoins, en empruntant des déviations nécessaires, ils contribuent la création de nouvelles lignes sur la « peau du social ». En effet, pour Ahmed, le social a une peau, c'est-à-dire une bordure qui ressent et qui prend forme à travers les impressions laissées par les autres (Ahmed, 2004 ; Probyn, 1996).

Je suggère, dans cet article, que les intimités se forment lorsque les corps empruntent des directions *straight* prescrites par l'ordre social, ou se tournent

vers des directions « obliques » éloignées de la sphère du désir hétéronormatif. L'hétéronormativité agit comme une forme de confort public qui permet à certains corps de s'étendre dans des espaces qui ont déjà pris leurs formes. Ainsi, les intimités sont étroitement liées aux cultures hétéronormatives qui font en sorte que certains corps puissent trouver leurs places et se sentir chez eux dans des contextes qui prennent leur forme. Nos manières de vivre, nos intimités, sont ainsi imbriquées dans des normes, des valeurs, des idéaux, des discours qui peuvent se (dé)placer différemment d'un contexte à un autre.

Dans la partie suivante, je m'intéresse à l'intimité telle qu'elle est comprise, dans le contexte tunisien. Je m'oriente vers le langage populaire tunisien (le dialecte arabe tunisien) et l'arabe littéraire pour me questionner sur les manières dont l'intimité se traduit dans ce contexte, ainsi que sur les différents éléments qui la conditionnent. Mais avant cela, j'explique, à travers les théories post-coloniales, comment la langue peut servir de porte d'entrée pour appréhender les intimités tunisiennes. J'emprunte ce détour car la littérature offre peu de réflexions sur les intimités tunisiennes et plus largement arabes. Le recours à la langue arabe ouvre la discussion sur les normes, les discours et les valeurs qui orientent ces intimités.

Les intimités tunisiennes

Un retour au dialecte tunisien et à l'arabe littéraire

Language as communication and as culture are then products of each other ... Language carries culture, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we

perceive ourselves and our place in the world ... Language is thus inseparable from ourselves as a community of human beings with a specific form and character, a specific history, a specific relationship to the world. (Wa Thiong'o, 1992, p. 15-16)

La langue est en effet un vecteur et un champ de bataille culturels et identitaires (Fanon, Sartre et Farrington, 1963). Elle est ce qui permet aux personnes non seulement de décrire le monde, mais aussi de se traduire eux même (Wa Thiong'o, 1992). Dans cet article, la langue me permet de me questionner non seulement sur les manières dont les Tunisiennes et Tunisiens appréhendent et parlent de leurs intimités, mais elle me servira aussi de porte d'entrée vers les cultures hétéronormatives tunisiennes, me permettant d'explorer les manières dont ces intimités conditionnées dans le contexte tunisien.

Ce contexte a la particularité d'avoir un héritage civilisationnel et linguistique très riche, engendré par la succession de colonisations, qui a donné forme à son dialecte : l'arabe tunisien.¹⁴ En plus de l'hybridité de ce dialecte, les Tunisiennes et Tunisiens ont également tendance à le pratiquer en l'alternant avec l'arabe classique, le français et l'anglais (Lawson-Sako & Sachdev, 1997). Ce va-et-vient entre les éléments culturels (langues, normes, traditions, discours, etc.) arabo-musulmans et occidentaux est justement caractéristique des cultures arabes contemporaines (Kraidy, 2009 ; Sabry, 2010). Ainsi, concevoir, dans cette théorisation, les intimités tunisiennes comme lointaines, isolées et détachées des autres cultures, risque de lui tracer un portrait essentialisant et

¹⁴ Le dialecte tunisien est composé non seulement d'arabe mais aussi de mots berbères, puniques, latins, italiens, espagnols, turcs et français.

traditionnaliste (Wright, 1992). Par ailleurs, la mobilisation de la littérature occidentale sur l'intimité des points de vues et dans les langues des groupes dominants, à elle seule, renforce leur hégémonie et écarte les perceptions, l'histoire, les cultures et les civilisations des groupes dominés (Fanon, 2008). Il me semble donc important d'établir un dialogue entre les compréhensions arabes et occidentales de l'intimité. Le monde académique, où les savoirs sont ancrés dans des épistémologies occidentales, offre des outils théoriques pour déconstruire l'intimité, mais peu de réflexions critiques sur les intimités arabes. Par ailleurs, la langue arabe, servira de porte d'entrée aux hétéronormativités tunisiennes.

En cherchant un terme arabe dont les significations se rapprochent du mot français « intimité » (ou « *intimacy* » en anglais), j'ai rencontré le terme « *al-soutrah* أَلْسْتْرَة ». Notons qu'il ne s'agit pas d'un équivalent aux mots « intimité » ou « intime », mais il s'agit d'un terme parlant des rapports de force qui orientent les vies intimes.

Al soutrah : des discours normatifs appelant au voilement

« *Al-soutrah* أَلْسْتْرَة »¹⁵ est un nom (féminin), appartenant au vocabulaire islamique, utilisé aujourd'hui en langue arabe (arabe littéraire et plusieurs autres dialectes, dont le dialecte tunisien) pour désigner la pratique de couvrir,

¹⁵ En sanskrit, « *soutra* » ou « *sûtra* » fait référence aux recueils de règles ou préceptes exprimés sous la forme d'aphorisme. Ces règles (règles du rituel, de la morale et de la vie quotidienne) seraient parfois intelligibles et seraient mentionnées sans être commentées. Les « *soûtras* » véridiques seraient des descriptions d'anciens rituels qui exposent de manière détaillée les actes de chaque cérémonie solennelle ou privée (Caillois, 1967, dans CNRTL, 2012).

de cacher et de dissimuler, notamment par protection, par pudeur ou par modestie (Biberstein-Kazimirski, 1860). « *Al-soutrou* », qui est une variation de « *al-soutrah* », fait référence à l'éloignement et à la protection. En arabe littéraire « *al-soutrah* » peut désigner des objets qui cachent et dissimulent, couvrent et dérobent des regards, tels que des draps, rideaux et/ou voiles. D'ailleurs, le mot « *al-soutrah* » peut faire référence à des vêtements couvrant les corps. « *Soutrah* », en arabe littéraire et dans certains dialectes, signifie la veste qui couvre et protège les corps humains, notamment du froid. « *Al-soutrah* » peut également signifier le bouclier qui protège, et désigne le contournement des espaces géographiques (toits, terres, etc.) avec des murs, des plantes ou autres, afin de les protéger ou de protéger ses occupants.

Dans le dialecte tunisien, « *al-soutrah* » réfère d'une part au voilement de ce qui est « intérieur » et « *aib* » (« *aib* » se traduisant par ce qui est honteux et immoral)¹⁶ et d'autre part à la satisfaction des besoins « nécessaires » à la vie modeste et discrète, notamment sur les plans financiers et moraux. En somme, « *al-soutrah* » (dans le dialecte tunisien) se réfère à la préservation des bonnes apparences ; l'apparence étant comprise comme ce qui « a pour double fonction de dissimuler l'intérieur et de révéler une surface » (Arendt, 1982, p.60). Les *talk-shows* tunisiens où sont exposés des problèmes liés aux vies intimes (comme les problèmes de couples, de familles, entre les amis, la

¹⁶ La traduction que je propose est limitée. Le terme « *aib* » est porteur de fortes significations morales et religieuses et mérite une exploration plus profonde. Il est néanmoins important de préciser que le « *aib* » et l'« intérieur » sont deux discours distincts, mais qui se rencontrent à bien des égards. « Intérieur » fait ici référence à ce qui n'est pas acceptable de montrer en public, selon les discours moralisateurs et religieux, tandis que le « *aib* » fait référence aux torts et à ce qui est immoral.

sexualité et les grossesses hors mariages, les violences envers les femmes, la pauvreté, etc.) vont ainsi à l'encontre de cette notion et s'alignent davantage avec son antonyme « *al-fadhiha* » qui signifie le dévoilement qui fait scandale. « *Al-fadhiha* » désigne également une/des situation(s) où il y a opprobre et ignominie (De Biberstein-Kazimirski, 1860).

Plus généralement, que ce soit dans l'arabe littéraire ou dans le dialecte tunisien, « *al-soutrah* » renvoie non seulement à l'idée de voilement de ce qui est intérieur ou déviant, mais aussi à l'idée de « *haya* », « *haya* » désignant à la fois la pudeur, la honte et la crainte du blâme (Bouhdiba, 1984).

Par extension, le mot [*haya*] finit par couvrir le devoir de s'abstenir d'accomplir en public tout acte vital et [que] le groupe en tant que tel n'a pas à connaître. Manger en public est signe d'impudeur tout autant qu'une tenue légère ou des propos osés. Le champ couvert par le *haya* a même fini de proche en proche par englober toute action dont l'accomplissement en public n'est pas strictement indispensable à la vie collective. (Bouhdiba, 1984, p.94)

Dans le vocabulaire islamique, « *al-soutrah* » désigne d'abord un objet¹⁷ que le croyant mettrait devant lui lors de la prière afin qu'il agisse comme barrière symbolique isolant le fidèle et son Dieu. « *Al-soutrah* » est également utilisé comme un synonyme à « *al-hidjab* », un mot signifiant non seulement le masque qui s'interpose entre l'objet et l'œil (Biberstein-Kazimirski, 1860), mais aussi au voile islamique. « *Al-soutra* » renvoie, en effet, à l'idée de cacher les parties « intimes » et « *awra* » du corps. Le terme « *awra* » signifie, dans le

¹⁷ L'objet ne semble pas avoir de forme fixe, il est utilisé principalement pour sa portée symbolique.

dialecte tunisien, ce que la pudeur empêche de voir et de faire voir (de Biberstein-Kazimirski, 1860, p.405). Littéralement « *awra* » signifie « la perte d'un œil » (Bouhdiba, 1984, p.52). Bref, les discours normatifs appellent au voilement de l'intime, de la *awra* et du *aib*. Les *talk-shows* tunisiens vont ainsi à l'encontre de ces discours, montrant et parlant de problèmes intimes. Ils sont en effet des adaptations d'émissions occidentales qui se basent sur et mettent en scène des rituels d'aveu¹⁸ (Foucault, 1978).

Le dévoilement intime dans les *talk-shows* tunisiens

Talk-show entre dévoilement de soi et dévoilement de l'autre

L'aveu est valorisé dans les sociétés occidentales, qu'il soit public ou privé, étant donné qu'il apparaît comme acte d'énonciation véridique (Foucault, 1978). En Tunisie, bien que l'aveu public soit perçu comme un acte profane pouvant mener à « *al-fadhiha* » (l'ignominie et l'opprobre), ce rituel a semblé avoir été plus accepté autour de la période insurrectionnelle, dans la mesure où il a pu se présenter comme un acte de résistance politique qui divulgue la « réalité » et les maux de la société tunisienne (pauvreté, torture dans les prisons, corruption, etc.), des maux qui étaient pendant longtemps dissimulés par le régime de Ben Ali. Ainsi, l'aveu provoque aujourd'hui de nombreuses

¹⁸ « L'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé; c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier. Un rituel où la vérité s'authentifie de l'obstacle et des résistances qu'elle a eu à lever pour se formuler ; un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses conséquences externes, produit, chez qui l'articule, des modifications intrinsèques. » (Foucault, 1978, p.82-83)

controverses étant situé entre le profane et le véridique. Les *talk-shows* à l'étude sont au cœur de cette tension incitant au dévoilement de problèmes liés aux vies intimes (comme les problèmes de couples, de familles, entre les amies et amis, la sexualité et les grossesses hors mariages, les violences envers les femmes, la pauvreté, etc.). Par ailleurs, ces émissions requièrent non seulement des témoignages sur nos intimités, mais aussi sur celles des personnes auxquelles nous sommes intimement liées.

Bassamet : *Il y a des histoires dont je ne veux pas raconter... parce que c'est mon père.*

L'animateur : *Quelles sont les histoires que tu ne veux pas raconter? (Il se penche vers la participante) Dis-moi... je veux comprendre... je veux comprendre... juste comprendre.*

Bassamet : *Je m'excuse Mr. Ala (elle sourit), je ne m'adresse pas seulement à toi, je m'adresse à toute la Tunisie. Je ne peux pas.*

L'animateur : *Non! non mais qu'est-ce qu'il y a? Qu'est-ce qu'il y a exactement? Qu'est-ce qu'il y a exactement?*

Bassamet hésite : *Je ne peux pas... il m'a fait beaucoup de torts... je ne peux pas.*

L'animateur : *Il t'a causé des torts importants?*

Bassamet : *Des coups, des insultes, des choses comme ça... jusqu'à ce que je n'en puisse plus... le fait qu'il m'appelle pour lui ramener un verre d'eau me met dans un état de frayeur (sa voix tremble).*

L'animateur : (...) *Donc tu as peur de lui... il te terrifie.*¹⁹

Bassamet, qui a participé à l'épisode du 21 février 2020 du *talk-show Andi Mankolek*, est mère monoparentale, dans une situation précaire, qui a eu un

¹⁹ Les extraits cités dans ce texte sont des traductions approximatives d'extraits de *talk-shows*, du dialecte tunisien vers le français.

enfant en dehors du cadre du mariage. Elle a lancé un appel à l'aide d'abord sur les réseaux sociaux, puis à travers l'émission *Andi Mankolek*, pour retrouver son enfant duquel elle a été séparée à la suite d'une décision juridique. Bien que Bassamet ait exprimé son désir de ne pas évoquer des détails de ses relations avec son père et le père de son enfant, l'animateur persiste jusqu'à ce qu'elle réponde à ses questions et lui promet de retrouver son enfant. Le dévoilement intime de Bassamet apparaît comme le prix à payer pour bénéficier de l'aide de l'émission, se concrétisant non seulement à travers la publicisation de son appel à l'aide, mais aussi par la mise en œuvre de moyens concrets pour retrouver l'enfant (par exemple : le contact de responsables inaccessibles, le recours à des experts, faire pression sur les ministères, etc.). En contre-parti, Bassamet est redevable de produire un témoignage authentique qui aurait le potentiel d'intéresser et de toucher l'auditoire (Cragin, 2010 ; Gamson, 1998). Les témoignages donnant une impression d'authenticité sont justement ceux qui sont émotionnellement chargés (Gamson, 1998 ; Grindstaff, 2002). L'animateur incite ainsi Bassamet à dévoiler un secret douloureux, étant guidé par une psychologue et l'équipe de l'émission qui communiquent avec lui à travers une oreillette.

Dans le cas de Hedi et de Sophia, qui ont participé à l'épisode du 22 mars 2019 du *talk-show Maa Ala*, l'authenticité de leurs témoignages est également en jeu. Par ailleurs, elles et ils racontent des histoires contradictoires, remettant en question leur crédibilité respective. Hedi, un homme de 72 ans, appartenant à la classe populaire et vivant dans un milieu rural, a invité Sophia, âgée de 58

ans, avec qui il s'est récemment marié et de qui il venait de se séparer. Il clame vouloir se réconcilier avec elle, pourtant il l'accuse publiquement de lui avoir caché « sa malformation génitale ». Avant l'arrivée de sa femme sur le plateau, il raconte les détails de leur nuit de noce.

L'animateur : *Hadj, retournons maintenant au jour de votre mariage. Vous vous êtes mariés puis vous êtes rentrés, alors? Alors?*

Hedi : (...) *Nous nous sommes mariés. La nuit de nos noces j'ai vu qu'elle était... euh... (il hésite ne semblant pas trouver ses mots) qu'elle n'était pas... euh... normale.*

L'animateur, le public et Hedi rient. Le public applaudit.

L'animateur : (...) *Qu'est ce qui n'est pas normal chez elle?*

Hedi : *elle a un aib naturel que notre Dieu miséricordieux a voulu. Elle était mariée avant moi et son mari a demandé le divorce.*

L'animateur : *À cause de ce problème?*

Hedi : *Dieu seul le sait.*

Suivant le format habituel du *talk-show Maa Ala*, Hedi raconte, dans un premier temps, son histoire dans le cadre d'un dialogue avec l'animateur, puis annonce la raison de sa venue. Dans un second temps, Sophia arrive sur le plateau pour confronter son mari et répondre à sa demande. À son arrivée sur le plateau de l'émission, Sophia, en colère, dément les propos de Hedi. Elle l'accuse de semer des rumeurs à son égard, pour nuire à sa réputation et le blâme d'avoir ce qu'elle a nommé des « pannes » (en termes français) sexuelles. Elle crie : « *Qui d'entre nous est en panne toi ou moi? Hein?* (Le public réagit entre le rire et les cris) *Hein? Qui? Jure au nom de Dieu que tu n'as aucun problème [sexuel]!* »

Ayant anticipé les accusations de son mari, Sophia a ramené des documents juridiques prouvant que son appareil génital est normal. Ces documents ont été examinés par l'équipe de l'émission et les résultats ont été rapportés par l'animateur. Pourtant ce dernier lui demande de refaire les tests dans le cadre de l'émission, et qualifie son attitude de suspecte à la suite de son refus. La crédibilité de Hedi et Sophia est donc au cœur du débat, et Sophia est redevable de prouver doublement ses dires. Au moment de la confrontation, l'échange entre Sophia et Hedi prend peu de place. Par ailleurs, elle et il s'adressent à plusieurs reprises à l'animateur, essayant de le convaincre de la justesse de sa perspective. En même temps l'animateur prend la liberté de les interrompre, de les interroger, de commenter leurs propos, de rire, de les juger, de les condamner ou de les pardonner. Il pose des questions détaillées sur leurs corps et leur vie sexuelle, qui deviennent sujettes à évaluation et qui tournent très vite à la dérision. Souvent, Hedi et Sophia s'auto-dénigrent ou s'humilient respectivement. Pour parler de son corps, Sophia utilise ironiquement et de manière défensive, la métaphore de la voiture qui a « une roue manquante », ce qui fait rire l'animateur et le public. La réaction de ces derniers valide justement la dérision de la participante. En effet, les réactions par le rire (ou par son absence) sont non seulement indicatrices, mais elles renforcent ou fragilisent aussi les modèles dominants et les normes de genre, de sexualité, d'âge et de classe sociale (Quemener, 2009). Ainsi cet épisode de *talk-show* confirme les stéréotypes quant à la sexualité des personnes âgées, la présentant comme grotesques et en déclin, notamment en dévoilant des soupçons sur la santé

sexuelle des participantes et participants et en les montrant comme des sujets risibles.

Talk-shows, orientation et désorientation de l'intime

L'analyse qui précède permet d'apercevoir comment l'injonction au témoignage, dans le cadre de *talk-shows*, est ancrée dans un rapport de domination de genre, de classe et d'âge. Cette section aborde les manières dont les *talk-shows* à l'étude interagissent avec la culture hétéronormative tunisienne, remplissant une fonction d'orientation et de réorientation des intimités tunisiennes. Dans le cas de Bassamet, l'animateur met en visibilité des normes de sexualité et de parenté, lui rappelant les potentiels jugements que les Tunisiennes et Tunisiens pourraient porter sur la naissance de son enfant en dehors du cadre d'un mariage.

L'animateur : *Après toute la fatigue et la solitude que tu as vécues, quand tu as pris ton fils dans tes bras, est-ce que ta flamme s'est atténuée?*

Bassamet (elle pleure) : *Énormément.*

L'animateur : *As-tu senti que tu avais enfin quelque chose? Enfin, bien que ce soit venu en dehors du cadre du mariage!*

Bassamet : *Ça c'est le dernier de mes soucis.*

L'animateur : *Tu dis ça car c'est une expérience que tu as vécue. Elle part de ton propre point de vu, mais les gens qui te regardent chez eux, et même qui sont sur ce plateau, voient les choses d'un autre point de vue... un point de vue social, moral ou autre. Et c'est notre liberté. Moi aussi quand je t'interroge... Ok: je dois me restreindre à des questions journalistiques précises (...) auxquelles tu es redevable de répondre, mais je suis libre dans ma vision personnelle et les gens sont libres dans les leurs.*

Il me semble intéressant de noter le langage individualiste utilisé par l'animateur. Par ailleurs, il a recours à de la notion de liberté pour légitimer non pas les actions de Bassamet, mais plutôt ses jugements et les jugements éventuels de l'auditoire sur sa situation. Ces jugements sont mis en avant au détriment de l'expérience vécue et de l'agentivité de Bassamet. Plus tard dans l'extrait, l'animateur mentionne explicitement que le souci du père concernant le cadre marital de la conception de son petit-fils est conforme aux normes.

Bassamet : Je lui ai dit «papa j'ai accouché». Et là il m'a demandé si c'était dans le cadre d'un mariage. Je lui ai dit que, malheureusement, (...) j'ai commis une faute.

L'animateur : C'est tout à fait normal qu'il te demande si c'était dans le cadre d'un mariage! Après tout c'est ton père.

Bassamet : Je lui ai dit que j'ai commis une faute, et il a tout compris. Il m'a dit qu'il ne me le pardonnerait pas.

Il est commun, dans les émissions *Maa Ala*, *Andi Mankolek* et *Serrek fi Bir* que leur animateur star, Ala Chabbi, annonce, à travers les expériences des participantes et participants, explicitement des définitions du normal et de l'anormal, de l'acceptable et de l'interdit et de l'intérieur et de l'extérieur.²⁰ Dans cet extrait, il prend parti pour le père de la participante, estimant que sa préoccupation sur la sexualité de sa fille est normale et justifiable en vue de son rôle de père. La participante quant à elle, qualifie le cadre de la conception de son fils de « faute » (*ghalta*), un euphémisme souvent utilisé dans les *talk-shows* pour qualifier les rapports sexuels hors mariage. Or l'usage des termes « faute »

²⁰ Ces propos ont émergé suite à des observations faites dans le cadre de la rédaction de mon mémoire de master (Ben Jelloul, 2016), ainsi qu'à l'analyse de 24 extraits de *talk-shows* tunisiens diffusés en 2019 et 2020.

ou « en faute » (*ghalta* ou *ghaalta*), dans des contextes liés à la sexualité des femmes hors mariage, m'amène non seulement à la penser en des termes moraux et binaires, mais aussi à évaluer la « culpabilité » de ces femmes. Ce phénomène de substitution, ayant lieu à répétition, engendre l'acquisition de la sexualité de ces femmes des qualifications et des affects qui sont attachés à la faute (Ahmed, 2004). Cette réitération produit une intensification affective (Ahmed, 2004) ainsi que des effets de fixité, de frontière et de surface qui stabilisent les normes de l'intime (Butler 1993, p. 9). Dans certain cas, ces émissions empruntent un rôle de réparation normalisatrice, en offrant aux participantes et participants des ressources pour correspondre aux normes. Dans le cas de Hedi, l'animateur lui a proposé que l'émission se charge des examens médicaux de sa femme ainsi que d'une éventuelle chirurgie esthétique, s'il est prêt à se réconcilier avec elle : « *D'accord... et si je trouve une solution. On l'amène voir un médecin qui va la soigner. Est-ce que tu serais prêt à te remettre avec elle?* » Hedi répond que « *si elle devient normale, oui.* »

Le changement proposé du corps de la participante l'amène non seulement à correspondre à la norme, mais aussi à répondre aux attentes de son mari et par conséquent réparer son mariage. Cette suggestion qui soutient un système patriarcal – notons qu'elle a été faite d'abord au mari et non pas à la participante – et met de l'avant le mariage de la participante, au détriment de ses besoins et de ses désirs individuels.

Talk-shows et réorientation

Dans le cas de Bassamet, l'émission de *talk-show* a également occupé une fonction de réorientation à travers la mise en visibilité d'un ensemble de ressources destinées aux femmes monoparentales. En effet, Bassamet a perdu la garde de son enfant à la suite de son échec à trouver des contrats de travail et de location d'un logement. Or les responsables ayant pris la décision de sa séparation de son enfant étaient chargés d'abord de l'orienter vers des associations œuvrant à héberger les femmes monoparentales et leurs enfants, à leur offrir des formations professionnelles et un soutien psychologique. À la suite du témoignage de Bassamet, l'émission a invité Halima Jouini, et Rebeh Ben Chaabane, deux militantes féministes qui ont parlé de ces associations et des services qu'elles offrent. Elles ont mis aussi en visibilité les droits de Bassamet qui ont été transgressés et dénoncé des défaillances institutionnelles causant la séparation de la participante de son enfant. Ainsi, en partant de l'expérience de Bassamet, elles ont montré aux téléspectatrices des ressources vers lesquelles elles pourraient se tourner et des outils juridiques et administratifs avec lesquelles elles pourraient se défendre. Elles ont aussi accepté de prendre en charge la participante et l'animateur a proposé à Halima Jouini de collaborer avec elle pour retrouver l'enfant.²¹ Ainsi, le dispositif *talk-show* a mis en œuvre et en visibilité des moyens pour aider la participante, et

²¹ Deux semaines plus tard, l'émission a annoncé avoir retrouvé l'enfant qui a été adopté. L'émission a d'abord diffusé une conversation téléphonique entre l'animateur et le porte-parole des tribunaux de Monastir et Mahdia. Ce dernier a démenti des propos de Bassamet et a communiqué des détails sur la procédure juridique. Par la suite, l'émission a donné la parole à la famille adoptive de l'enfant, qui a dénoncé le harcèlement et les messages haineux reçu par la mère adoptive l'incitant à rendre l'enfant à sa mère biologique.

plus largement les téléspectatrices monoparentales, à se redresser. Alors que l'analyse précédente montre comment les *talk-shows* offrent aux participantes et participants désorientés des moyens pour se conformer aux normes, cette analyse met en lumière les manières dont ce dispositif les aide à naviguer l'espace et à rendre certains corps et objets à leurs portées.

Conclusion

Les émissions de *talk-shows* permettent d'explorer les aspects politiques, publics et affectifs de l'intimité. Les exemples cités montrent d'une part que les *talk-shows* tunisiens occupent, à l'époque actuelle, un rôle d'orientation et de désorientation en renforçant les normes de l'intime. En définissant le normal, l'acceptable et l'interdit, en valorisant les jugements portés sur les participantes et participants, en leur offrant des ressources normalisatrices, en mettant en jeu leurs crédibilités et en utilisant, à répétition, des signes « collants » (Ahmed, 2004), ils stabilisent les normes de l'intime et affirment la domination des groupes marginalisés. D'un autre côté, ces émissions occupent une fonction de réorientation non seulement en donnant à voir un ensemble de ressources qui auraient le potentiel de réorienter les personnes désorientées, mais elles accompagnent aussi les participantes et participants selon leurs besoins (économiques, sociaux, juridiques, etc.). En montrant l'intimité des participantes et participants et les récits qui en émanent, ces émissions défient les discours normatifs d'*al-soutrah* qui appelle au voilement de l'intimité et du *aib*. Or, le voilement de l'intime et du *aib*, les gardant à l'intérieur et au privé protège les participantes et participants des blâmes et des jugements. Il bloque

aussi la formation de nouvelles cultures normatives (Berlant & Warner, 1998). Autrement dit, il empêche la création de nouvelles lignes normatives sur la peau du social (Ahmed, 2006). À travers la mise en visibilité et la discussion des intimités tunisiennes « anormales », les *talk-shows* dynamisent et négocient les normes de l'intime, en montrant les lignes à suivre et celles vers lesquelles (ne pas) se tourner.

Références

- Ahmed, S. (2004). Collective feelings : Or, the impressions left by others. *Theory, Culture & Society*, 21(2), 25–42.
- Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology : Orientations, objects, others*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2013). *The cultural politics of emotion*. New York: Routledge.
- Arendt, H. (1982). *La vie de l'esprit, I : La pensée*. Paris: Puf.
- Ben Jelloul, M. (2016). *La télé-intimité : Zoom sur le reality-show tunisien «Andi Mankolek»*. École Supérieure des Sciences et Technologies du Design.
- Berlant, L., & Warner, M. (1998). Sex in public. *Critical Inquiry*, 24(2), 547–566.
- Bhabha, H. (2007). *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Paris: Payot.
- Bhabha, H. (2015). *Debating cultural hybridity : Multicultural identities and the politics of anti-racism*. Londres: Zed Books Ltd.
- Biberstein-Kazimirski, A. (1860). *Dictionnaire arabe-français : contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc* (Vol. 2). Librarue du Liban.
- Bouhdiba, A. (1984). La société maghrébine face à la question sexuelle. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 91–110.
- Brannen, J., & Moss, P. (1991). *Managing Mothers Dual Earner Households After Maternity Leave*. Crowns nets: Allen & Unwin Australia.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J. (2013). *Excitable speech : A politics of the performative*. New York: Routledge.
- Cambridge Dictionary. (2018). Intimacy. Dans Cambridge Dictionary. URL: <https://Dictionary.Cambridge.Org/Us>.
- Cragin, B. (2010). Beyond the feminine : Intersectionality and hybridity in talk shows. *Women's Studies in Communication*, 33(2), 154–172. <https://>

doi.org/10.1080/07491409.2010.507585

- Deleuze, G. (1988). *Spinoza : practical philosophy*. San Francisco: City Lights Books.
- Dictionnaire Larousse. (2018). *Intimité*. Dans *Le Dictionnaire Larousse*.
- El Issawi, F. (2012). *Tunisian media in transition*. Carnegie Papers.
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. New York: Grove press.
- Fanon, F., Sartre, J.-P., & Farrington, C. (1963). *The wretched of the earth* (Vol. 36). New York: Grove Press New York.
- Foucault, M. (1978). *The History of Sexuality, vol. 1, An Introduction*, trans. Robert Hurley. *New York: Pantheon*.
- Frank, K. (1998). The Production of Identity and the Negotiation of Intimacy in a Gentleman's Club'. *Sexualities, 1*(2), 175–201.
- Gamson, J. (1998). Publicity traps: Television talk shows and lesbian, gay, bisexual, and transgender visibility. *Sexualities, 1*(1), 11–41.
- Giddens, A. (1992). The transformation of intimacy : Sexuality, love and intimacy in modern societies. *Cambridge: Polity*.
- Grindstaff, L. (2002). *The money shot : trash, class, and the making of TV talk shows*. Chicago: University of Chicago Press.
- Honeycutt, J. M., Cantrill, J. G., Kelly, P., & Lambkin, D. (1998). How Do I Love Thee? Let Me Consider My Options Cognition, Verbal Strategies, and the Escalation of Intimacy. *Human Communication Research, 25*(1), 39–63.
- Hume, D., Green, T. H., & Grose, T. H. (1964). The philosophical works. *The Columbia History of Western Philosophy, 454*.
- Jamieson, L. (1999). Intimacy transformed? A critical look at the 'pure relationship.' *Sociology, 33*(3), 477–494.
- Kaplan, D. (2005). Public intimacy : Dynamics of seduction in male homosocial interactions. *Symbolic Interaction, 28*(4), 571–595.
- Kehily, M. J., & Nayak, A. (1997). "Lads and laughter": humour and the production of heterosexual hierarchies. *Gender and Education, 9*(1), 69–

88.

- Kraidy, M. (2009). *Reality television and Arab politics : Contention in public life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laurenceau, J.-P., Rivera, L. M., Schaffer, A. R., & Pietromonaco, P. R. (2004). Intimacy as an interpersonal process : Current status and future directions. *Handbook of Closeness and Intimacy*, 61–78.
- Lawson-Sako, S., & Sachdev, I. (1997). Accommodation communicative en Tunisie : une étude empirique. [Chapitre de livre] dans F. Laroussi (dir.). *Plurilinguisme et Identités Au Maghreb*, (p. 101-114). Rouen: Université de Rouen.
- Le Petit Robert. (2003). *intimité*. Dans *Le Dictionnaire Le Petit Robert*. Retrieved from <http://www.oed.com/viewdictionaryentry/Entry/11125>
- Mehl, D. (1996). *La télévision de l'intimité*. Seuil Paris.
- Morris, L. (1990). *The workings of the household : A US-UK comparison*. Cambridge: Polity Press.
- Newton, M., Boblin, S., Brown, B., & Ciliska, D. (2006). Understanding intimacy for women with anorexia nervosa: A phenomenological approach. *European Eating Disorders Review: The Professional Journal of the Eating Disorders Association*, 14(1), 43–53.
- Oxford Dictionary. (n.d.). *Intimacy*. Dans *Oxford Dictionary*. Retrieved from <http://www.oed.com/viewdictionaryentry/Entry/11125>
- Pahl, J. M. (1989). *Money and marriage*. New York: Macmillan.
- Persson, A. (2001). Intimacy among strangers. *Journal of Mundane Behavior*, 2(3), 309–316.
- Plummer, K. (2003). *Intimate citizenship : Personal decisions and public dialogues*. Seattle: University of Washington Press.
- Probyn, E. (1996). *Outside Belongings*. Retrieved from <https://books.google.ca/books?id=2saahbFbeSUC>
- Quemener, N. (2009). Performativité de l'humour: enjeux méthodologiques et théoriques de l'analyse des sketches dans les talk shows. *Questions de*

Communication, (16), 265–288.

Sabry, T. (2010). *Cultural encounters in the Arab world : On media, the modern and the everyday* (Vol. 89). Londres: IB Tauris.

Stanko, E. (1985). Intimate intrusions. *Woman's Experience of Male Violence*. Londres: Routledge.

Taylor, R. B., & Ferguson, G. (1980). Solitude and intimacy : Linking territoriality and privacy experiences. *Journal of Nonverbal Behavior*, 4(4), 227–239.

Vogler, C. (1998). Money in the household : some underlying issues of power. *The Sociological Review*, 46(4), 687–713.

Wa Thiong'o, N. (1992). *Decolonising the mind : The politics of language in African literature*. Nairobi: East African Publishers.

Wright, C. (1992). National liberation, consciousness, freedom and Frantz Fanon. *History of European Ideas*, 15(1–3), 427–434.

Émissions citées:

Andi Mankolek. 2020. Émission de télévision. Animée par Ala Chebbi. Diffusée le 6 Mars 2020. Tunisie : Attasia.

Andi Mankolek. 2020. Émission de télévision. Animée par Ala Chebbi. Diffusée le 21 février 2020. Tunisie : Attasia.

Maa Ala. 2019. Émission télévision. Animée par Ala Chebbi. Diffusée le 1^{er} mars 2019. Tunisie : Elhiwar Ettounsi.