

UNIVERSITE DE NEUCHÂTEL
FACULTE DES LETTRES

LE SYSTEME SOCIO-VESTIMENTAIRE A
TRIPOLI (LIBAN) ENTRE 1885 ET 1985

THESE

présentée à la Faculté des lettres de
l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

MAHA KAYAL

1989

La Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM. Pierre Centlivres, professeur et directeur de l'Institut d'ethnologie à ladite Université, Yves Delaporte, directeur de recherche au CNRS, conservateur au Musée de l'Homme à Paris et Mme Dominique Champault, directeur de recherche au CNRS, responsable du département Proche-Orient au Musée de l'Homme à Paris, autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Maha Kayal, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 17 novembre 1989

Le doyen: Bernard Py.

A mes parents

AVANT-PROPOS

Avant d'aborder l'étude socio-vestimentaire à Tripoli (Liban), il me paraît nécessaire de me situer par rapport à ce travail.

Tripoli est la ville où je suis née et où j'ai grandi. La guerre qui influença le cours normal de mes études, est la raison qui m'a poussée, en 1981, à venir en Suisse.

Mais, même si je suis née à Tripoli et que j'y ai vécu jusqu'à cette date, je ne saurais affirmer connaître à fond la société tripolitaine. La plupart du temps, nous participons à la vie sociale sans chercher à savoir les vraies raisons de nos actions. Pour les découvrir, il faut prendre un certain recul, ce qui n'est pas toujours aisé. A ces difficultés s'en ajoute une autre, à savoir que ce travail s'adressera à des lecteurs d'une autre origine sociale et culturelle. Sans même que nous nous en rendions compte, plusieurs faits sont évidents pour nous, alors qu'il sont inconnus et incompréhensibles pour un occidental, surtout s'il n'a pas déjà une bonne connaissance de notre culture. C'est ce que j'ai constaté à maintes reprises tout au long de la préparation de ce travail. En plus, certains dictons, proverbes et expressions se traduisent mal, car l'arabe et le français ont des constructions différentes.

Si je mentionne ces difficultés, c'est dans l'intention d'aider le lecteur à mieux connaître et comprendre le contexte général de ce travail.

TABLE DE MATIERES

INTRODUCTION	1
1. BUT DU TRAVAIL.....	1
2. LITTERATURE SPECIALISEE	3
3. DUREE DE L'ENQUETE.....	4
4. SOURCES ET METHODE	5
4.1. Sources de travail pour la période 1885-1920.....	5
4.1.1. Les témoins	5
4.1.2. Les vêtements conservés.....	6
4.1.3. L'iconographie	6
4.1.4. Sources et collections à l'étranger: importance et apports	7
4.2. Méthode de travail pour la période 1885-1920	7
4.3. Remarques générales	10
4.4. Sources de travail pour la période 1920-1943.....	11
4.4.1. Les témoins	11
4.4.2. Les vêtements conservés et l'iconographie	11
4.5. Méthode de travail pour la période 1920-1943	11
4.6. Sources et méthode de travail pour la période 1943-1975	12
4.7. Sources et méthode de travail pour la période 1975-1985	12
5. METHODE PRATIQUE DE L'ENQUETE: DES REMARQUES	12
6. METHODE GENERALE DU TRAVAIL: DES REMARQUES.....	13
6.1. Terminologie	13
6.2. Méthode de transcription.....	14
6.3. Dénomination des témoins	16
6.4. Notre collection privée	16
 PREMIERE PARTIE : LE VETEMENT A TRIPOLI ENTRE 1885	
ET 1920	19
 CHAPITRE I : SITUATION HISTORIQUE, SOCIALE ET	
ECONOMIQUE	19
1. L'influence turque.....	19
1.1. Facteur socio-politique	19
1.2. Facteurs techniques et économiques.....	20
2. Début de l'occidentalisation vestimentaire.....	21
3. Autres sources d'influence.....	22
4. Présentation des caractéristiques générales des vêtements tripolitains	
pour la période 1885-1920.....	23
4.1. Les vêtements et leur rythme d'évolution.....	23
4.2. Les vêtements et les classes sociales	24

4.3. Les vêtements et leur méthode de fabrication	26
---	----

CHAPITRE II : ETUDE DES PIECES VESTIMENTAIRES EN USAGE

ENTRE 1885 ET 1920	27
1. Les vêtements pour hommes	27
1.1. A l'intérieur de la maison.....	27
1.1.1. Les couvre-chefs	27
1.1.2. Les sous-vêtements	29
1.1.3. Les vêtements.....	30
1.1.4. Les chaussures	31
1.2 A l'extérieur de la maison	31
1.2.1. Les couvre-chefs.....	31
1.2.2. Les vêtements.....	37
1.2.3. Les sur-vêtements	40
1.2.4. Les chaussures	42
2. Les vêtements pour femmes.....	45
2.1. A l'intérieur de la maison.....	45
2.1.1. Les couvre-chefs.....	45
2.1.2. Les sous-vêtements	50
2.1.3. Les vêtements.....	51
2.1.4. Les sur-vêtements	54
2.1.5. Les chaussures	56
2.2. A l'extérieur de la maison	58
2.2.1. Les couvre-chefs	58
2.2.2. Les sous-vêtements	59
2.2.3. Les vêtements.....	59
2.2.4. Les chaussures	60
3. Les vêtements pour enfants	60
3.1. Depuis la naissance jusqu'à l'âge d'un an.....	60
3.1.1. Les couvre-chefs d'intérieur et d'extérieur	60
3.1.2. Les sous-vêtements	61
3.1.3. Les vêtements d'intérieur et d'extérieur	62
3.2. D'un à quatre ans	62
3.2.1. Les couvre-chefs à l'intérieur et à l'extérieur	62
3.2.2. Les sous-vêtements	63
3.2.3. Les vêtements d'intérieur et d'extérieur	63
4. Tableaux et schémas.....	64

CHAPITRE III : ANALYSE DU SYSTEME SOCIO-VESTIMENTAIRE A

TRIPOLI ENTRE 1885 ET 1920.....	71
1. Vêtements et influence turque.....	71
2. Vêtements et pouvoir	72
3. Vêtements et classes sociales	73
4. Vêtements et sexes	75
5. Vêtements et classes d'âge des deux sexes.....	76
6. Vêtements et religions.....	78

7. Vêtements et esthétique.....	78
---------------------------------	----

DEUXIEME PARTIE : LE VETEMENT A TRIPOLI ENTRE 1920	
ET 1943.....	121

CHAPITRE I : LE MANDAT FRANCAIS ET L'OCCIDENTALISATION	
VESTIMENTAIRE ENTRE 1920 ET 1943	121
1. Facteurs de résistance à l'occidentalisation vestimentaire	121
1.1. Résistances d'ordre politique	121
1.2. Résistances d'ordre idéologique	123
1.3. Freins d'ordre social.....	124
2. Facteurs de l'occidentalisation vestimentaire	125
2.1. L'enseignement.....	125
2.2. Inondation du marché tripolitaïn par les produits occidentaux	127

CHAPITRE II : L'OCCIDENTALISATION ET LE CHANGEMENT	
VESTIMENTAIRE.....	129
1. Les vêtements pour hommes.....	129
1.1. A l'intérieur de la maison.....	129
1.1.1. Les couvre-chefs	129
1.1.2. Les sous-vêtements	129
1.1.3. Les vêtements.....	130
1.2. A l'extérieur de la maison.....	130
1.2.1. Les couvre-chefs.....	130
1.2.2. Les vêtements.....	132
1.2.3. Les sur-vêtements	133
1.2.4. Les chaussures	135
2. Les vêtements pour femmes.....	135
2.1. A l'intérieur de la maison.....	135
2.1.1. Les couvre-chefs.....	135
2.1.2. Les sous-vêtements.....	135
2.1.3. Les vêtements.....	136
2.1.4. Les sur-vêtements	138
2.2. A l'extérieur de la maison.....	139
2.2.1. Les couvre-chefs.....	139
2.2.2. Les vêtements.....	140
2.2.3. Les chaussures	141
3. Les vêtements pour enfants.....	141
4. Tableaux et schémas.....	142

CHAPITRE III : L'OCCIDENTALISATION VESTIMENTAIRE ET SON	
INFLUENCE SUR LA SOCIETE TRIPOLITAINE	145
1. Analyse de la politique sociale, éducative et économique des	
mandataires.....	145

-IV-

2. Coexistence à l'intérieur de la société tripolitaine entre le "traditionnel" et "l'occidental"	147
---	-----

TROISIEME PARTIE: LE VETEMENT A TRIPOLI ENTRE 1943

ET 1975	175
----------------------	------------

CHAPITRE I : CONTEXTE HISTORIQUE DE L'APRES-INDEPENDANCE

ET SON INFLUENCE SUR LE VETEMENT A TRIPOLI	175
---	------------

1. Politique de "la porte ouverte" et son influence sur l'occidentalisation vestimentaire.....	175
2. Permanence du système communautaire.....	176
3. Situation de la ville de Tripoli dans l'Etat libanais.....	177
4. Politique du "laisser-faire, laisser-aller" et son influence sur la société tripolitaine.....	177
4.1. Etat des classes sociales.....	178
4.2. Etat de l'éducation.....	180

CHAPITRE II : ETUDE DES PIECES VESTIMENTAIRES EN USAGE A

TRIPOLI ENTRE 1943 ET 1975	183
---	------------

1. L'évolution du système vestimentaire tripoliteain jusque dans les années soixante	183
1.1. Chez les hommes.....	183
1.1.1. Disparition des signes distinctifs entre communautés religieuses.....	183
1.1.2. Signes distinctifs entre classes sociales	184
1.1.3. Sort des vêtements traditionnels	184
1.2. Chez les femmes.....	185
1.2.1. Les couvre-chefs utilisés à Tripoli jusque vers le début des années soixante et les signes distinctifs entre communautés religieuse	185
1.2.2. Le voile de visage et sa disparition.....	186
1.2.3. L'évolution vestimentaire à l'extérieur et les signes distinctifs entre classes sociales et entre classes d'âge.....	186
1.3. Chez les enfants.....	188
2. Le prêt-à-porter et le phénomène de la mode.....	189
3. Le phénomène de la mode et d'autres éléments de l'évolution socio-vestimentaire tripolitaine	190
3.1. Modes occidentales et leur diffusion dans la société.....	191
3.1.1. Mode jeune.....	191
3.1.2. Mode adulte	194
3.2. Vêtements et nouveaux signes idéologiques et politiques.....	194
4. Tableaux et schémas.....	197

CHAPITRE III : LE SYSTEME SOCIO-VESTIMENTAIRE A TRIPOLI	
ENTRE 1943 ET 1975: QUELQUES TRAITS	
CARACTERISTIQUES.....	199
1. Vêtements occidentalisés ou vêtements occidentaux?.....	199
2. Evolution vestimentaire et évolution du statut social des	
Tripolitaines.....	200
3. Mode et société.....	200
QUATRIEME PARTIE: LE VETEMENT A TRIPOLI A PARTIR DES	
"EVENEMENTS LIBANAIS" DE 1975	211
CHAPITRE I : CONTEXTE HISTORIQUE	211
CHAPITRE II : LES MILICES ET LEURS VETEMENTS COMME	
SIGNE DE POUVOIR	213
1. Formes et significations des costumes de tawhid.....	215
1.1. Les costumes masculins.....	215
1.2. Les costumes féminins.....	217
1.2.1. La catégorie des femmes engagées et leurs costumes	217
1.2.2. La catégorie des sympathisants et leurs costumes	218
2. Pressions réciproques entre la minorité tawhid et la société	
tripolitaine.....	218
CHAPITRE III : LES VETEMENTS A TRIPOLI AVANT ET APRES	
LA CRISE ECONOMIQUE.....	221
CHAPITRE IV : SORT DE LA CONFECTION DES VETEMENTS	
"TRADITIONNELS"	223
CINQUIEME PARTIE: VETEMENTS ET CIRCONSTANCES DE	
LA VIE	237
CHAPITRE I : VETEMENTS ET DEUIL	237
1. Porter le deuil selon les coutumes tripolitaines.....	237
1.1. Vêtements de deuil et sexe	237
1.2. Vêtements de deuil et communautés religieuses.....	237
1.3. Vêtements de deuil et signes distinctifs entre grand et petit	
deuil.....	238
1.4. Vêtements de deuil et signes distinctifs entre amies et	
connaissances	239

-VI-

1.5. Vêtements de deuil et âge du défunt.....	240
1.6. Vêtements de deuil et âge des affligées.....	240
2. Vêtements de deuil et événements libanais.....	241
3. Tableaux.....	242
CHAPITRE II : VETEMENTS ET MARIAGE	247
CHAPITRE III : VETEMENTS ET CIRCONCISION	249
CHAPITRE IV : VETEMENTS ET PROVERBES	251
CONCLUSION ANALYTIQUE DU SYSTEME DU SIGNE VESTIMENTAIRE	261
ANNEXE 1 : LES VETEMENTS SELON LES RELIGIONS MUSULMANE ET CHRETIENNE	267
1. Vêtements et religion musulmane.....	267
2. Vêtements et religion chrétienne.....	271
3. Le concept de vêtement selon la religion et son importance dans une étude socio-vestimentaire	273
ANNEXE 2 : ARTICLES DE JOURNAUX DEFENDANT LE TARBOUCH COMME SYMBOLE NATIONAL	275
ANNEXE 3 : PLANS DE LA VILLE DE TRIPOLI	279
REMERCIEMENTS	281

INTRODUCTION

Lors de nos premières enquêtes sur le terrain, un de nos interlocuteurs nous a affirmé: "Je me demande pourquoi vous avez choisi l'étude du vêtement, alors que d'autres sujets plus importants ne manquent pas. Une étude de ce genre , il faut la laisser aux gens des pays paisibles qui ont du temps pour s'amuser".

La manière dont furent effectuées la plupart des recherches dans le domaine vestimentaire, est responsable de la légèreté avec laquelle on juge souvent les études du vêtement. L'apparition d'études scientifiques les concernant est d'ailleurs récente.

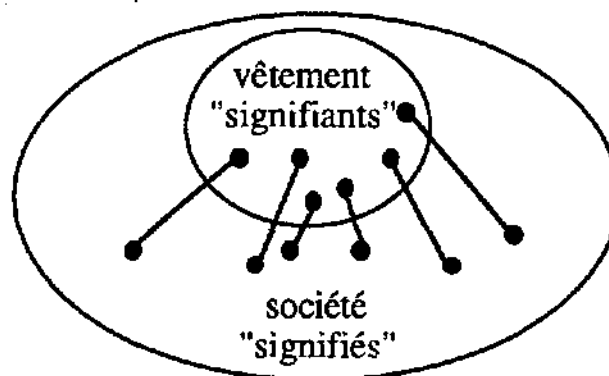
Voyons maintenant quelles sont nos intentions et quel est le rôle du vêtement qui nous intéresse d'étudier.

1. BUT DU TRAVAIL

Comme l'indique le titre: "Le système socio-vestimentaire à Tripoli (Liban) entre 1885 et 1985", ce travail est consacré à l'étude, pour la ville de Tripoli, de la relation entre le vêtement et la société. Mais précisons dès maintenant qu' il sera avant tout question du rôle du vêtement comme moyen de communication social.

Ce rôle est actuellement une évidence. Nous savons tous qu'à travers le vêtement, nous pouvons transmettre par des signes, notre classe d'âge, notre sexe, notre appartenance communautaire, sociale, etc.

Nous savons aussi que, dans tout signe ou système de signes, existe un support matériel qu'on appelle "signifiant", qui est représenté ici par le vêtement, et son sens social ou "signifié".



Système du signe vestimentaire

Aborder le rôle du vêtement comme un signe, nous amène à préciser, dès maintenant, que le choix de ce dernier est généralement conventionnel. Il varie d'un lieu à autre et d'une époque à l'autre. Voici quelques exemples.

A la même époque, dans deux régions voisines, un même signifiant peut avoir deux signifiés différents. La lebbadeh (voir fig.7), par exemple, dans les montagnes libanaises est le couvre-chef de tous les villageois. A Tripoli, elle est le signe de la pauvreté. A Tripoli également, le deuil, en communauté musulmane, avait comme signe la couleur noire et le gata (voir fig. 47). A Beyrouth, et dans cette même communauté, le deuil est signalé à travers des vêtements de couleur et le gata, deux éléments qui correspondent, à Tripoli, aux vêtements d'une musulmane âgée.

Dans un même lieu, un signifiant peut changer, sans que le signifié change; ainsi, par exemple, au début de ce siècle, l'aisance des Tripolitaines était signalée par la richesse des broderies. Aujourd'hui, les vêtements portant griffe jouent ce rôle. Et l'inverse est également vrai: le signifié peut changer, sans que change le signifiant. Par exemple, le tarbouch était au début de ce siècle porté comme support du turban; sous le mandat français, porté seul, il est devenu signe du modernisme, puis du nationalisme, et enfin, après l'indépendance, celui d'un homme âgé fidèle à ses habitudes et, par conséquence, à ses vêtements traditionnels.

Consacrer ce travail à l'étude du rôle sémiologique du vêtement à Tripoli est, selon nous, un argument de plus pour connaître une société à travers son apparence vestimentaire.

Atteindre ce but demande une recherche sérieuse, vu la complexité du rôle social du vêtement. Il ne faut pas oublier que ce dernier est en même temps objet de protection, de parure et signe. S'ajoute à cela la fragilité des barrières séparant parfois ces trois fonctions, à savoir, par exemple, qu'un signe vestimentaire peut avoir, comme support, un élément de protection ou de parure.

Il faut, bien entendu, tenir compte également du fait que les supports de ces signes sont encore plus variés et même parfois plus complexes. Mais avant de se lancer dans une véritable analyse sémiologique du vêtement, il nous paraît préférable de présenter notre étude socio-vestimentaire à Tripoli.

Reporter l'analyse du système de signe vestimentaire à la fin de ce travail, nous permettra de mieux fonder nos arguments, par des exemples concrets, et de faciliter la tâche du lecteur.

2. LITTÉRATURE SPECIALISEE

Le commentaire des ouvrages spécialisés dans l'étude du vêtement de la région syro-libanaise est le seul moyen permettant la compréhension de l'une de nos sources d'informations. Mais avant d'entreprendre ce commentaire, il nous paraît nécessaire de signaler que trouver ces ouvrages, a déjà constitué, en soi, un premier obstacle de taille. Aussi paradoxal que cela puisse être, ces documents furent découverts à Damas, Istanbul et surtout à Paris, plutôt qu'au Liban (Tripoli, Beyrouth).

Comme Delaporte (1980: 120) l'a bien relevé: "Une étude générale sur un costume donné devrait comprendre trois parties: a) descriptive: en particulier, relevé des patrons, établissement des cartes de répartition; b) historique: évolution des formes, modification des aires de diffusion; c) sociologique: fonctions du costume au sein du groupe étudié".

Tous les ouvrages-sources (livres et articles) trouvés ont ceci en commun qu'aucun ne respecte toutes ces règles. Par exemple, le livre de Tilke, "Le costume en Orient" (1922), est le seul travail contenant des patrons. Mais le commentaire manque de précision quant à leur répartition géographique et sociale, ainsi qu'à leur époque d'utilisation.

Les autres documents écrits, qui traitent pêle-mêle des vêtements du monde arabe ou de l'Empire Ottoman, ne renferment ni patrons, ni cartes de répartition (citons par exemple Dozy "Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes" (19?), Hamdy Bey "Les costumes populaires de la Turquie en 1873" (1873), Jouin "Le costume féminin dans l'Islam syro-palestinien" (1934)...) ainsi que ceux consacrés à l'étude des vêtements libanais (par exemple Chihab "Le costume au Liban" (1942/43), Khater "l'zyā' l' lubnā'nyah fi l tā'ryh" (1953/54), "l c'dā't wa l taqā'lid l lubnā'nyah" (1977), Lahoud "l c'dā't wa l hlā'q l lubnā'nyah" (1953)...). La précision des informations est toujours relative. Même si, par hasard, dans le commentaire d'un vêtement, nous trouvons mentionné le nom de Tripoli, ce n'est que pour confirmer que tel ou tel voyageur y a vu la pièce en question. Et rien de plus. Ajoutons aussi que, lors de la description d'une pièce vestimentaire, il est fréquent que l'auteur saute d'une époque à l'autre, souvent distante de plusieurs siècles, ainsi que d'une région à l'autre, sans pour autant expliquer l'évolution de la forme, de la fonction ou de la répartition de cette pièce.

Le seul livre à consacrer deux pages aux vêtements de Tripoli est celui de Mikati "lārā'bloṣ fi l neṣef l 'wal min l qam l c šryn" (1978). Mais, pour saisir la valeur de ce document, donnons un exemple, après avoir précisé que l'auteur ne cite que les vêtements des hommes de la communauté musulmane, qu'il divise en quatre catégories sociales: les religieux, les éffendi (titre de noblesse turc), les notables et les commerçants

et enfin le peuple.

Dans sa description des vêtements des religieux musulmans, nous pouvons lire (dans une traduction fidèle du texte), entre autres: "Ces gens portaient le serwal connu, et après, certains d'entre eux commencent à utiliser ce qu'on appelle le pantalon istanbouli qui est, dans sa forme, entre le serwal et le pantalon ordinaire" (Mikati 1978: 57).

Il faut encore avouer que les documents écrits sur les vêtements en Iraq (l'article d'Al Sameraï "lamḥah ʿlā' l'zyā' l'ša'byah" (1970), en Egypte (le livre d'Al Khadem: "tā'ryḥ l'zyā' l'ša'byah" (1959)...) ainsi que les documents traitant de sujets qui ne sont pas directement liés au vêtement (les livres d'Al Kassimi: "qā'mws l'šinā' ʿāt l'šāmyah" (1960), d'Alaf: "dimašq fi maṭla ʿ l qam l' ʿ šrin" (1983), de Kerd Ali: "heṭaṭ l' ša'm" (1983)...), nous ont parfois fourni des informations plus intéressantes que les oeuvres consacrées spécifiquement à l'étude des vêtements libanais.

Notons enfin que presque tous les ouvrages touchant de près ou de loin aux vêtements de la région syrio-libanaise ne se sont intéressés qu'à l'étude de ceux dits traditionnels.

3. DUREE DE L'ENQUETE

L'étude du vêtement retient mon attention depuis 1981 déjà. A cette époque, j'étais encore occupée à préparer un certificat d'études supérieures en ethnologie, à l'Université de Neuchâtel. Dès lors, j'ai commencé à regrouper des informations et des documents (photos, pièces de vêtements...) afin de développer mes connaissances, bien rudimentaires, il faut l'avouer, du domaine vestimentaire.

Mon choix des sujets d'étude, centrés avant tout sur Tripoli et ses environs, ainsi que des thèmes islamiques et arabes, m'a poussé à passer près de la moitié du temps de préparation du certificat (deux ans) sur le terrain, au Liban. En marge de l'étude de ces sujets, ces séjours m'ont permis de rassembler du matériel ethnographique et bibliographique au sujet de la recherche actuelle.

En mars 1983, j'ai pu assister au colloque "Vêtement et sociétés/2", organisé à Paris par le laboratoire d'Ethnologie du Muséum National d'Histoire Naturelle et la Société des Amis du Musée de l'Homme.

Le mémoire rédigé en 1983-1984 et intitulé "Coiffure, maquillage et parure des Tripolitaines au début du 20ème siècle" a concrétisé mon orientation vers l'étude des vêtements.

Fin 1983, j'ai effectué un séjour d'un mois à Paris où je fréquentai le Musée de

l'Homme, particulièrement le département d'Afrique blanche et du Moyen-Orient, ainsi que la Bibliothèque Nationale.

A part une semaine en février 1984 à Damas et un mois en avril 1985 à Istanbul, passé principalement au Musée du Topkapi, la période 1984-1985 a été surtout consacrée à des recherches sur Tripoli.

Précisons que tous les voyages susmentionnés concernaient la réalisation de cette thèse. Leur importance et leur apport seront évoqués plus loin.

A la fin de l'année 1985, j'ai obtenu l'inscription par l'Université de Neuchâtel du sujet de ma thèse, consacrée, comme nous le savons, à l'étude du système socio-vestimentaire à Tripoli entre 1885 et 1985. Depuis lors et jusqu'en 1987, je passe cinq à six mois par an à Tripoli, pour développer et compléter mes informations.

4. SOURCES ET METHODE

L'exposition des sources et de la méthode de travail nécessite tout d'abord quelques remarques sur l'époque que couvre cette étude.

Rappelons que le but est de suivre le système socio-vestimentaire à Tripoli, sur une période d'un siècle, soit de 1885 à 1985.

Nous diviserons cette longue époque en quatre périodes, en nous basant sur des événements primordiaux pour l'histoire de cette ville :

- De 1885 à 1920, année de la création du Grand-Liban.
- De 1920 à 1943, date de l'indépendance du Liban.
- De 1943 à 1975, année du déclenchement de ce qu'on appelle "les événements libanais".
- De 1975 à 1985, année représentant en principe la fin de notre enquête sur terrain et non pas celle des "événements libanais".

Chacune de ces quatre périodes nécessite une méthode de travail particulière en fonction du type des documents à disposition.

4.1. Sources de travail pour la période 1885-1920

4.1.1. Les témoins

Trouver des personnes pouvant encore témoigner de la manière dont s'habillaient leurs parents au siècle passé, est assez rare. Leur témoignage souffre de lacunes et d'un manque de précision. Elles peuvent nous confirmer, par exemple, que leurs mères

portaient le cherwal ample (voir fig. 53), qu'elles leur ont raconté, qu'à l'époque, les femmes mettaient aussi le tarbouch... Mais obtenir davantage de détails quant à la forme de ces pièces, aux circonstances de leur utilisation, à la catégorie sociale qui les portait... est presque impossible.

Le témoignage de ces personnes ne devient utile que pour les pièces vestimentaires qu'elles ont elles-mêmes vues ou portées.

4.1.2. Les vêtements conservés

Tripoli ne possède aucun musée. Il ne reste donc que les vêtements conservés par certaines familles.

Comme Deslandres (1976:20) l'a bien souligné, le vêtement, objet de consommation, est le plus souvent porté, jeté ou transformé, avant de disparaître totalement, surtout dans les classes populaires dont il ne reste à peu près aucun costume et ceci, d'après elle, dans toutes les régions du monde.

Ce fait, attesté à Tripoli par notre recherche, montre déjà les limites des vêtements conservés comme source d'information. Ces derniers ne nous ouvrent en effet qu'à la connaissance vestimentaire des catégories sociales aisées qui, le plus souvent, ne conservent d'ailleurs que des vêtements jugés de valeur.

Les événements récents du Liban ont encore imposé de nouvelles limites. Certains de nos interlocuteurs âgés possédaient, selon leurs dires, beaucoup de pièces vestimentaires que nous cherchions. Mais elles ont été détruites par les bombardements ou l'incendie de leurs maisons.

En abordant la période 1885-1920, nous avons donc entendu mentionner plusieurs fois le nom d'une pièce vestimentaire, sans connaître ni sa forme, ni son rôle social. C'est le cas, par exemple, de toutes les pièces qui ont disparu au début du 20ème siècle, c'est-à-dire le cherwal et le tarbouch féminin, la salta, l'entari... (voir fig 51 à 53). Nous avons aussi parfois obtenu des informations, mais sans voir les pièces vestimentaires en question. C'est, par exemple, le cas de la majorité des vêtements d'enfants. Il faut enfin remarquer que toutes les pièces vestimentaires que nous avons pu photographier ne représentent en fait qu'un témoignage fragmentaire, vu que ces photographies ont été prises avant tout chez des familles relativement aisées.

4.1.3. L'iconographie

Voyons l'apport des rares iconographies de l'époque, trouvés dans les musées ou dans

des ouvrages.

La légende de ces documents se limite toujours à de simples mentions du type "Femme de Beyrouth au 19ème siècle", "Homme du Liban Nord au 18ème siècle"...

A cette grave lacune, s'ajoutent encore les problèmes, soulevés par Delaporte (1980: 121), que pose généralement l'utilisation d'une telle source d'information: les photographies ne donnent une idée que de l'aspect extérieur, elles ne représentent presque toujours que les sujets pris de face et enfin, elles n'informent pas sur la coupe.

4.1.4. Sources et collections à l'étranger: importance et apports

Abordons maintenant les voyages à Paris, à Istanbul et à Damas. Nous avons espéré au cours de ces voyages, pour colmater les brèches de nos informations, trouver dans les musées (Musée de l'Homme, Musée du Topkapi...) des documents littéraires et des collections vestimentaires et iconographiques de la région. Ces visites n'ont pas été, hélas, d'un grand profit, vu les lacunes des fiches accompagnant chaque objet (datation, localisation, utilisation...).

La constance à Damas d'un certain artisanat traditionnel (fabrication et nettoyage de tarbouch, fabrication de sabots...) a permis toutefois de vérifier des informations livresques ou orales.

4.2. Méthode de travail pour la période 1885-1920

Ce qui précède résume en gros les sources d'informations qui ont servi à réaliser ce travail sur le vêtement à Tripoli, entre 1885 et 1920.

Après l'étude de ces sources, voyons maintenant quelle peut en être leur utilisation. Comme la majorité des chercheurs qui ont étudié les vêtements de cette région, nous avons tout d'abord accordé un intérêt particulier à relever l'étymologie et la terminologie des pièces vestimentaires. Nous sommes toutefois bien consciente que, d'une part, des pièces vestimentaires identiques changent parfois de nom selon le lieu ou l'époque, et que, d'autre part des pièces différentes ont le même nom en des temps et des lieux distincts (Delaporte 1980: 121). Ces deux cas de figure sont assez fréquents à toutes les époques étudiées.

La recherche étymologique et terminologique garde cependant toute son importance dans une étude vestimentaire, pas tellement comme source d'information sur le vêtement en lui-même, mais plutôt comme apport linguistique transcrivant des rapports de forces, soit la grande influence du pays dominant sur le pays dominé. Il suffit, par exemple, de

remarquer le taux assez élevé de noms turcs donnés aux vêtements à Tripoli, lorsque cette ville était sous domination ottomane. Il en va de même sous le mandat français.

En ce qui concerne le relevé des patrons qui représente, comme nous l'avons mentionné, la base d'une étude vestimentaire, il est évident qu'un tel travail ne peut être effectué que sur pièces. Ces dernières sont toutefois rares, surtout pour cette première période d'étude.

Nous remédierons à l'absence de patrons à l'aide des rares pièces conservées du début de ce siècle ou spécialement fabriquées pour nous par un vieux tailleur, selon les normes de l'époque.

La classification des vêtements a constitué un problème majeur. Leroi-Gourhan (1973: 203-204) propose une méthode qui utilise comme repères les points d'appui naturels du corps humain, c'est-à-dire la tête, le cou, les épaules, les seins pour les femmes, les hanches, les coudes, les genoux, les mains et les pieds.

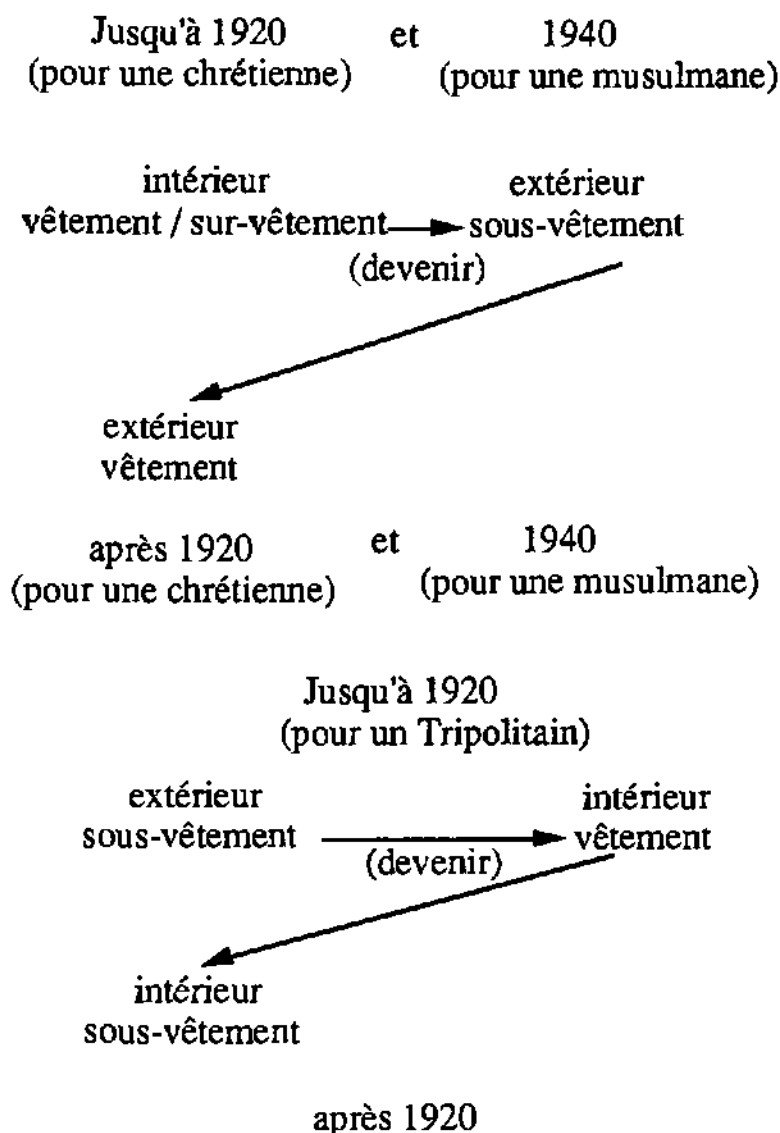
Comme l'a souligné le groupe de travail sur le vêtement réuni en novembre 1981 dans le cadre du séminaire de technologie comparée du Musée de l'Homme, grouper, d'après leurs points d'appui les différentes pièces vestimentaires, est pertinent. Il faut toutefois préciser que ces chercheurs sont souvent confrontés à l'étude de pièces provenant du monde entier. L'objectif de leur entreprise est d'ailleurs de proposer des termes clairement définis pour nommer et décrire toute pièce vestimentaire, indépendamment de sa provenance (L'Ethnographie 1984: 363-364).

Selon nous, si la méthode de Leroi-Gourhan est efficace pour les classifications globales et muséographiques, il n'en va pas de même pour les études sociologiques qui poursuivent des objectifs différents. Dans le cadre d'une étude socio-vestimentaire, nous avons trouvé plus intéressant d'adopter la classification des vêtements selon leur position sur l'axe horizontal du corps (degrés d'extériorité) pour soulever le jeu complexe des dessous, des vêtements et des sur-vêtements qui, comme le souligne Barthes (1957: 431), n'est jamais analysé en totalité.

Nous avons classé dans la catégorie des sous-vêtements, toutes les pièces vestimentaires qui doivent être cachées; dans celle des vêtements, les pièces que l'on montre; et enfin dans la catégorie des sur-vêtements, celles que l'on peut enlever sans gêne. Ces trois catégories sont stables dans notre classification. Ce qui change et circule d'une catégorie à l'autre, ce sont les pièces vestimentaires selon le lieu, le temps et les circonstances.

Jusqu'à 1920, par exemple, pour les chrétiennes et 1940 pour les musulmanes, tous les vêtements et les sur-vêtements d'intérieur sont devenus à l'extérieur des sous-vêtements.

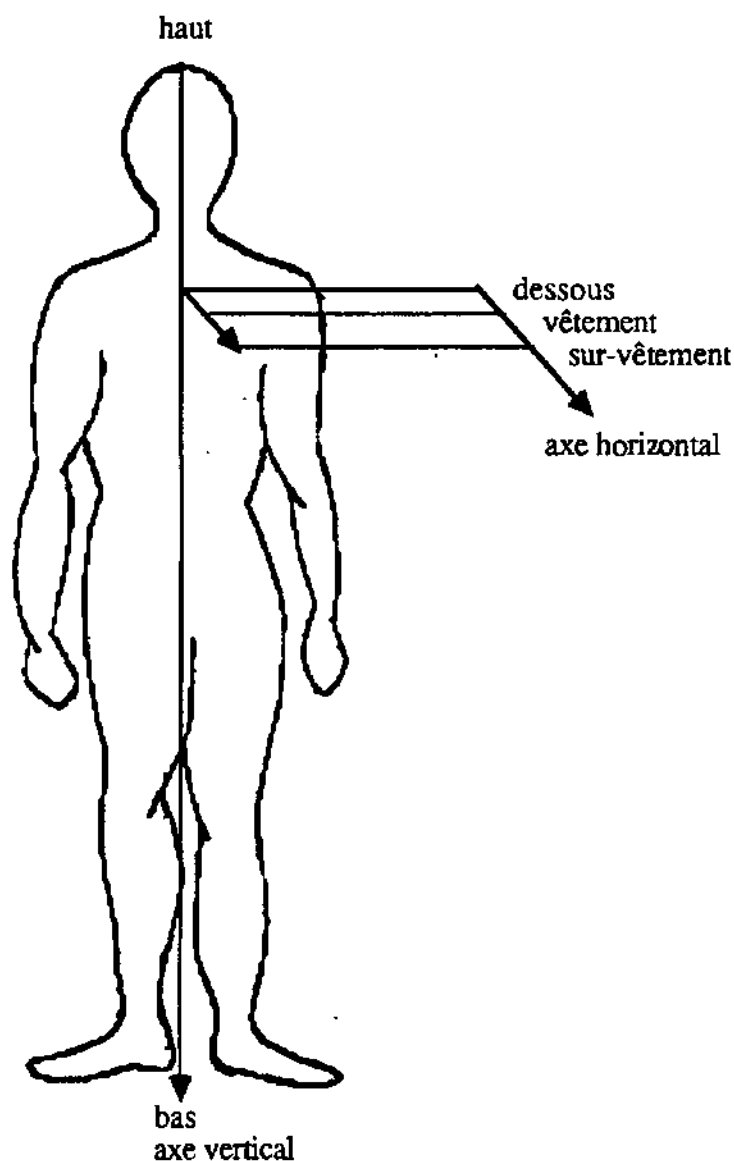
Après ces dates, les sous-vêtements d'extérieur se sont retransformés à l'extérieur en vêtements. Chez les hommes et jusqu'à 1920, les sous-vêtements d'extérieur ont été des vêtements d'intérieur. Après cette période, ces vêtements sont redevenus, dans ce dernier lieu mentionné des sous-vêtements. Voyons en schéma l'évolution:



De ces exemples, nous pouvons distinguer deux modes d'évolutions dans le déplacement du vêtement d'une catégorie à l'autre sur l'axe horizontal du corps; celui qui s'effectue dans un même lieu (soit à l'intérieur, soit à l'extérieur) et celui qui se produit entre ces deux lieux (intérieur/ extérieur).

Diviser notre exposition des pièces vestimentaires entre intérieur et extérieur de la maison et classer, par la suite, ces pièces dans les trois catégories que sont le dessous, le vêtement et le sur-vêtement, permet, d'après nous, de mieux visualiser et de mieux suivre

l'évolution du déplacement du vêtement.



Expliquons enfin la logique de notre méthode de classification vestimentaire selon l'axe vertical du corps.

En commençant par la tête et en descendant progressivement vers les pieds, nous allons essayer de classer les pièces de manière à reconstituer les ensembles portés à Tripoli. Reformuler, selon nous, ces ensembles, c'est mieux se rapprocher de l'aspect social du vêtement.

4.3. Remarques générales

Terminons par quelques remarques générales sur l'apport de nos sources et sur notre méthode de travail.

En dépit de toute notre bonne volonté, il ne faut pas s'attendre, étant donné les matériaux

disponibles, à une étude complète. Nous sommes bien consciente que nous pouvons nous retourner plus d'une critique émise à l'encontre de nos sources écrites: notamment l'absence de certains patrons, les lacunes dans la description de plus d'une pièce vestimentaire et dans la détermination de leur fonction sociale. Nous avons aussi employé la mention de modifications de forme ou de fonction d'une pièce, sans en connaître la cause.

Ces lacunes deviendraient encore plus graves si nous ne prenions pas, dès maintenant, le risque d'accomplir un tel travail qui éclaircit, malgré tout, quelques points saillants du fonctionnement du système socio-vestimentaire tripolitain entre 1885 et 1920.

4.4. Sources de travail pour la période 1920-1943

4.4.1. Les témoins

Malgré le relatif éloignement de cette période, il a été très facile de trouver des personnes se souvenant exactement de la manière de se vêtir d'alors.

Un tel type de sources est, comme nous le savons, fondamental. Non seulement, elles nous apportent des précisions sur des matériaux déjà partiellement connus, mais elles peuvent encore nous en révéler d'autres.

4.4.2. Les vêtements conservés et l'iconographie

A nouveau, les vêtements conservés sont, dans la majorité des cas, propriété de familles plutôt aisées.

Nous avons eu la possibilité de voir et de photographier un nombre important de ces pièces. Malheureusement, tous les types ne sont pas représentés. Les événements politiques évoqués sont pour quelque chose dans leur destruction. C'est pourquoi, ici encore, nous avons entendu des descriptions de certaines pièces, sans jamais pouvoir les observer concrètement. Des photographies comblent partiellement ces lacunes. Elles sont d'autant plus intéressantes qu'elles proviennent de milieux sociaux différents. Mais il est regrettable qu'elles ne soient que rarement datées et légendées.

4.5. Méthode de travail pour la période 1920-1943

Ayant toujours affaire à une période révolue, nous allons suivre la même méthode que pour la période précédente.

En ce qui concerne les documents photographiques non datés, nous avons pris le parti de les dater nous-même approximativement, à partir des renseignements de nos interlocuteurs. Dans ce cas, un point d'interrogation suivra la date des légendes.

4.6. Sources et méthode de travail pour la période 1943-1975

Nous avons, à vrai dire, utilisé les mêmes sources et la même méthode de travail que pour les périodes précédentes.

Relevons toutefois que, plus nous nous approchons de l'époque actuelle, plus il est difficile d'obtenir des photographies de nos interlocuteurs et plus encore d'avoir la permission de les publier.

Les causes avancées, pour justifier ce refus, sont variées. Derrière cette pudeur, nous avons senti le refus de servir de modèle photographique, pour une recherche qui risque d'être connue dans leur propre société.

4.7. Sources et méthode de travail pour la période 1975-1985

Les sources et la méthode de travail sont pratiquement les mêmes que pour les périodes précédentes. Toutefois, nous avons à présent l'occasion d'observer sur le vif, l'apparence vestimentaire des Tripolitains et de vérifier directement les informations de nos interlocuteurs.

Auparavant nous avons dû nous contenter d'étudier les pièces vestimentaires au travers de souvenirs, de "vestiges". Nous pouvons maintenant les aborder dans leur contexte social actuel.

5. METHODE PRATIQUE DE L'ENQUETE: DES REMARQUES

La partie pratique de notre enquête s'est, comme nous le savons, déroulée dans une ambiance d'insécurité sociale et d'instabilité politique et économique qui règne à Tripoli depuis 1975.

- Quelles sont les lignes générales de notre méthode pratique de l'enquête?
- Quels sont les avantages et les inconvénients d'être Tripolitaine et d'effectuer un travail socio-vestimentaire dans notre propre ville, dans une période d'insécurité et d'instabilité?...

Pour répondre à ces questions, commençons, par constater que préparer au préalable un programme minutieux sur le déroulement pratique de l'enquête s'est révélé illusoire. Ce travail a été plus programmé par les événements que par nous-même. Plusieurs fois, par exemple, les combats entre milices, les éclatements des voitures piégées... ont paralysé le déroulement de notre enquête, pour une période variable selon l'ampleur de l'événement et ses conséquences sur la société et sur nous-même. Il faut avouer qu'être Tripolitaine nous rend encore plus sensible aux événements, surtout quand ces derniers nous touchent

directement, à travers un membre de la famille, un ami, ou une connaissance.

L'insécurité a aussi joué un rôle important dans le choix de notre méthode de travail pratique. Soyons plus explicite: il était, par exemple, indispensable de construire, dès le début, une chaîne de personnes dont chacune d'elle joue un rôle d'intermédiaire afin de pouvoir faire de nouvelles connaissances. Cette méthode fut choisie pour gagner la confiance de notre interlocuteur à notre égard. N'oublions pas que nous parlons d'une période où accorder facilement sa confiance à un inconnu, c'est prendre un risque. Ajoutons que nous demandions d'entrer en contact avec des objets intimes (photos, pièces vestimentaires) que l'on ne montre pas facilement, même dans les périodes calmes, au premier venu. Etre Tripolitaine et avoir beaucoup d'amis et de connaissances fut un grand atout en faveur de cette méthode.

Rappelons maintenant que notre étude socio-vestimentaire s'étend de 1885 à 1985. Une période aussi longue impose, comme nous le savons, d'avoir des interlocuteurs d'âges, de sexes et de classes sociales différents. Il est donc impensable de pouvoir appliquer un système de questionnaires précis. Ces derniers varient, suivant notre interlocuteur et suivant la période étudiée.

Reste à mentionner la chance que nous avons eue, après la fin de notre séjour sur le terrain en 1985, de retourner encore plusieurs fois à Tripoli, tout en rédigeant, en même temps, cette thèse. Ainsi nous avons pu développer et compléter progressivement nos informations.

6. METHODE GENERALE DU TRAVAIL: DES REMARQUES

6.1. Terminologie

Avant de préciser l'usage personnel des termes: vêtement, costume, habillement, soulignons que, jusqu'à nos jours, chaque auteur les connote, comme dit Delaporte (1981: 12), différemment.

Le langage usuel, voir (Delaporte *ibid*: 12), parle de vêtement de travail et de costume du dimanche. La terminologie professionnelle distingue entre métiers de l'habillement (le "sur-mesure") et métiers du vêtement (le prêt-à-porter). Leroi-Gourhant entend par "costume", les pièces de vêtement qui constituent, par leur groupement fixe, la manière normale de se couvrir d'un groupe humain. Pour Barthes, le terme de "costume" correspond à ce qui est l'aspect social du vêtement, celui d' "habillement" à ce qui est individuel, tandis que le terme "vêtement" englobe ces deux aspects, etc.

Nous ne voulons pas entrer dans ce genre de débat, car nous sommes consciente de son invalidité vu, comme dit Delaporte (*ibid*: 13), la richesse du domaine du costume. Mais

nous savons aussi que, déterminer ces termes, est indispensable pour toute étude vestimentaire.

Nous pensons qu'il est préférable, dès le début, de définir chaque terme, selon son mode d'emploi dans notre travail, sans pourtant trancher définitivement sur le sens que nous lui accordons. Par exemple, le terme de vêtement est utilisé pour déterminer tout ce qui couvre le corps. Le terme de costume détermine chez nous surtout l'aspect social du vêtement.

Mais en raison des lacunes des matériaux disponibles (ignorance fréquente des circonstances sociales qui déterminent parfois la présence ou l'absence de certaines pièces vestimentaires dans un costume), nous employons souvent le terme de vêtement comme synonyme de costume.

Il est aussi indispensable de définir, dès maintenant, ce que nous entendons par mode dans notre travail.

Ce terme, comme nous le savons, est souvent utilisé dans deux sens: premièrement pour désigner le vêtement d'un peuple à un moment donné de son histoire, secondement pour indiquer le changement rapide des normes admises par un groupe.

Pour éviter la confusion, nous allons réserver l'utilisation de ce terme au second sens car comme le souligne Delaporte (1984:34), le terme de "mode" peut, dans son premier sens être facilement remplacé par ceux de vêtement et de norme vestimentaire, alors que dans le second sens, où il désigne un phénomène bien caractérisé, dépassant le cadre étroit du vêtement, on ne trouve aucun autre terme dans la langue française qui puisse le remplacer.

Enfin, puisque notre étude est avant tout axée sur l'aspect social du vêtement, les noms des pièces vestimentaires ne seront pas donnés en arabe littéraire mais dans la langue vernaculaire. Ceci n'est pas indifférent, car le même mot peut avoir des sens distincts, selon qu'il est utilisé dans la langue littéraire ou dans le dialecte tripolite. Par exemple, le mot libass qui désigne le vêtement en arabe littéraire, signifie culotte (le sous-vêtement) dans le dialecte de Tripoli.

6.2. Méthode de transcription

Dans ce travail, les noms de vêtements et les expressions arabes sont transcrits selon deux notations:

- La première utilise un système de transcription de l'alphabet arabe qui emploie l'alphabet latin, complété de signes diacritiques (voir tableau).

Etat isolé	Forme des lettres selon leur place dans le mot début - milieu - fin			Transcription
ا	ا	ا	ا	'
ب	ب	ب	ب	b
ت	ت	ت	ت	t
ث	ث	ث	ث	ṭ
ج	ج	ج	ج	ǧ-j
ح	ح	ح	ح	ḥ
خ	خ	خ	خ	ḫ
د	د	د	د	d
ذ	ذ	ذ	ذ	ḏ
ر	ر	ر	ر	r
ز	ز	ز	ز	z
س	س	س	س	s
ش	ش	ش	ش	š
ص	ص	ص	ص	ṣ
ض	ض	ض	ض	ḍ
ط	ط	ط	ط	ṭ
ظ	ظ	ظ	ظ	ẓ-ḍ
ع	ع	ع	ع	c
غ	غ	غ	غ	ǧ
ف	ف	ف	ف	f
ق	ق	ق	ق	q
ك	ك	ك	ك	k
ل	ل	ل	ل	l
م	م	م	م	m
ن	ن	ن	ن	n
ه	ه	ه	ه	h
و	و	و	و	w
ي	ي	ي	ي	y-ī

- Méthode de transcription utilisée à l'Université de Neuchâtel: Séminaire de langues orientales (branche actuellement fermée).
- La seconde utilise le système phonétique français¹.

La première méthode permet à un lecteur français de connaître l'orthographe d'un mot, alors que la deuxième lui en facilite la prononciation.

Dans la transcription, nous avons conservé pour chaque mot le genre de sa langue d'origine.

6.3. Dénomination des témoins

Les informations contenues dans ce travail, sans précision de sources, sont celles qui ont été confirmées par la plupart de nos interlocuteurs. Seuls seront indiqués les noms des personnes qui constituaient les sources uniques, pour un sujet donné.

6.4. Notre collection privée

Dans les légendes des documents photographiques la mention "collection de l'auteur" est fréquente. Elle réfère à la collection que nous avons constituée au cours de notre travail sur le terrain.

La majorité des familles qui nous ont fourni des documents photographiques ont eu l'amabilité de nous céder les originaux en échange de leur reproduction, vu leur importance pour notre travail. Certaines de ces familles nous ont même offert des pièces de vêtements.

¹ - Faire un tableau de notre transcription phonétique est impossible, vu que nous n'utilisons que le système phonétique français. Il ne faut pas oublier l'absence dans ce dernier, de certains sons existant dans l'alphabet arabe. Nous sommes, par exemple, obligée de traduire la consonne (h, هـ) et (هـ, ح) en (h), (ع, ع) et (' , ا) en (a), (س, س) et (ش, س) en (s)... Ajoutons que les voyelles sont en arabe en forme de signes suprasegmentaux, ce qui nous oblige parfois à modifier la transcription de certaines consonnes, pour exprimer le son convenable. Donnons un exemple. La consonne (ع, ع) que nous transcrivons en général par la lettre (a), quand elle est accompagnée par la voyelle (ا , ou) nous l'écrivons (ou). Reprenons le même exemple, plus concrètement. Dans les trois mots (عا , على , علم), (عا , علم) et (عا , عا) nous devons phonétiquement transcrire la même consonne, dans chaque mot d'une manière différente, selon la voyelle qui l'accompagne, ce qui nous donne (ala), (ilm), et (oukal).

BIBLIOGRAPHIE

Français:

BARTHES R.

- 1957.- "Histoire et sociologie du vêtement: quelques observations méthodologiques" Annales, 3. p.430-441.

CHIHAB M.

- 1942/43.- "Le costume au Liban".- Bulletin du Musée de Beyrouth 42/43, p. 47-79.

DELAPORTE Y.

- 1980.- "Le signe vestimentaire".- l'Homme (Paris) 20 (3), p. 109-142.
- 1981.- "Le vêtement lapon et la recherche scandinave" Etudes finno-ougriennes (14), P.115-134.
- 1981.- "Pour une anthropologie du vêtement".- Vêtement et sociétés 1: actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979.- Paris: Laboratoire d'ethnologie du Muséum National d'Histoire Naturelle: Société des Amis du Musée de l'Homme.- p.3- 13.

DESLANDRES Y.

- 1976.- Le costume image de l'homme.- Paris: Albin Michel.- 298 p.

DOZY R.

- 19..?- Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes.- Beyrouth: Librairie du Liban.- 444p.

HAMDY BEY.

- 1873.- Les costumes populaires de la Turquie en 1893.- Constantinople: imp. du Levant Times.- 316 p.

JOUIN J.

- 1934.- "Le costume féminin dans l'Islam syrio-palestinien".- Revue des études islamiques.- cahier IV, p. 482- 505.

LEROI-GOURHAN A.

- 1973.- Milieu et techniques.- Paris: éd. Albin Michel. -475 p.

L'ETHNOGRAPHIE.

- 1984.- "Un essai de système descriptif du vêtement" l'Ethnographie. p. 363-373.

TILKE S.

- 1922.- Le costume en Orient.- Paris: Gaston Hue De Positaire.- 128p.

Arabe:

ALAF A.

- 1983.- dimašq fi matla' l qarn l 'šrīn.- dimašq: dā'r dimašq.- 452p. (Traduction libre du titre: Damas au début du 20ème siècle).

AL KASSIMI.

1960.- qāmws 'l šinā'ā't 'l šā'myah. Paris: La Haye.- 2 vol. (Préface d'une introduction par Zafer al Kassimi) (Traduction libre du titre: Dictionnaire des métiers damascènes).

KERED ALI M.

1983.- hetat 'l šā'm. 3ème éd.- dimašq: maktabat 'l nwry (voir volume 4) (Traduction libre du titre: Les planifications de Damas).

AL KHADEM S.

1959.- tā'ryh 'l 'zyā' 'l ša'byah fi mešr. S.L. dār 'l ma' ref.- 112p. (Traduction libre du titre : Histoire de la mode populaire en Egypte).

KHATER L.

1953/54.- "'l 'zy" 'l lubnā'nyah fi 'l ta'ryh".- mağalat 'l hikmah. beyrwt. (Traduction libre du titre: Les vêtements libanais à travers l'histoire).

1977.- 'l'dā't wa 'l taqā'id 'l lubnā'nyah. 2ème éd.- lubnā'n: maṭba'at 'l ḡabal. (Traduction libre du titre: Les habitudes et les coutumes libanaises).

LAHOUD A.

1953.- 'l'dā't wa 'l 'hlā'q 'l lubnā'nyah. beyrwt: maktabat sād'ar (voir p.163-164). (Traduction libre du titre: les habitudes et les mœurs libanaises).

MIKATI M. N. A.

1978.- tarā'blos fi 'l neṣef 'l 'wal min 'l qarn 'l šryn milā'dy. tarā'blos: dār 'l 'nša' lil ṭibā'ḥ wa 'l naṣer.- 172p. (Traduction libre du titre: Tripoli dans la première moitié du XXème siècle).

AL SAMERAI A. R.

1970.- "lamḥah'lä' 'l 'zyā' 'l ša'byah".- 'l selselah 'l faniah N. 6. baḡdād: wizā'rat 'l taqā'fah wa 'l 'lā'm.- 48p. (Traduction libre du titre: Aperçu sur les vêtements populaires)

PREMIERE PARTIE: LE VETEMENT A TRIPOLI ENTRE 1885 ET 1920

CHAPITRE I

SITUATION HISTORIQUE, SOCIALE ET ECONOMIQUE

Cette période est celle du déclin de l'Empire Ottoman dont dépend Tripoli depuis 1516. Elle marque encore la diminution de l'influence turque dans le domaine vestimentaire et représente également le début de celle des occidentaux, qui va entraîner la disparition des vêtements dits traditionnels.

1. L'influence turque

Jusqu'à la fin de la Première Guerre mondiale, Tripoli, ville arabe, est considérée comme un wilaya de l'Empire Ottoman auquel elle est liée, au travers d'une administration locale, dirigée par un sous gouverneur, nommé directement par le pouvoir central.

L'Empire Ottoman, représentant le pouvoir, a acquis auprès des Tripolitains un prestige politique immense, auquel s'ajoutait, chez les musulmans de la ville, un prestige religieux parce que l'Empire était aussi le siège du califat. Ceci a influencé la conduite des Tripolitains, pour qui les dirigeants ottomans sont devenus des modèles à imiter.

Le domaine vestimentaire rend bien compte de ces attitudes. Istanbul, la capitale, représente, à l'époque, le centre de l'Empire et le lieu qui inspire les formes vestimentaires dans la région tripolitaine.

Il importe ici de souligner, que la première influence occidentale sur les vêtements à Tripoli, a été, en quelque sorte, véhiculée par le biais de l'Empire Ottoman. En effet, ce dernier a lui-même subi l'influence des pays occidentaux, depuis qu'ils ont peu à peu pris le contrôle de ses finances publiques et de son économie.

Le domaine vestimentaire tripolitain a donc été fortement influencé par les Turcs, influence qui n'était pas seulement tolérée, mais bien recherchée. Nous pouvons attribuer ce phénomène à deux principaux facteurs:

1.1. Facteur socio-politique

Pour mieux comprendre la pénétration des formes vestimentaires turques à Tripoli, nous devons analyser le système socio-politique de cette ville.

A Tripoli la société est basée, comme dans la majorité des villes arabes de la même époque, sur un système féodal dont Ibn Khaldoun (1967: 801-802) a bien défini le dynamisme:

"Toute classe... exerce le pouvoir sur les classes inférieures. En compensation tout membre d'une classe inférieure recherche l'appui de ses supérieurs et celui qui l'obtient exerce sur ses subordonnés une influence proportionnelle à l'autorité qu'il vient d'acquérir. C'est ainsi que le rang social agit sur les gens pour leur permettre de gagner leur vie. Son influence dépend de la classe et de la situation sociale. Plus le rang est élevé plus il procure de profit et inversement".

Le sommet de la hiérarchie sociale à Tripoli est occupé par quelques grandes familles aisées qui détiennent localement le pouvoir. Cette classe est la mieux placée pour communiquer avec le pouvoir central à qui elle doit allégeance. En échange de sa protection et de son soutien, elle lui assure la soumission de la ville et la perception des impôts. Pour cette classe, imiter les formes vestimentaires des dirigeants turcs est alors un moyen lui permettant de leur montrer sa fidélité.

A son tour, et grâce au prestige et au pouvoir qu'elle incarne, la classe aisée devient l'inspiratrice des formes vestimentaires dans sa propre société. Mais il importe de distinguer la façon dont les communautés musulmane et chrétienne de Tripoli ont adhéré à ces formes ottomanes.

Pour la première, les raisons de son adhésion sont plus ou moins évidentes. Elles vont dans le sens de ses intérêts puisque le fait de pratiquer la même religion que le pouvoir central, lui conférait déjà certains privilèges. Pour la seconde, les raisons sont moins évidentes: nous y voyons surtout la "résignation devant un fait accompli", la communauté chrétienne n'ayant obtenu l'égalité (et donc l'égalité vestimentaire) avec les musulmans qu'à partir de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle. Cette égalité n'aurait d'ailleurs pas été possible, sans l'intervention de puissances européennes: le fait est d'importance, car il explique pourquoi les chrétiens ont rapidement abandonné leurs vêtements "traditionnels", dès la première période d'acculturation occidentale.

1.2. Facteurs techniques et économiques

Les Turcs, rappelons-le, étaient considérés comme représentant le pouvoir suprême à Tripoli. Cette domination avait été acquise grâce à leur puissance militaire et renforcée par une stratégie politique basée sur le soutien à certains alliés féodaux locaux qui, en retour, leur assuraient le contrôle indirect de la région. Le pouvoir des Turcs n'a donc jamais

menacé la structure interne de la société tripolitaine. Les Turcs n'ont, de plus, jamais été considérés comme des envahisseurs imposant une suprématie technique ou économique. C'est au contraire sous leur pouvoir que l'artisanat local a connu son âge d'or, avant de décliner sous la pression des produits occidentaux.

Si nous examinons la production vestimentaire à Tripoli, nous découvrons que, malgré l'influence turque sur les formes, ce secteur a connu un développement important et qu'il a même trouvé des débouchés sur le marché turc. Il faut préciser, comme nous allons l'expliquer en détail plus loin, qu'à l'époque, chaque région de l'Empire était plus ou moins spécialisée dans la fabrication de certains types de vêtements.

2. Début de l'occidentalisation vestimentaire

La période étudiée (1885-1920) coïncide avec celle où les pays occidentaux sont à la recherche à la fois de nouveaux marchés et de matières premières nécessaires au développement de leurs industries.

La domination de la région tripolitaine par les Turcs, n'a pas interrompu les relations commerciales de cette dernière avec l'Occident, instaurées depuis plusieurs siècles. Mais l'évolution industrielle des pays européens et leur besoin de nouveaux marchés ont rendu ces relations insuffisantes, pour satisfaire leurs nouvelles exigences.

La crise financière de l'Empire Ottoman, qui s'est aggravée dès le milieu du 19^{ème} siècle, a constitué alors pour ces pays, une bonne occasion de renforcer leurs implantations économiques dans la région.

Sous prétexte de contrôler l'argent prêté à l'Etat Ottoman, les Européens sont arrivés à pénétrer tous les marchés des pays sous domination turque, y compris le marché tripolite, et ce à l'aide de traités commerciaux conclus dans leur intérêt.

Le secteur du vêtement à Tripoli a été touché par cette pénétration, qui, avant même d'avoir influencé les vêtements, avait attaqué et bouleversé le système même de la production vestimentaire locale, notamment en exportant l'essentiel des matières premières (principalement la soie) nécessaires à la vie de ce secteur, et en envahissant le marché avec des tissus et des vêtements confectionnés industriellement.

Il est intéressant de souligner que la pénétration européenne sur le marché tripolite a été bien organisée dès le début. Cette domination ne s'est pas exercée de manière aveugle; bien au contraire, les Européens ont tout d'abord essayé de répondre à la demande du marché local avant de créer des besoins nouveaux. La liste des échanges commerciaux tirée du livre de Labaki (1984: 227-254), en témoigne:

Importation: (Pour toute la région dite syrienne qui englobait à l'époque la région tripolitaine).

Angleterre: tissu (surtout du drap).

Autriche-Hongrie: tissus imitant les tissus orientaux "traditionnels", fez et habits correspondant aux plus fortes demandes du marché de cette région.

France et Italie: textiles en tous genres.

Belgique: cotonnades de goût oriental, ainsi que lainages mixtes, tricotés et manteaux de laine (en petites quantités).

Suisse: châles et soieries (mixtes et pures).

Exportation: Les exportations de ce secteur avec l'Europe se limitaient pour Tripoli, aux cocons de soie, dont la France avait eu le monopole.

Si nous examinons la liste des échanges commerciaux, nous pouvons faire les remarques suivantes:

- 10- Le montant des importations était nettement plus élevé que celui des exportations avec l'Europe.
- 20- Les produits industriels importés étaient confectionnés selon les goûts de la région et les besoins du marché.
- 30- L'exportation de la soie sous forme de matière première et sa réimportation une fois tissée industriellement ont porté un coup dur aux manufactures de soieries locales, qui ont fait faillite les unes après les autres.
- 40- L'influence occidentale, tout au moins pour cette période, a limité son action aux niveaux technique et économique et n'a pas directement attaqué les formes vestimentaires.

Pour conclure, nous pouvons dire que la période qui s'étend de 1885 à 1920 n'est, pour les Européens, que la phase préparatoire de leur emprise à venir, d'autant plus que Tripoli était encore un territoire sous domination turque.

3. Autres sources d'influence

Si nous avons mentionné les influences turques et européennes, il convient de ne pas

oublier celles des pays voisins qui appartiennent d'ailleurs, tout comme Tripoli, au monde arabe.

En raison de leurs affinités sociales et culturelles et de leurs similitudes quant à leur niveau de développement technique, ces régions ont non seulement continué leurs échanges commerciaux dans le secteur vestimentaire, mais encore développé une spécialisation propre. Chacune d'entre elle s'est ainsi créée une réputation dans la fabrication de certains types de vêtements. Les villes égyptiennes, par exemple, étaient connues pour leurs tissus et leurs vêtements de coton, ainsi que pour leurs maroquineries, Damas pour ses brocarts et ses socques incrustés de nacre, Tripoli pour ses ceintures et ses châles en soie, Alep pour ses tissus et ses bijoux, l'Arabie pour ses aba confectionnés en poils de chameau, etc.

On peut noter que si la production artisanale et manufacturière traditionnelle de ces régions a pu résister, en tout cas au début, à l'impact de la pénétration européenne, c'est grâce à ces échanges parallèles entre pays voisins, qui permettaient de répondre aux goûts de ceux qui continuaient à s'habiller de manière "traditionnelle" (Labaki *ibid*: 227-257).

4. Présentation des caractéristiques générales des vêtements tripolitains pour la période 1885-1920

4.1. Les vêtements et leur rythme d'évolution

L'influence de la Turquie et des pays arabes et les échanges avec eux, l'inspiration et la domination européennes, tels sont, nous l'avons vu, quelques-uns des traits dont les Tripolitains se sont servis pour élaborer les formes de leurs vêtements qu'ils ont chargées de leurs signes propres.

Pour aborder l'étude du vêtement à Tripoli entre 1885 et 1920, il convient de savoir que, malgré la multitude d'influences étrangères, leur évolution connut un rythme plus ou moins lent, en fonction de plusieurs facteurs:

- 10- Tripoli a conservé, pendant toute la période de la domination turque, la majorité de ses anciennes structures, tant au niveau socio-culturel, qu'aux niveaux technique et économique.
- 20- Les formes vestimentaires qui ont principalement influencé celles de Tripoli (en particulier turques et arabes) avaient, elles aussi, un développement plus ou moins lent, étant donné qu'elles provenaient de régions elles-mêmes ayant préservé leur ancien système social.
- 30- Les pays européens, qui ont été dans l'ensemble les seuls à apporter les éléments

d'un véritable changement, ont uniquement agi sur le niveau technique, en mettant sur le marché des formes adaptées à la région et confectionnées par leurs industries.

4.2. Les vêtements et les classes sociales

Les vêtements tripolitains, que nous venons de définir par leur rythme d'évolution, étaient aussi soumis au changement selon les classes sociales, parce qu'ils étaient d'abord adoptés par les classes supérieures de la société, puis imités par les classes inférieures.

Nous parlons de "classes supérieures" au pluriel, afin de distinguer celles qui possédaient le pouvoir et la richesse de celles qui ne possédaient "que" la richesse. Les membres de la première catégorie appartenaient à la communauté musulmane où seuls les individus fortunés pouvaient accéder aux titres de noblesse ainsi qu'au pouvoir local, avec le consentement du pouvoir ottoman. A l'intérieur de cette catégorie, il est possible de distinguer deux groupes: les wajaha et les uléma¹.

Le premier groupe, celui des wajaha, était formé des propriétaires terriens et des grands commerçants qui, soit par héritage, soit par achat, détenaient un titre de noblesse turc comme par exemple: éffendi, bey... Ces notables possédaient généralement une influence temporelle.

Du point de vue vestimentaire, ce groupe s'intéressait aux formes vestimentaires de la cour turque. C'est lui qui introduisit le style européen à Tripoli, en imitant les dirigeants turcs qui, durant la deuxième moitié du 19ème siècle, s'étaient eux-mêmes occidentalisés, essayant par là de ressembler à ceux qui incarnaient la nouvelle puissance dominante, soit la puissance industrielle.

Le deuxième groupe, celui des uléma, était en général constitué des propriétaires terriens qui se distinguaient des membres du premier groupe par l'influence religieuse qu'ils possédaient, en plus de leur influence temporelle. Ce groupe était plus obéi et plus respecté que celui des wajaha essentiellement par la masse musulmane de la ville. En ce qui concerne l'apparence vestimentaire, ses membres étaient connus pour leur attachement aux formes "traditionnelles" qui répondaient aux normes édictées par le

¹ - uléma : Ce titre désigne les savants en général et en particulier à l'époque étudiée, les savants religieux.

Coran et conseillées par la Sunna¹.

Les membres de la deuxième catégorie des classes supérieures de Tripoli appartenaient à la communauté chrétienne. Ceux-ci étaient également propriétaires terriens et commerçants, mais ils n'étaient représentés, au niveau du pouvoir, que par leur évêque (Sourati 1984: 23-84).

Sur le plan vestimentaire, ils avaient adopté les formes européennes; mais ce qui distingue leur choix de celui des wajaha musulmans, c'est qu'elle puisait à des sources d'influence différentes. Tous deux essayaient, par l'adoption de vêtements européens, de ressembler à ceux qui incarnaient à leurs yeux la force protectrice: les Européens² pour les chrétiens, les Turcs pour les musulmans. Nous pouvons donc distinguer trois grandes tendances:

- Une première, conservatrice, représentée par les uléma.
- Une deuxième, moderniste, se référant au modernisme turc et incarnée par les wajaha de Tripoli.
- Enfin une troisième d'inspiration occidentale, représentée par les riches chrétiens.

Il reste à signaler que, malgré les deux tendances "modernistes" citées, l'occidentalisation de l'apparence vestimentaire est restée très limitée durant cette période.

En effet, même ceux qui avaient adopté les formes occidentales n'avaient pas pour autant abandonné totalement leurs vêtements "traditionnels", parce que à la domination européenne était encore faible sur cette région.

La deuxième classe sociale à Tripoli était constituée par les petits commerçants et les artisans, aussi bien musulmans que chrétiens. Les membres de cette classe ont gardé leurs vêtements traditionnels mais ils n'ont pas échappé à certaines modifications dues à l'influence occidentale, transmise à travers les classes supérieures.

La troisième classe sociale était formée de portefaix, de colporteurs, de travailleurs

1 - La Sunna est la parole du prophète Mohammad.

2 - Rappelons que les Européens, en faisant pression sur le pouvoir ottoman, ont largement contribué à la promotion de la communauté chrétienne, laquelle obtint, grâce à eux, l'égalité avec la communauté musulmane en 1839, accordée par la charte de "khatti chérif" ratifiée la même année par celle de "khatti hamayoun".

agricoles et de pêcheurs... c'est-à-dire de tous ceux qui touchaient des salaires journaliers relativement bas.

Les représentants de cette catégorie portaient eux aussi les vêtements "traditionnels". Seules la qualité et la quantité de leurs pièces vestimentaires les distinguaient des autres.

4.3. Les vêtements et leur méthode de fabrication

Il est impossible d'aborder les vêtements, sans avoir au préalable présenté les couturiers qui en assumaient la réalisation. A Tripoli, la couture était un métier qui se transmettait de père en fils. Tous les hommes travaillant dans ce secteur s'étaient regroupés dans un quartier commercial situé au coeur de la ville, connu sous le nom de khan al khayatin (khan des couturiers). Ces couturiers dirigeaient de petites entreprises artisanales.

Pour les femmes, la couture avait une valeur et une signification tout à fait différentes: son apprentissage était considéré comme une nécessité et cela pour deux raisons:

- 10- Le statut social d'une Tripolitaine, quelle que soit son appartenance communautaire, était celui d'une femme au foyer, censée s'occuper de sa famille et du ménage. Par conséquent, il était mal vu pour elle de travailler à l'extérieur, domaine réservé aux hommes. La couture, parce qu'elle pouvait s'exercer à la maison, représentait alors pour les femmes une sorte de sécurité économique et sociale: si pour une raison quelconque, le chef de la famille venait à disparaître, la couture lui permettait de gagner sa vie, sans modifier son statut de femme au foyer. De plus, elle lui évitait de solliciter l'aide d'autres personnes, ce qui lui aurait été particulièrement malaisée si ces dernières étaient étrangères à la famille.
- 20- La couture constituait, pour les femmes, un moyen de mieux s'acquitter de leurs tâches, notamment pour la réparation des vêtements de la famille; c'était une nécessité, dans les classes moyenne et pauvre.

C'est généralement vers l'âge de treize ans que les jeunes Tripolitaines commençaient à apprendre la couture.

Nous pouvons qualifier le travail de ces couturiers (hommes et femmes) de simple reproduction. L'apparition de nouvelles formes est due à l'imitation de modèles étrangers turcs ou occidentaux. Toutefois, cette imitation était sélective, de sorte que les innovations ont pu être intégrées sans difficultés.

CHAPITRE II

ETUDE DES PIÈCES VESTIMENTAIRES EN USAGE ENTRE 1885 ET 1920

1. Les vêtements pour hommes

1.1. A l'intérieur de la maison

1.1.1. Les couvre-chefs

- L'arkiah, 'l'rqīah, العرقي

C'est une coiffure dont le nom est, comme l'indique Al Samerai (1970: 7), dérivé d'un mot perse arkagine, 'rqağin, عرقيجین qui est lui-même composé des deux mots arak, 'raq, عرق (sueur) et gine, ġin, جين (amasseur). L'étymologie explique clairement son rôle: absorber la sueur de la tête.

Les Irakiens sont, toujours selon Al Samerai (ibid:8), les premiers des Arabes à avoir imité cette coiffure de leurs voisins persans, après l'invasion de la Perse par les musulmans. L'arkiah est passée par la suite de l'Irak en Syrie¹, où elle est connue, au début, sous le nom d'irakiah, 'rāqīah, عراقية nom dérivé du mot Irak désignant le lieu d'où les Syriens ont adopté cette coiffure. C'est d'ailleurs ce nom irakiah qui est devenu, par la suite, arkiah, 'rqīah, عرقي.

L'arkiah, à la forme d'une calotte, est confectionnée suivant deux méthodes. Premièrement, en cousant ensemble deux morceaux d'étoffe blanche, l'une de forme circulaire destinée à couvrir le sommet de la tête, l'autre rectangulaire pour entourer sa périphérie. Une fois cousue, cette arkiah sera décorée d'une broderie à motifs géométriques, réalisés à l'aide de galons de coton blanc. Deuxièmement, en tricotant des fils de coton blanc à l'aide d'un crochet (voir fig. 1 et 2).

L'arkiah est généralement considérée, dans les classes aisée et moyenne, comme une coiffure d'intérieur réservée à l'intimité familiale.

1- La Syrie englobe géographiquement jusqu'à 1920, entre autres la région connue aujourd'hui sous le nom de la République Libanaise.

- *La takiah. 'lā'qīah* الطاقية

D'après Khater (1953/54: 22), ce mot aurait deux origines possibles, la première serait que takiah peut dériver du mot Taque, du nom d'un quartier de Bagdad; la seconde fait appel à une autre signification du mot taque: le tailassan, tailasā'n, ¹ طيلسان.

Dozy (19...: 290) relève que le mot français "toque" et le mot espagnol "toca" ressemblent assez au mot arabe takiah. Mais selon lui, les anciens auteurs espagnols et français appelaient toque et toca, le turban dans son entier; ils ne donnaient pas ces noms à une coiffure spécifique.

La forme de la takiah a connu nombre de changements que Dozy (ibid: 290) attribue à des modifications opérées par la "mode".

Selon la description donnée par Al Maqrizi et transcrite par Dozy (ibid:286), "...à l'époque d'al malic-an nasir- Faraj... la bosse (de cette coiffure) avait à peu près deux tiers de coudée d'élévation, la partie d'en haut était ronde et le sommet était fait en guise de voûte, la takiah était doublée de morceaux de papier; cette partie aussi qui se trouvait entre la doublure qui touchait la tête et entre le côté... était, pour la plupart, remplie de morceaux de papier". Toujours à la même époque, il y avait une grande liberté dans le choix de la couleur des takiah (rouge, vert, bleu...) et dans celui de la matière (soie, coton, lin, satin...). Avec la transformation de la forme, surtout après la réapparition du turban avec les sultans ottomans, cette coiffure ressembla, par sa forme, de plus en plus à une calotte.

L'usage de la takiah dans la région tripolitaine semble s'être répandu, selon Chehab (1942/43: 53), sous l'influence des dynasties circassiennes des Mamelouks Burgites au 15ème siècle. Dozy (ibid: 286) le confirme : "Sous la dynastie circassienne, les émirs, les mamelouks, les soldats et ceux qui les imitaient ont fait fréquemment usage de la takiyah. Ils ont commencé à la porter sans turban (roulé autour)".

A Tripoli, les fabricants de takiah ont pu garder la liberté de choix des tissus et des couleurs. Mais la forme de ce couvre-chef est devenue semblable à celle d'une calotte. Pendant la période étudiée, son utilisation se limita, tout comme pour l'arkiah, à l'intérieur de la maison. Elle servait surtout à réchauffer les hommes âgés pendant la nuit.

1- Le tailassan: sorte de voile en lin très fin qu'on avait l'habitude d'enrouler tout autour du turban, au début de la dynastie mamelouk.

Enfin, il est intéressant de souligner que, depuis la disparition des Mamelouks, et malgré les différences qui existent au niveau des couleurs et des matières entre l'arkiah et la takiah, la ressemblance formelle et fonctionnelle de ces deux coiffures a causé une confusion dans leur dénomination. A Tripoli, par exemple, les deux noms arkiah et takiah s'utilisent comme synonymes.

1.1.2. Les sous-vêtements

- Le camis. 'lqamīs, القميص (la chemise)

L'usage du camis remonte, selon Hartog (1878: 101), à la plus haute antiquité.

Dozy (19...: 373-374), qui indique l'usage de ce terme par les Arabes et qui mentionne son existence dans le Coran (sourate Youssef) signale, citant Chardin, sa présence dans la langue persane.

Hartog (ibid:101), de son côté, rapporte l'utilisation de ce terme dans le bas latin (camisa, camisia) et cite les mots du vieux français qui en dérivent, comme par exemple: chemise, chainse, chasel, chainsel, chasuble. Reste à mentionner que le mot chemise, comme l'indique Dozy (ibid: 373), d'après Chardin, dérive aussi de ce terme camis.

Dans la région de Tripoli, le mot camis est donné à plusieurs pièces vestimentaires, assez différentes par la forme et l'utilisation, que nous allons classer d'après leur usage social.

Le camis nommé tahtani, tahtā'nī, تحتاني (chemise de dessous) est en général confectionné en toile de lin ou de coton, de couleur blanche unie ou à raies. Son ouverture antérieure est fermée par une série de petits boutons. Sa coupe est assez large et sa partie inférieure, qui atteint les hanches, n'est pas échancrée sur les côtés.

Cette chemise a un col ras du cou et des manches longues et amples. Elle est portée avec un caleçon (voir fig. 19).

- Le libass. 'l libā's, اللباس ou le chentène. 'l xentē'n, الشنتان

libass et chentène sont utilisés à Tripoli pour désigner une même pièce vestimentaire: le caleçon.

Selon Dozy (ibid: 395), libass signifie "habillement" pour tous les Arabes. Dans le langage courant de Tripoli, ce mot est utilisé pour désigner le caleçon.

Au début de la période islamique, tout ce qui couvre la partie inférieure du corps, des

hanches jusqu'aux chevilles, est connu sous le nom de serwal, šerwāl, سروال, voir (Dozy ibid: 204).

Il est donc fort possible que l'utilisation à Tripoli du mot libass n'ait été qu'un moyen pour distinguer le serwal, porté comme caleçon de celui utilisé comme pantalon.

Tout ce que nous pouvons dire du mot chentène est qu'il est, selon Dozy (ibid: 233), d'origine étrangère et utilisé à Tripoli comme synonyme du mot libass.

Entre 1885 et 1920, il y avait deux formes de caleçons: le libass tawil, libā's tawīl, طويل لباس (caleçon long), et le libass kassir, liba's qaṣīr, قصير لباس (caleçon court). Le premier est, en général, confectionné en toile de lin, de coton ou d'étoffe écru.

Descendant jusqu'aux chevilles, ce caleçon est assez ample, ayant la coupe d'un cherwal (pantalon ample). Il s'attache autour des hanches par un lacet coulissant appelé dekeh, دكة. A l'extérieur de la maison, ce caleçon était surtout porté sous le cherwal (voir fig. 20).

Quant au libass kassir, il est fabriqué, comme le caleçon long, en toile de lin ou de coton et il s'attache aussi autour des hanches par un lacet à noeud. Toutefois, il s'en distingue par sa coupe moins ample et par sa longueur qui atteint seulement les genoux.

Le caleçon court est porté, à l'intérieur et à l'extérieur, comme sous-vêtement, sous le kombaz, qombā'z, قمباز.

Bien qu'il soit, dans la majorité des cas, dissimulé sous d'autres pièces vestimentaires, le caleçon représente, pour les Tripolitains chrétiens et musulmans, la pièce la plus fondamentale de leur vêtement, plus comme cache-sexe que comme protection.

La pudeur dont les Tripolitains entourent leur sexe plonge ses racines dans deux religions: chrétienne et musulmane (voir annexe 1).

Notons enfin que l'usage du pantalon par les Tripolitains était fortement concurrencé, jusqu'au milieu du 20ème siècle, par celui des robes.

1.1.3. Les vêtements

Les vêtements d'intérieur utilisés par les Tripolitains sont les mêmes que ceux qu'ils portent comme sous-vêtement, c'est-à-dire, le caleçon long et le camis tahtani.

1.1.4. Les chaussures

- La chehatah, 'l ḥehā'jah, الشحاطة et la tassoumeh, 'l tā'swmeh, التاسومه

chehatah, nom dérivé du verbe chahata, ṣahata, شحط (traîner les pieds), désignait une pantoufle souple et légère à semelle plate.

Sans quartier, la chehatah tenait au pied par une bande en cuir passant sur le métatarse. Ce genre de pantoufle était portée seulement à l'intérieur de la maison.

Egalement chaussure d'intérieur, la tassoumeh, dont nous ignorons l'étymologie, se distinguait pourtant de la chehatah par sa forme qui ressemblait, soit à une pantoufle à petit talon et empeigne, soit à un chausson (voir fig. 28, 29 et 30).

- Le qobqab, 'l qobqā'b, التقباب

qobqab, dérivant du verbe qabbaba قبب (voûter), désignait une socque en bois dont la base de la semelle était échancrée en son milieu. Il tenait au pied, au niveau du métatarse, par une bande de cuir (voir fig. 31 et 32).

Cette socque se portait à l'intérieur des bains publics et privés. Les musulmans l'utilisaient aussi à l'intérieur des toilettes. Elle préserve son porteur par la hauteur de la semelle des éclaboussures d'eau souillée. Selon une coutume religieuse, puisque des prières s'effectuent dans la maison, dont le sol devait toujours rester pur, il fallait éviter de souiller ce dernier, avec des chaussures utilisées dans des lieux considérés comme impurs.

1.2 A l'extérieur de la maison

1.2.1. Les couvre-chefs

- L'arkiah, 'l rqiāh, المرقية

Comme l'a indiqué Khater (1953/54: 23), si l'arkiah est considérée dans la classe aisée comme une coiffure d'intérieur, elle est aussi utilisée par cette même classe à l'extérieur, mais toujours dissimulée sous une autre coiffure. Nous mentionnons ici ceux qui couvrent par exemple leur arkiah d'un tarbouch, tarbwš, طربوش pour empêcher ce dernier de se salir au contact direct de la tête.

Cette coiffure a le même statut dans les classes moyenne et aisée. Mais il est habituel de voir, surtout en été, des membres de la classe moyenne enlever leur tarbouch sur leur lieu de travail et rester tout simplement en arkiah. Praticué uniquement pendant les heures de

travail, cet usage est justifié par la diminution de poids et de chaleur qu'il procure. Même pendant le travail et dès que se présente une personne envers laquelle on garde une certaine réserve, en raison de son âge ou de son statut social, l'arkiah doit de nouveau être dissimulée sous le tarbouch, en signe de politesse et de respect.

Les pauvres qui possèdent une arkiah l'utilisent durant les heures de loisir; pour aller au café, faire une visite... Elle remplace, pour eux, le tarbouch qui, comme nous allons le voir, a besoin des soins d'un spécialiste pour son entretien, source continue de dépenses, à l'inverse de l'arkiah facile à laver manuellement à la maison.

L'arkiah a donc généralement un rôle utilitaire pour tous, mais en plus à l'extérieur, elle est le signe de la pauvreté.

- Le tarbouch, l'tarbwš, الطربوش

Entre 1885 et 1920, le tarbouch constitue la coiffure d'extérieur la plus significative et la plus utilisée à Tripoli.

Son nom dérive du mot perse sarpouch, sarpwš, سرپوش lui-même formé de deux mots: sar, سر (tête) et pouch, پوش (couverture). Mais la prononciation locale a transformé le "s" en "t" et à cause de l'absence du son "p" dans la langue arabe, le "p" est remplacé par "b" (voir Khater 1953/54:20). Cette coiffure, appelée fes, fè's, فاس en Arabie comme à Istanbul, chachia, šā'šīah, شاشيه dans les pays arabes d'Afrique du Nord, finah, finah, فينه en Irak et goffara, gofā'rah, غفاره en Espagne, est assez ancienne. Elle est en effet connue, comme l'indique Al Kassimi (1960: 377), depuis le Califat des Abbassides (750-1258). Dès cette époque et malgré les différences possibles dans la forme, tous les couvre-chefs faits en feutre rouge sont plus ou moins classés dans la catégorie des tarbouch.

Le tarbouch a connu le début de son âge d'or quand le sultan turc Mahmoud II l'a adopté (Al Kassimi ibid: 375). Chihab (1942/43: 54) souligne que depuis le 19ème siècle et en raison de l'ampleur de l'Empire Ottoman, le tarbouch a dû aux Turcs sa popularité et sa faveur, mais non son origine.

La période 1885-1920 connue à Tripoli trois formes de tarbouch: le masri, l'masri, المصري (l'égyptien), le magribi, magribi, مغربي (mot dérivé de magreb (ouest) désignant la région qui englobe tous les pays arabes d'Afrique du Nord), et enfin l'azizi, zizi, عزيزي selon le nom du sultan turc Abed Al Aziz.

- Le tarbouch masri

Le tarbouch masri (égyptien) est apparu à Tripoli vers 1831, avec la conquête égyptienne dirigée par Ibrahim Pacha, fils du mamelouk albanais Mohammed Ali, vice-roi d'Égypte (Khater 1977: 376- 377). Cette origine étrangère nous explique pourquoi le tarbouch, connu à Tripoli sous le nom égyptien, est semblable à celui porté en Albanie.

Cette coiffure, confectionnée en feutre rouge et garnie d'une houppe épaisse de soie bleue, est hémisphérique (voir fig. 4).

Entre 1885 et 1920, seuls certains musulmans le portaient à Tripoli, en particulier ceux qui ont étudié les sciences religieuses à al Azhar¹, en Égypte. Ils l'utilisaient comme support pour leur turban blanc.

- Le tarbouch magribi

Son introduction à Tripoli remonte à la même époque que celle du tarbouch masri. Ce sont des soldats magrébins, engagés comme mercenaires par certains chefs féodaux de la région, de même que des soufis magrébins venus à Tripoli pour propager leur doctrine, qui l'apportèrent (Khater 1953/54: 21).

Ce tarbouch a la même forme et la même couleur que celui dit masri. La seule différence réside dans la houppe qui est pour le tarbouch magribi de couleur noire.

Son utilisation se limite, de 1885 à 1920, à certains élèves soufis. Il a toujours été entouré d'un turban vert, noir ou blanc, selon l'appartenance religieuse de son porteur.

Les turbans verts ou noirs sont réservés aux cheiks nommés assiad, 'siā'd, ¹²سياد (maîtres) et à certains chefs soufis. Le turban de couleur blanche est réservé aux personnes qui ont suivi des études religieuses, et qui n'appartiennent pas aux deux catégories précitées, et à ceux qui jouent un rôle religieux officiel (cadi, cheikh, mufti...).

1- Al Azhar: Université du Caire.

2- (Les assiad sont ceux qui font remonter leurs origines généalogiques à la famille du prophète Mohammad ou à celle du calife Ali) Le vert est utilisé par les sunnites (ceux qui suivent les traditions du Prophète) le noir par les chiites, aussi appelés métouali (membres d'une secte qui suit Ali le dernier calife orthodoxe).

- Le tarbouch azizi

Le tarbouch dit azizi, du nom du sultan ottoman Abed Al Aziz, est une forme d'origine turque.

La dénomination azizi indique que l'introduction du tarbouch turc, déjà adopté à Istanbul par le sultan Mahmoud II, ne s'est effectuée à Tripoli que sous le règne du sultan Abed Al Aziz (1861-1874).

Connaître la raison de l'adoption du tarbouch par les dirigeants turcs, nous permet de comprendre ensuite l'attitude des Tripolitains musulmans envers cette coiffure.

Nous savons que Mahmoud II est le premier sultan turc à avoir abandonné le turban (coiffure assez significative religieusement, voir annexe 1) pour le tarbouch, après son adoption du costume occidental.

Cette adoption et ce remplacement accompagnèrent ses projets d'adaptation de l'Empire à ce qu'on appelle la modernisation. Le but de la suppression de symbole religieux était d'afficher une certaine modération religieuse.

A Tripoli et en particulier au sein de la communauté musulmane, très attachée à ses traditions religieuses, imiter une telle coiffure chargée d'une telle signification est, au début, presque inadmissible. Ceci a poussé la majorité des musulmans à l'adapter à leurs traditions, en ne portant le tarbouch turc que comme support de leur turban (Mikati 1978: 57).

De 1885 à 1920, le tarbouch azizi est devenu la coiffure d'extérieur la plus utilisée des Tripolitains, toutes classes sociales et toutes religions confondues. Il a donc pu remplacer progressivement le tarbouch magribi dont l'utilisation s'est limitée, par la suite, aux assiad.

A l'intérieur de la communauté chrétienne, ce tarbouch est porté sans turban. Pour la communauté musulmane au contraire, même si elle a toléré le port du tarbouch seul par les jeunes, le turban a toujours gardé sa valeur (Mikati ibid:57). C'est d'ailleurs par la forme et la couleur de ce dernier, ainsi que par la manière dont il est enroulé autour du tarbouch, que nous pouvons classer facilement les musulmans de Tripoli, selon leur niveau social. Par exemple, les uléma et les cheikh (hommes de religion) utilisent le turban en chach, šā'sh, شاش (longue et fine toile de coton blanc) dont la longueur varie selon l'importance de la fonction (mufti, cadi, alim, cheikh). Les éffendi (wajaha) portent eux aussi le turban blanc, mais moins épais que celui des hommes de religion.

Si le turban blanc est réservé, selon Alaf (1983:208), à ceux qui ont suivi des études religieuses, il est à noter qu'à l'époque, la majorité des hommes, surtout ceux de la classe musulmane aisée, font leurs études dans ce domaine. L'épaisseur du turban blanc est alors devenue le seul signe qui distingue ceux qui ont simplement suivi des études religieuses de ceux qui jouent, en plus, un rôle religieux officiel.

Enfin les petits commerçants et les artisans utilisent un turban en tissu nommé agabani, 'gaba'nī, اغباني¹ de soie ou de coton. Ce turban, brodé avec des fils de soie jaune, est toujours de couleur blanche ou écru (voir fig. 14 et 15).

Reste à signaler que la manière de se coiffer du tarbouch, sans turban à l'intérieur des communautés chrétienne et musulmane a, elle aussi, sa signification.

Contrairement à l'usage, qui est de porter le tarbouch verticalement au centre de la tête, les khawaja² et les wajaha jeunes portent cette coiffure à la manière des souverains turcs, c'est-à-dire, obliquement. Cette position est dite teltin we telet, teltin we telet, تلتين و تلت (deux tiers et un tiers) ce qui signifie que le tarbouch couvre deux tiers du côté gauche de la tête et un tiers du côté droit.

¹ - L'agabani, appelé aussi aziz khan, 'ziz hān, عزيز خان est un tissu en soie ou en coton, brodé en mailles enchaînées de motifs de feuillages et de lignes stylisées du genre arabesques. Selon Ross, cette broderie était autrefois confectionnée dans les couvents par des moines. Elle en donne pour preuve l'origine du mot agabani qui dérive du turc rubban signifiant prêtre, clergé (Ross 1981:180).

Ce tissu est, selon Kered Ali, d'origine indienne. Il est confectionné en Inde en soie blanche ou écru et brodé à l'aide de machines spéciales, avec des fils de soie de différentes couleurs. Depuis que les Syriens l'ont adopté, ils introduisirent l'utilisation du coton dans sa fabrication. D'ailleurs la confection de l'agabani est encore jusqu'à nos jours, très répandue dans certaines villes de Syrie (Kered Ali 1983:204-205).

L'usage de ce tissu à Tripoli, entre 1885 et 1920, est assez répandu. On y coupe des robes de femmes, ou on l'utilise comme turban, comme châle, comme langes pour emmailloter les bébés. Certains riches musulmans l'emploient même comme linceul. La pièce carrée d'agabani qui mesure deux dīra, dīrā, دراع (deux pics) de côté (environ 1,50 mètre) s'appelle selek agabani, selek 'gaba'nī, اغباني سلك.

2- khawaja signifie monsieur, titre turc donné particulièrement aux riches chrétiens.

- La forme du tarbouch turc

Le tarbouch turc, appelé azizi à Tripoli a changé de forme avec le temps. Pendant le règne du sultan Mahmoud II, cette coiffure, fabriquée en feutre rouge et garnie d'une houppe cherabéh, serā'beh, اشراب en soie noire, a une base assez grande. Ce type de tarbouch descend ainsi jusqu'aux oreilles.

A l'époque du sultan Abd Al Hamid (1876-1909), cette forme se modifie pour devenir plus tronconique. Puis, au début du 20ème siècle, d'autres modifications lui sont apportées, cette fois, non seulement au niveau de sa forme qui tendait à devenir de plus en plus cylindrique, mais encore au niveau de sa fabrication, par l'introduction d'une doublure en paille. Le rôle de cette doublure est d'isoler le feutre du contact direct de la tête, ce qui diminue la sensation de chaleur. On a même commencé à protéger de la sueur la base inférieure du tarbouch, par un morceau d'étoffe ou de cuir. Ces nouvelles modifications ont amené à se passer de l'arkiah, portée jusqu'alors sous le tarbouch² pour jouer ces rôles.

Toutes ces transformations de forme et ces nouvelles adjonctions ont été introduites avant

¹ - La grandeur et l'épaisseur de la houppe (al cherabéh) ont connu, d'après Al Kassimi (1960: 124-125), des modifications. Au début, la houppe était assez longue et épaisse (comme c'est le cas des tarbouch masri et magribi ainsi que du tarbouch turc magidi, mağidi, مجيدى (du nom du sultan turc Abed Al Magid -1839-) pour protéger la nuque du soleil estival ou du froid hivernal. Avec le tarbouch azizi, la houppe a perdu cette fonction, tout en gardant son rôle ornemental (voir fig. 5 et 6).

2- Le tarbouch est une coiffure qui a besoin, comme toutes les autres d'ailleurs, d'être nettoyée et repassée. Ces tâches nécessitent le recours à des spécialistes nommés tarabichi, tarā'bisī, طرابيشي car le tarbouch doit être remoulé après chaque nettoyage. Le tarabichi commence le nettoyage du tarbouch en ôtant tout d'abord la houppe et la doublure (s'il y en a une) puis, à l'aide du savon et d'eau il le lave. Finalement, avant que le tarbouch soit complètement sec, il le met sur un moule à la taille du tarbouch, généralement en cuivre, sous lequel est placé un autre moule semblable qui permet de repasser le tarbouch (voir fig. 10 à 13).

Après le repassage, l'opération de nettoyage s'achève par la remise de la houppe et de la doublure. Signalons encore que le tarabichi retient aussi les tarbouch ternis. (Ces informations proviennent de l'interview, effectuée en 1984, d'un tarabichi de Damas (hay bzourieh) qui exerçait encore ce métier).

tout par les industries occidentales, autrichiennes et françaises (voir fig. 8 et 9).

- La lebbadeh, 'l lebbā'deh, اللباده

Cette coiffure tire son nom du mot lebbad, lebbā'd, لباد (laine) car elle est, depuis toujours, confectionnée de laine.

Selon Chehab (1942/43: 53), l'usage de la lebbadeh remonte, dans la région tripolitaine, au 18ème siècle avant J.C., pendant l'époque phénicienne.

Cette coiffure de forme tronconique est encore fabriquée selon la méthode traditionnelle. Les morceaux de laine écrue sont sélectionnés suivant leur couleur (bruns ou blancs), foulés puis trempés dans une solution très concentrée d'eau et de savon qui, en séchant, agglutine la laine appliquée sur un moule. Finalement la lebbadeh est renforcée en cousant ensemble les différents morceaux de laine agglomérée¹. De 1885 à 1920, son utilisation à Tripoli se limite aux pauvres qui la portent surtout en hiver. Parfois, ils l'utilisent aussi pour y enrouler leur kafiah, kafiah, كفيه ² (voir fig. 3 et 7).

1.2.2. Les vêtements

- Le kombaz, 'l qombāz, القمباز

Le kombaz est une longue robe qui descend jusqu'à la moitié de la jambe. Son utilisation par les Tripolitains était, sous les dynasties ottomanes, assez fréquent.

Ce kombaz, confectionné en tissu de coton nommé alaja, 'lā'jh, الاجه ou encore en tissu

¹. Information provenant de l'interview effectuée en 1983, avec de vendeurs de laine qui fabriquent des lebbadeh sur demande (souq al mellahah Tripoli).

² - La kaffiah est un fichu qu'on enroule autour de la tête. Ce fichu est encore aujourd'hui très utilisé dans certains pays arabes, par exemple, la Syrie, l'Arabie Saoudite, la Jordanie, où on le fixe directement sur le tête, à l'aide d'un cordon en soie ou en coton, nommé oukal, 'qāl, عقال.

de coton appelé dima, dīmā', د يما¹ avait une coupe qui ressemble à celle d'une robe de chambre dont la fermeture est toujours sur le côté gauche de la taille (voir fig. 21). Il est toujours entouré, au niveau du ventre, par un châle² en soie ou en coton.

- Le camis

Le camis (chemise) d'extérieur est confectionné en toile de lin, de coton, de mousseline, de soie ou encore de soie et coton à raies, selon les moyens financiers de chacun. Il est, en général, de couleur blanche mais parfois aussi bleue.

Ce camis se caractérise par son col ras du cou, sa fermeture sur l'épaule gauche et le plissé ou les fronces verticales de sa partie antérieure. Parfois, ces plis et ces fronces sont remplacés par une broderie, dont le point est appelé ech du nahel, 'eš l'nahel, عش النحل (nid d'abeilles) et ech du belbol, 'eš l'belbol, عش الببل (nid de rossignol) selon sa taille (voir fig. 22).

Ce camis est porté, par la majorité des Tripolitains, au-dessous du cherwal (pantalon ample).

En été, le camis porté comme sous-vêtement est, parfois, utilisé à l'extérieur, avec le cherwal, par certains hommes de la classe pauvre (colporteurs, forgerons, boulangers, chaudronniers...).

1- L'alaja, le cotni et le dima représentent les principales variétés de tissus à rayures fabriqués en Syrie. Cette fabrication était connue sous le nom de ikaté, du mot ikat, dérivant du verbe mengikal qui signifie lier, nouer, envelopper. (Chevalier 1982:91-92). D. Chevalier mentionne que " cette technique, a, selon Bühler, pris naissance, en Indonésie orientale, à une date très ancienne. Elle a été utilisée jusque dans l'Amérique précolombienne. Certaines régions d'Afrique Noire, soumises à l'influence islamique, la connurent aussi, vraisemblablement par l'intermédiaire des Arabes. Toutefois, l'Asie du Sud-Est reste son domaine de la plus grande diffusion" (Chevalier ibid: 92).

Le cotni: est un tissu de satin, rayé en soie et en coton.

L'alaja: mot turc signifiant bigarré, rayé, est un tissu rayé en coton et en soie.

Le dima: diminutif du mot damasco (Damas), est un tissu en coton rayé imitant le cotni.

2- Le châle, mot d'origine perse, est un tissu qui avait la trame en coton et la chaîne mélangée, mi-soie, mi-coton (Duccouso 1913: 207). Ce châle, utilisé soit comme ceinture, soit comme vêtement entourant les épaules, est généralement doublé.

Les Tripolitains le portaient aussi comme ceinture; ils essayaient toujours de l'enrouler autour de leur taille, de manière à obtenir des plis réguliers, en nombre impair.

- Le cherwal, 'l'ŕwā'l, الشروال

cherwal est un mot persan désignant un pantalon ample qui couvre la partie inférieure du corps, de la taille aux chevilles.

Il est intéressant de souligner, qu'avant l'arrivée des Mamelouks dans la région tripolitaine, cette même pièce était connue sous le nom de serwal (mot arabe dérivant d'ailleurs du mot perse chelwar, ŕelwār, شلوار).

Avec cette remarque, nous aimerions préciser que l'introduction du terme persan n'est due qu'aux Turcs. Depuis cette époque, le mot serwal est réservé au domaine littéraire.

L'usage du cherwal remonte, comme l'indiquent Chehab (1942/43: 50) et Lahoud (1953: 163), à la période de la conquête de la Phénicie par les Perses achéménides, au 7ème siècle avant notre ère. A l'époque romaine, ce vêtement figure sur les bas-reliefs de Palmyre qui était en relation avec l'Empire parthe (Chehab ibid: 50).

Dès les premiers temps de l'Islam, le cherwal a été revalorisé, comme le souligne Tuglaci (1984: 85), lorsque le prophète Mohammad a conseillé son utilisation aux femmes musulmanes (voir annexe 1).

Entre 1885 et 1920, nous avons connu à Tripoli deux formes de cherwal: celui appelé, d'après Khater (1977: 369), cherwal wassé, ŕerwā'l wā'se', شروال واسع (ample) et celui connu sous le nom de facheh, faŕeh, فشخ (fourchu).

- Le cherwal wassé

Le cherwal wassé (ample) avait une coupe de même largeur. Ce cherwal était confectionné en drap, en coton, en lin noir, blanc, gris foncé ou bleu marine. Ses poches latérales étaient toujours rehaussées d'une décoration d'arabesques, réalisée au moyen d'un cordon de soie de même couleur que celle du drap, parfois doré ou argenté.

- Le cherwal facheh

Le cherwal facheh (fourchu) avait aussi une coupe large. Il s'attachait à la taille par une dekeh et se resserrait au niveau des genoux, pour devenir presque collant. D'où le nom de fourchu donné à ce cherwal (voir fig. 23).

Il était confectionné en drap, en coton ou en lin de couleur noire, bleu marine, blanche, kaki, grise ou parfois écru. Ce cherwal était porté par la majorité des Tripolitains des différentes classes sociales et de toutes les religions. Encore une fois, l'aisance des

Tripolitains avait une influence sur la qualité du tissu et la richesse des décorations.

1.2.3. Les sur-vêtements

- La sedrieh, 'l sedrieh, المدريه (gilet)

Le nom sedrieh qui dérive du mot seder, seder, صدر (poitrine), désigne un vêtement court, sans manches, ni col. Son ouverture antérieure est munie d'une série de petits boutons piriformes, recouverts de fils de soie. Ces boutons, pris dans des lacets, ferment le gilet verticalement (voir fig. 17 et 24).

Pour cette sorte de fermeture, on emploie, comme l'indique Tilke (1922: 15), un solide cordon de soie de 3mm d'épaisseur. Ce cordon est connu sous le nom de brim, brim, بريم (brim est, selon Frayha (1973: 9), un mot hébreu qui signifie corde tressée).

La sedrieh est faite soit en drap noir ou bleu marine, soit en coton et soie à raies de couleurs, soit encore en lin. La bordure du col et des deux côtés de l'ouverture est garnie d'un galon de passementerie.

Le gilet en drap se caractérise par sa garniture antérieure, en forme d'arabesques faites avec le même brim qu'on utilise pour les lacets.

Le brim et la passementerie sont toujours confectionnés en soie. Leur couleur est, en général, la même que celle du gilet, mais on en trouve aussi de couleur dorée ou argentée.

La sedrieh est portée par la majorité des Tripolitains. Seule la qualité du tissu et la richesse de la décoration varient selon l'aisance de ses porteurs.

- Le mentène, 'l menté'n, المنتان (veste)

En ce qui concerne l'étymologie des mots mentène et chentène, nous manquons malheureusement d'informations.

Si Dozy (19..: 233) a indiqué, dans son dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, que le mot chentène est d'origine étrangère, le mot mentène n'est même pas mentionné.

Tous les autres auteurs qui se sont penchés sur ce domaine, se sont contentés de décrire la forme de cette pièce vestimentaire.

Le mentène est un vêtement qui, comme l'ont décrit Frayha (1973: 175) et Alaf (1983: 27), couvre le tronc, du cou jusqu'à la taille. Il est généralement sans col, ouvert sur le

devant et muni de longues manches.

Entre 1885 et 1920, Tripoli a connu deux genres de mentène: le sous-vêtement pour les nouveau-nés et la veste portée par les Tripolitains, au-dessus de leur camis.

Le mentène d'homme est confectionné en drap noir, bleu marine ou gris foncé. Son devant et les extrémités inférieures de ses manches sont rehaussés d'arabesques brodées à l'aide d'un cordon en soie de la couleur du tissu. Son ouverture est munie, comme celle du gilet, d'une série de petits boutons piriformes recouverts de fils en soie. Ces boutons sont pris dans un cordon de soie de 3mm d'épaisseur (voir fig. 25).

Cette pièce est habituellement portée en hiver, par les hommes appartenant aux classes riche et moyenne de Tripoli.

- La soukah. 'l swkah, السوك

soukah, mot couramment employé à Tripoli, dérive selon Frayha (1973: 104) du latin et de grec sagos. Il désigne un vêtement qui couvre la partie supérieure du corps, et qu'on appelle littérairement setrah, ستره (mot dérivé du verbe satara, ساتار, voiler, cacher).

Nous ne savons pas à quand remonte l'usage de ce vêtement à Tripoli. Nous pouvons tout au plus affirmer que durant la période étudiée, ce qu'on appelle soukah est un veston en drap ou en coton qui descend jusqu'à mi-cuisse. Il est légèrement serré à la taille, muni de manches longues et porté, surtout en hiver, par les hommes des classes riche et moyenne (voir fig. 26).

- La jobbeh. 'l jobeh, الجب

La jobbeh, utilisée depuis les premiers temps de l'Islam et portée par le prophète Mohammad, était, au début, un vêtement qui ressemblait par sa forme et son utilisation au kombaz. Les seules différences résident au niveau du tissu qui peut être en laine, en coton, en drap de couleur unie, et au niveau des manches qui sont parfois plus larges (Chehab 1942/43: 50). Depuis le 19ème siècle, ce nom était donné à un genre de manteau d'homme, sans col, qu'on porte au-dessus de la ceinture.

Entre 1885 et 1920, la jobbeh était utilisée par la majorité des Tripolitains, ainsi que par les cheikhs et les prêtres.

- *L'abaya*, 'l^e bā'vah, العباية *et le machlah*, 'l^e mašlah, المشلح

L'abaya est décrite par Dozy (19...: 202) comme "une sorte de manteau court et ouvert sur le devant; il n'a point de manches, mais on y a pratiqué des trous pour y passer les bras".

Cette abaya était connue depuis les premiers temps de l'Islam. Selon la description de Dandini, transcrite par Dozy, l'abaya des habitants de Tripoli de Syrie était confectionnée soit en laine fine, soit en laine fortement torsadée, rayée de longues et larges bandes blanches et noires (Dozy ibid:292). Il existait aussi les abaya en poils de chameau et en soie. Ces deux derniers types étaient surtout portés par les riches.

Quelle que soit la matière utilisée, la couture des épaules, l'ouverture du cou et les ourlets de devant sont toujours ornés de lacets en soie et d'arabesques brodées.

Le machlah, d'après toutes les descriptions trouvées, était presque identique en forme et en matière à l'abaya. Selon Duccouso (1913: 202), la distinction réside dans un simple détail: on appelle cette pièce aba (ou abaya) lorsque la broderie était faite en fil d'or et machlah quand elle était en argent.

Entre 1885 et 1920 l'abaya et le machlah représentaient, si nous pouvons dire, le manteau de l'époque. Ils étaient portés par tous les Tripolitains, seule la qualité du tissu et la richesse ornementale permettaient la distinction entre les différentes classes sociales de cette ville (voir fig. 18 et 27).

1.2.4. Les chaussures

- *La kalset*, 'l^e kalsē't, الكلسات

kalset, désignant tout genre de bas, est un mot d'origine italienne. Elle a remplacé, à la fin de la période onomane, dans la langue courante de Tripoli, son équivalent arabe d'origine perse jawareh, jawā'reb, جوارب réservé désormais à l'usage littéraire.

Pour faire la distinction entre les différentes formes de kalset, on appelait, selon Al Monged (dictionnaire arabe), alchine les chaussettes et balchine les socquettes.

Les kalset étaient généralement tricotées à la main et parfois confectionnées en cuir très fin.

- *Le mest*, 'l^e mest, الست

mest, mot turc, a remplacé à Tripoli l'usage du mot arabe mezed, مزود dont le mot turc

mest était d'ailleurs dérivé.

On appelait mest un soulier en cuir sans talon, à bout pointu, de couleur jaune, rouge ou noire. Ce soulier était porté avec le cherwal wassé par la majorité des Tripolitains (voir fig. 32).

- Le medass, 'l medā's, المدراس

Le medass, connu aussi à Tripoli sous le nom de charouh, šā'rwḥ, شاروخ était, selon Al Samerai (1970: 34), une sorte de sandale ouverte sur la pointe et tenue sur le métatarse par une pièce de cuir, découpée en forme de fer à cheval.

Cette chaussure était généralement portée en été par la majorité des Tripolitains et même parfois en hiver, par les pauvres.

On donnait aussi le nom de medass, dérivé du verbe arabe dassa, dā'sa, داس (piétiner) à toutes les grosses chaussures portées par les soldats.

- Le sebat, 'l sebā't, الصباط

Le mot sebat dérive, selon Dozy (19...: 104), du verbe arabe sabbata, tabata, ثبت (tenir ferme) et désigne tout ce qui donne de la force au pied, c'est-à-dire le soulier.

On appelait ainsi, à Tripoli, les souliers munis de crochets ou d'oeillets et qui se fermaient au moyen d'un lacet.

Le sebat était généralement porté en hiver par la plupart des Tripolitains.

- La jazmah, 'l jazmah, الجزمة

La jazmah qui dérive, selon Al Samerai (1970: 38), du mot turc jaysamah, جيزمه était une botte dont la tige couvrait toute la jambe et parfois même le genou. La jazmah était munie d'un éperon connu sous le nom de mehmaz, mehmā'z, مهاز .

Utilisée en hiver, spécifiquement avec le cherwal facheh, par les riches de Tripoli, cette botte n'était portée que lorsque les hommes montaient à cheval.

- Le lastique, 'l lasṭik, اللستيك et le nessef lastique, neṣef lasṭik, نصف لستيك

lastique n'était autre que la prononciation locale du mot français élastique. Il désignait une bottine dont les côtés de la tige étaient ajustés à la jambe, au moyen des deux morceaux d'élastique.

Le lastique était généralement porté en hiver par les Tripolitains des classes riche et moyenne.

Le nessef lastique (demi-lastique) avait, comme son nom l'indique, la même forme qu'un lastique, mais sans tige (voir fig. 34).

Utilisé par les Tripolitains aisés, ce nessef lastique était porté en hiver avec des guêtres connues sous le nom turc de maqat, mǎ'qā't, طاقات et confectionnées en cuir ou en drap. Elles couvraient les jambes, des genoux aux pieds sous lesquels elles s'attachaient par une lanière.

- Le keloche, 'l kelos, الكلش

Même si le mot keloche, dont nous ignorons l'origine, nous fait penser au terme français "galoche", il désignait, à Tripoli, une chaussure de forme également différente de celle des galoches.

Le keloche était un soulier assez large, sans talon, porté au-dessus des chaussures pour, d'une part, les empêcher de se salir, et d'autre part, leur éviter de toucher directement la route, lieu considéré comme impur.

Ces keloche que l'on ôtait généralement sur le seuil de la maison, permettaient à leur porteur, particulièrement s'il était musulman, de rendre visite à des gens, tout en gardant ses chaussures.

2. Les vêtements pour femmes

2.1. A l'intérieur de la maison

2.1.1. Les couvre-chefs

- La takiah, 'l tā'qiah, الطاقية

La takiah féminine est une coiffure apparue à Tripoli, à la même époque que celle des hommes, c'est-à-dire au 15^{ème} siècle, sous la dynastie des Mamelouks Burgites.

Semblable à la takiah masculine par sa forme, elle jouit aussi d'une grande liberté, quant au choix des matières (soie, satin, coton...) et des couleurs (jaune, vert, bleu...). La seule différence qui la distingue de la première, réside dans sa broderie (Dozy 19...: 288).

Cette décoration est brodée avec des fils d'or ou d'argent, ou encore avec des fils de soie ou de coton de différentes couleurs. Parfois, la broderie est même rehaussée d'incrustations de pierres précieuses ou semi-précieuses. Les disponibilités financières des femmes déterminent le choix de la matière utilisée.

Si la takiah féminine a subi le même sort que celle des hommes quant à sa forme, devenue semblable à celle d'une calotte, son usage a pu subsister plus longtemps. Sauvée par ses qualités ornementales, elle a continué à jouer le rôle d'un accessoire porté en association avec un long voile en mousseline, pour accompagner le costume composé d'un cherwal et d'un koubrane ou d'un entari.

Les Tripolitaines, toutes conditions sociales et religions confondues, utilisaient cette coiffure, surtout pendant les jours de réception, de fêtes...¹

De 1885 à 1920 et avec l'apparition des robes coupées à l'occidentale, la takiah a décliné, à mesure que disparaissent le pantalon ample et la chasuble.

- Le tarbouch, 'l tarbwš, الطربوش

Le tarbouch, coiffure d'extérieur la plus utilisée par les hommes de Tripoli, est aussi porté par les Tripolitaines, comme coiffure d'intérieur.

Le tarbouch féminin avait, comme l'indique Al Khadem (1959: 33), la même forme que ceux des hommes, nommés masri et magribi. Toutefois, il se caractérise par l'absence de

1- Toutes ces rencontres sociales se déroulent exclusivement à l'intérieur et entre femmes

la houppe et par la présence d'un bijou en forme de disque. Ce bijou, connu sous le nom de kors, qors, قرص (disque), est confectionné en or ou en argent, travaillé et incrusté de pierres précieuses ou semi-précieuses. Cette coiffure, réservée aux femmes riches, est toujours portée avec un voile en mousseline ou un châle en cachemire.

- La tarhah, 'l tarhah, الطرحه

La tarhah est un long voile qui, soit mis directement sur la tête, soit attaché à une coiffure, retombe en arrière et descend parfois jusqu'à terre.

Ce voile était porté par les femmes des classes aisée et moyenne, comme accessoire ornemental accompagnant le pantalon ample et le koubrane ou l'entari. La tarhah était confectionnée en lin, en soie ou même en mousseline de différentes couleurs. Elle est décorée soit d'une broderie en fil d'or ou d'argent, soit de broderies en paillettes (voir fig. 35 à 38).

Entre 1885 et 1920, la tarhah a peu à peu disparu. Seul son usage comme voile de mariage a subsisté.

- Le mandil, 'l mandil, المنديل

Le mot mandil qui signifie littéralement mouchoir (mahrameh, mahrameh, محرمه dans la langue courante de Tripoli) désigne diverses coiffes de genres et usages différents.

Les Tripolitaines de cette époque utilisent, à l'intérieur de leur maison, plusieurs types de mandil.

- Le mandil oya, mandil 'wyah, مندیل اویه

Ce mandil tire son nom du mot turc oya désignant l'ornementation qui le garnit. Celle-ci tient à la fois, comme l'indique Bey Hamdi (1873: 23-24), de la dentelle, de la broderie et de la passementerie et était exclusivement fabriquée en Turquie, surtout à Istanbul et dans sa banlieue, où elle était connue sous le nom de bibil.

Le mandil, carré de 80 cm de côté, est confectionné dans un tissu assez varié (soie, malas, ملس¹, crêpe-Georgette, chach, šā's, شاش teinté et imprimé de diverses couleurs et de différents motifs).

¹ - Le malas est un tissu en soie pure, caractérisé par sa finesse. Sa fabrication était répandue dans les deux villes syriennes d'Homs et d'Hama (Duccousso 1913:208).

Son pourtour est garni de l'oya aux motifs d'inspiration florale (pensées, jasmins, girofles, fleurs d'oranger...).

Son adoption à Tripoli s'est accompagnée de la transmission des techniques de fabrication. En raison de la simplicité des matériaux et instruments utilisés (fil de soie, de lin ou de coton et aiguille) et de l'abondante demande de cette coiffure sur le marché tripolitaïn, l'artisanat de l'oya s'est développée, procurant un revenu intéressant pour certaines femmes de la classe pauvre.

L'oya est confectionnée sans dessin préalable, comme l'indique Bey Hamdi (ibid: 24)¹ ; le fil est enchaîné en mailles régulières formant des pétales de fleurs et des rinceaux qui sont ensuite réunis, pour obtenir la garniture voulue.

Le mandil oya a donc un rôle ornemental qui s'est accru avec le déclin du port des deux coiffures, takiah et tarbouch. Lorsqu'on s'en coiffe, les bords garnis de l'oya sont enroulés autour de la tête, pour former une couronne de fleurs. Cette coiffure était couramment portée par la majorité des femmes des classes riche et moyenne de Tripoli, en diverses occasions. Elles l'utilisaient, par exemple, pendant les jours de réception ou pendant la semaine des félicitations après le mariage ou l'accouchement. Les Tripolitaines s'en coiffent encore pour s'embellir, afin d'accueillir, le soir, leur mari (voir fig. 39, 40 et 42).

- Le mandil kassab, qaṣab, مندیل قصب

Nous ne savons pas exactement quand cette coiffe fut adoptée à Tripoli. Nous pouvons toutefois affirmer qu'elle est assez ancienne et qu'elle était déjà en usage sous les dynasties arabes. La signification du mot kassab, fil d'argent, met en évidence le rôle ornemental de cette coiffure.

Semblable à l'oya par sa forme et ses dimensions, ce mandil est toutefois toujours confectionné en soie pure. Mais il s'en distingue surtout par les broderies à motifs floraux, en fil de soie ou d'argent qui ne se limitent plus à son seul pourtour. Le point utilisé dans cette broderie est appelé ketbé laf, qetbah laf, قطب لف (point tortillé).

Cette coiffe ornementale est particulièrement portée par les jeunes riches de Tripoli. Ceci s'explique par son prix élevé et son aspect trop brillant pour les Tripolitaines d'un certain

¹ - Voir encore à ce sujet (Onuk 1981:133p.)

âge qui doivent éviter, selon les coutumes de l'époque, d'utiliser des accessoires et des vêtements trop voyants. La détermination de cet âge est un peu floue. Ce passage d'une classe d'âge à une autre dépend plus de certaines circonstances que de l'âge réel. Par exemple, cette limite est atteinte pour une femme mariée, lorsqu'elle devient belle-mère ou lorsqu'elle perd son mari. Pour une célibataire, c'est au moment où elle perd tout espoir de se marier, c'est-à-dire lorsqu'on la considère comme une vieille fille, soit l'âge de trente ans.

Tout comme le mandil oya, le mandil kassab est utilisé lors des jours de réception, des semaines de félicitations après le mariage ou l'accouchement, ainsi que le soir, pour accueillir le mari.

- Le mandil chegel makouk, ṣeḡel makwk, مندیل شغل مکوک

Ce mandil, porté depuis longtemps à Tripoli, n'a pris de l'importance dans le domaine ornemental qu'après la disparition des takiah et des tarbouch, vers la fin du 19^{ème} siècle.

Son nom, chegel makouk, littéralement travail à la navette, désigne le genre d'ornementation qui le caractérise: dentelle composée d'une suite de noeuds exécutés avec une navette. Les dessins sont toujours composés de cercles et demi-cercles (Paulin 1926: 203- 204).

Le travail à la navette était pratiqué, à cette époque, par la majorité des femmes de Tripoli. Celles-ci introduisirent, comme nouvel élément ornemental, de la verroterie enfilée sur la ficelle nouée qui constitue la garniture extérieure de ce mandil carré de 80 cm de côté, pour lequel le choix du tissu et des couleurs jouissent d'une grande liberté.

Le mandil chegel makouk était utilisé par la majorité des Tripolitains dans les mêmes occasions que les mandil oya et kassab.

- La chechieh, ʿl ṣēṣīeh, الشاشيه

La chechieh, connue aussi sous le nom de qamtah, قمطه est une coiffure dont le nom dérive du mot chach (toile fine de coton blanc), désignant le tissu qui la compose.

De 1885 à 1920, la chechieh était, à Tripoli, la coiffe la plus portée par la majorité des Tripolitaines, en raison de ses multiples usages. Par exemple, cette coiffe était surtout destinée à protéger les cheveux, pendant les travaux ménagers (nettoyage, préparation alimentaire, lavage de la lessive...) qui, à l'époque, étaient dépourvus de tous les moyens techniques actuels. Elle était aussi portée après le bain, pour aider au séchage des cheveux. Enfin, et pour une raison purement religieuse, la femme musulmane l'a encore

portée pour cacher ses cheveux, en présence d'un homme non mahram¹. La fabrication de la chechieh est très simple; elle était connue et pratiquée par la majorité des femmes de Tripoli.

Cette coiffe a la forme d'un carré d'à peu près 90cm de côté. Elle est toujours de couleur blanche et se caractérise par ses bords constellés de verroteries et de paillettes de diverses couleurs. Il existe différentes formes et noms donnés à cette garniture, réalisée soit avec une aiguille, soit avec une navette.

Lorsque, par exemple, les grains de verroterie brodés à l'aide d'une aiguille, sont mis l'un après l'autre en forme d'escalier, on lui donne le nom de sulem, سلم (escalier).

Quand ils sont mis l'un au-dessus de l'autre en forme de zigzag, on l'appelle sen al menchar, sen 'l menšār, سن المنشار (dent de scie). Enfin, lorsque les grains sont brodés à l'aide d'une navette, en forme de cercles, de fleurs, cette garniture porte le nom de mdandach, mdandaš, مدندش (pendentif) (voir fig. 41 et 43 à 46).

A El Mina, port de Tripoli, d'autres éléments ornementaux ont parfois remplacé la verroterie et les paillettes.

Inspirées par leur milieu naturel, les femmes ont utilisé des coquillages rouges nommés bouak, bwā'q, بواق ainsi que les écailles de certains grands poissons.

- Le gara, 'l ġarā', النطا

Selon al mouned (dictionnaire arabe), le mot gara signifie couverture. Pour comprendre le pourquoi de la dénomination de cette coiffe, il faut connaître son rôle dans la société tripolitaine.

Le gara de couleur blanche, était surtout utilisé par la femme musulmane pendant un deuil, pour couvrir et cacher ses cheveux, c'est-à-dire sa parure naturelle. A l'époque, et selon les coutumes de deuil en vigueur dans cette communauté, il faut que l'affligée montre de l'indifférence envers les plaisirs de la vie mondaine et, en particulier, pour tout ce qui touche à l'embellissement de son aspect physique. Les femmes âgées de cette communauté l'utilisent aussi pour dissimuler leurs cheveux qui ont perdu leur éclat au fil des ans. Généralement, elles le portent sur une chechieh qui l'aide à tenir en place.

1- mahram signifie interdit (tabou). Il désigne la catégorie des hommes que la femme n'a pas le droit d'épouser (voir sourate al nour : la lumière, annexe 1).

Le gata blanc a une forme rectangulaire de deux pics de longueur et d'un pic et quart de largeur. Il est confectionné soit en chach (coton fin) pour le gata porté en faisant le ménage, soit en crêpe Georgette pour celui mis pendant la réception des condoléances. Lors de ces réceptions, la femme riche utilise le malas (soie fine)(voir fig.47).

Le gata noir en crêpe Georgette est aussi utilisé en cas de deuil, mais surtout par la veuve musulmane qui a perdu un jeune mari. En cas de veuvage, la femme chrétienne utilise un gata noir de dentelle (voir plus en détail le chapitre: Vêtements et deuil).

- L'asbeh, l'asbeh, العصب

L'asbeh, dont le nom dérive du verbe asaba, asaba, عصب (ceindre) désigne, en général, un bandeau ou même une coiffure dont on se ceint la tête, pour atténuer la douleur d'une migraine.

Si porter l'asbeh était lié à une douleur physique, son utilisation à Tripoli a aussi dépassé ce cadre, puisqu'il était porté, en cas de deuil, par les femmes chrétiennes pour exprimer leur profonde douleur.

L'asbeh, que ce soit sous forme d'un bandeau ou d'une coiffe, est en général confectionné avec des chiffons. Mais les femmes chrétiennes en deuil confectionnent l'asbeh (bandeau ou coiffe) avec un tissu en coton ou en soie noire. Ce signe de deuil est lié à la mort d'une jeune personne de la famille proche.

2.1.2. Les sous-vêtements

- Le camis tahtani, qamiis tahtā'nī, قميص تحتاني (sous-vêtement)

A l'époque étudiée, le camis tahtani (chemise de dessous), nommé aussi camis bi chekalet, qamiš bšeqā'lē', قميص بشقالات (chemise à bretelles) était confectionné en coton, lin, étoffe écrue, satin ou même en soie. Il était généralement blanc, parfois de couleur pastel. Cette chemise, pouvant atteindre les hanches ou les chevilles, avait une coupe assez large, ajustée à la taille par des pinces. Cette pièce est aussi comptée parmi les vêtements d'intérieur nommés tafarié.

- La sedrieh, l'sedrieh, المدرج (le soutien-gorge)

sedrieh, signifiant gilet, désigne aussi chez les Tripolitaines, le soutien-gorge.

L'usage du soutien-gorge à Tripoli est récent. Il date du début de ce siècle. Auparavant, ce sont les pièces vestimentaires du dessus (gilet, chasuble, robe...) qui étaient destinées

à rehausser le buste, soit par une coupe ajustée à la taille, soit par une doublure serrée au-dessous du buste par un bouton et une boutonnière ou encore par deux bandes.

Au début de son utilisation, la forme de la sedrieh ressemblait à un gilet, d'où peut être la même appellation. Fermé sur le devant par une série de petits boutons, ajusté entre le buste et la taille par des plis verticaux et muni de deux bretelles, la sedrieh était confectionnée en satin, en lin ou même en étoffe écrue. Elle était surtout portée depuis l'utilisation des robes coupées à l'occidentale.

- Le libass ou le chentène (caleçon)

Entre 1885 et 1920, les femmes, à Tripoli, portaient des caleçons longs ou courts semblables par la coupe à ceux des hommes. Malgré cette ressemblance, les caleçons féminins s'en distinguaient par leur tissu qui, à côté du coton, du lin et d'étoffe écrue, était en soie et en satin, surtout pour une riche épouse; par leur décoration en broderie, en dentelles, ou encore en petits volants; par leur couleur qui, à côté du blanc, existait en différentes teintes pastel; enfin par leurs fermetures latérales sur la taille au moyen de bandes. Seule une femme mariée pouvait avoir des caleçons qui se fermaient par un bouton et une boutonnière.

Le libass représente pour une Tripolitaine de cette époque, le vêtement dont on se sépare le moins. Même pendant les rapports sexuels, certaines femmes chrétiennes utilisaient des caleçons non cousus entre les jambes (voir fig. 48 à 50).

2.1.3. Les vêtements

- Les tafarie. 'l tafā'ry , التفاريح

tafarie est le pluriel du tefriah, tefri'h, تفريح, mot dérivé du verbe tafaraa, tafara', تفرع qui signifie, soit ôter ses vêtements pour se mettre à l'aise, avec des pièces qu'on n'a pas l'habitude de porter hors de l'intimité familiale, soit s'habiller de vêtements qu'on réserve pour exercer un travail manuel salissant.

Bien entendu, nous ne traitons ici que des tafarie réservés à l'intimité familiale.

Les tafarie sont les chemises de dessous, les chemises de nuit et les robes de chambre.

- Camis al naom, gamiṣ 'l nawm قميص النوم (chemise de nuit) ou sarkas, 'l sarkas, السركسي et robe de chambre

camis al naom (chemise de nuit) connu aussi sous le nom turc sarkas, peut être considéré comme une des pièces les plus révélatrices des étapes, socialement fixées, de la vie

sexuelle d'une Tripolitaine de l'époque étudiée.

Par exemple, avant le mariage, la chemise de nuit d'une jeune fille, quel que soit son âge réel, doit être confectionnée d'une manière simple et stricte: tissu en coton, lin ou feutre, coupe assez large pour camoufler la silhouette, longueur atteignant les chevilles, longues manches munies de poignets garnis et parfois, de petits volants, tout comme le col.

Par contre, cette chemise de nuit était parmi les pièces les plus travaillées, les plus valorisées et les plus variées, en couleurs et en formes, du trousseau d'une nouvelle mariée ou d'une accouchée, quel que soit son niveau social.

Enfin pour une femme âgée, la chemise de nuit redevient de nouveau semblable en tout point à celle d'une jeune fille.

La robe de chambre de l'époque, connue sous le nom de tafriah, était surtout portée par les Tripolitaines des classes riche et moyenne.

- Le kombaz. 'l qombā'z, القمبان

Le kombaz féminin dont le tissu et la coupe étaient semblables à celui d'un homme (tissu rayé genre alaja, comi ou dima et ouverture croisée sur le devant), s'en distinguait par ses manches assez évasées vers les poignets, par sa longueur allant des genoux aux chevilles et enfin par la variété de ses couleurs.

Le kombaz, généralement entouré à la taille d'un châle ou d'une ceinture, faisait partie de la garde-robe ordinaire des femmes de conditions moyenne et pauvre. Il était porté seul, lorsque sa longueur atteignait les chevilles, sinon au-dessous d'un cherwal.

- Le festan. 'l festā'n, الفستان (la robe)

festan est, selon Frayha (1973: 129), un mot d'origine turque existant aussi en langue espagnole (fustan), ainsi qu'en italien (fustagno), et signifiant robe de femme.

Au début, ce qu'on appelait festan était confectionné avec une grande liberté dans le choix du tissu ainsi que des couleurs. Sa forme était très simple: col ras du cou, ouverture boutonnée sur le devant jusqu'à la taille, longues manches ajustées, jupe froncée atteignant la mi-jambe. Ce festan était habituellement porté par-dessus un cherwal.

Entre 1885 et 1920, à côté de la forme qu'on vient de décrire, d'autres types de festan commencèrent à apparaître.

Les Tripolitaines, surtout celles qui étaient riches, furent les premières à adopter les robes

inspirées de l'Occident, en imitant les femmes de la classe dirigeante turque. La forme du festan est ainsi devenue assez variée et compliquée. Par exemple, on donnait davantage d'importance à une coupe plus ajustée à la taille, à l'utilisation de dentelles et de jupons, à la broderie aux motifs de petites fleurs colorées, de bouquets, de papillons... au détriment des motifs d'arabesques. Mais la conséquence la plus importante de cette adoption est que l'on commençait à utiliser le festan seul, c'est-à-dire sans cherwal, ce qui a entraîné le déclin de ce dernier et de la majorité de ses pièces auxiliaires: entari, koubrane, kombaz.

- Le camis, 'l qamīs, القميص (la chemise)

Le camis féminin avait généralement une coupe large. Froncée tout autour d'un col décolleté, munie de longues manches non ajustées et très évasées aux poignets, cette chemise était confectionnée en tissu de soie, de mousseline, de coton et de lin. Des broderies ornaient parfois le devant et les poignets. Cette chemise était surtout portée au-dessus du cherwal.

- Le cherwal, 'l šerwāl, الشروال

Le cherwal féminin, aussi ancien à Tripoli que celui des hommes, était considéré jusqu'à la fin du 19ème siècle comme la pièce vestimentaire la plus caractéristique d'une Tripolitaine.

Ressemblant par sa coupe au cherwal ample des hommes, ce pantalon était confectionné, selon la description de Tilke, en soie rayée ou d'une seule couleur, ainsi qu'en coton unicolore ou imprimé. Il s'attachait à la taille au moyen d'un lacet à noeud. La partie inférieure était tirée en haut et attachée sous le genou au moyen d'un ruban.

A cause de sa longueur et de son ampleur parfois exagérées (les femmes riches et les jeunes épouses de la classe moyenne utilisaient, d'après Khater (1977: 386), entre 20 et 25 pics de tissu pour sa confection), ce pantalon quoiqu'il fût tiré très haut, retombait, selon Tilke (1922: 16), jusque sur les pieds et traînait presque par terre.

Le cherwal, conseillé par le prophète Mohammad (voir annexe 1), était considéré, jusqu'au début du 20ème siècle, comme la pièce par excellence pour une femme tripolitaine, car il voilait d'une manière absolue le bas du corps et il camouflait la silhouette, deux obligations de l'époque.

Ce pantalon n'a disparu qu'avec l'apparition de la robe d'inspiration occidentale.

- La tannourah, l'tanwrah, التنوره ; ou la kherratah, l'herà'tah, الخراطة (la jupe)

D'après Al Samerai (1970:95), le mot tannourah dérive du mot tannour (mot syriaque désignant un four à pain oriental). Il pense que l'on a appelé ainsi cette pièce de vêtement, en raison de sa ressemblance morphologique avec le four. D'ailleurs, cette interprétation est confirmée par la deuxième appellation donnée à cette pièce: kherratah, mot dérivé de mahrout, mahrwt, مخروط signifiant cône.

Comme pour le festan, la confection d'une tannourah se faisait, au début, avec une grande liberté dans le choix des tissus et des couleurs. Cette pièce était aussi portée par dessus le cherwal.

Entre 1885 et 1920, les femmes aisées qui fréquentaient les classes dirigeantes turques, inspiratrices des formes vestimentaires à Tripoli, avaient adopté des femmes turques, la jupe longue avec traîne (kehaf, kehâ'f, كحاف) et jupon, formes d'inspiration européenne.

Remarquons, dès à présent, que durant la période étudiée, les nouvelles formes de robes et de jupes, indirectement inspirées de l'Occident, sont restées spécifiquement portées par la classe aisée qui les utilisait d'ailleurs simultanément avec les formes "traditionnelles".

2.1.4. Les sur-vêtements

- La salta, l'saltah, السلطه (veste)

salta est un mot turc, désignant une petite veste descendant, généralement, jusqu'à la taille et parfois jusqu'aux hanches.

Cette veste, au col ras du cou, était, de préférence, confectionnée en drap ou en velours de différentes couleurs. Elle était ouverte sur le devant et munie de manches trois-quarts.

La salta des femmes riches et de la classe moyenne se caractérisait par sa garniture très soignée, réalisée soit avec de la fourrure d'astrakan, appliquée sur son pourtour ainsi qu'aux poignets, soit avec des arabesques brodées en fil d'or ou d'argent.

Cette veste était portée en hiver, soit par-dessus une robe, soit par-dessus une chemise dont les poignets évasés flottaient librement au-dessous des manches de salta (Bey Hamdi 1878: 271).

Cette pièce vestimentaire, largement utilisée pendant la période ottomane, a disparu avec l'occidentalisation directe de cette région (voir fig. 51 et 52).

- Le koubrane. 'l kwbrā'n الكوبران (*veste*)

Le koubrane, selon la définition donnée par Chehab (1953/54: 64), est une petite veste d'origine balkanique, portée au début du 14^{ème} siècle par les Mamelouks.

Cette veste, généralement sans col, ouverte sur le devant, ajustée à la taille, d'une longueur atteignant les hanches, avait de longues manches.

Porté auparavant par les deux sexes, le koubrane, entre 1885 et 1920, était réservé aux femmes de Tripoli, à certains gardes du corps des consuls, ainsi qu'à certains religieux chrétiens (voir fig. 16).

- L'entari. 'l ntā'ry الانتاري (*robe chasuble*)

L'entari, mot désignant une robe chasuble, rappelle, selon Lane transcrit par Dozy (19...: 50), un yelek¹.

L'entari était confectionné en étoffe rayée, en soie et en coton du genre alaja, en tissu de coton rayé du genre dima, en mousseline teinte ou ouvragée, en drap, en brocart, en taffetas ou enfin, en velours. Sa coupe, ajustée entre la poitrine et la taille, et son col extrêmement décolleté, rehaussaient le buste. Son ouverture droite sur le devant n'était boutonnée qu'entre le col et la taille. De longueur variable allant des genoux aux chevilles, cette pièce était fendue sur les côtés, depuis les hanches. Ses manches trois-quarts et collantes laissaient échapper par en dessous celles de la chemise.

Les femmes riches portaient l'entari qu'elles décoraient, selon Chiboub (1964: 71), de manière variée: broderie en fil d'or ou d'argent, incrustation de pierres précieuses ou semi-précieuses, application de passementerie et de dentelles...

La décoration de l'entari des femmes de la classe moyenne était, naturellement, plus simple. (Voir fig. 53).

- L'abaya. 'l bā'yah العباية (*sorte de manteau*)

Semblable par sa coupe à celui des hommes, l'abaya féminine s'en distinguait par la

1- Le yelek, mot également d'origine turque, indique une robe chasuble portée pendant la période des Mamlouks. La description de cette pièce par Al Khadem (1959:32) est tout à fait semblable à celle d'un entari.

variété de son tissu: drap, velours, satin; par le choix de ses couleurs: rouge, noir, bleu marine, vert..., par ses manches de longueur assez changeante, allant du coude au poignets, par ses bords à peine fendus au bas des deux côtés, enfin par la richesse de sa broderie.

Connue comme vêtement de fêtes, cérémonies de fiançailles, de mariage ou d'accouchement, l'abaya constituait une des pièces maîtresses du trousseau d'une jeune fille des classes riche et moyenne de Tripoli.

La valeur de cette pièce résidait dans sa broderie en arabesques, réalisée en fil d'or ou d'argent, selon une technique empruntée aux Turcs.

Cette technique, connue d'ailleurs sous le nom turc du point utilisé, sarma, şarmâ, صرما qui est en fait le point passé plat, s'exécute en plusieurs étapes.

Les motifs sont tout d'abord dessinés sur du papier cartonné, puis découpés et fixés à l'aide de pinces sur le tissu de l'abaya qui doit être taillée et tendue sur un cadre de bois rectangulaire, formant le métier à broder. On brode ensuite au-dessus du papier qui donne du relief.

Ce genre de broderie, malgré la simplicité de sa technique, demandait beaucoup de patience, d'habileté et de temps, d'où la création d'un artisanat assez important¹.

2.1.5. Les chaussures

- Le qobqab, 'l qobqā'b, القناب

De même forme que ceux utilisés par les hommes à l'intérieur des bains et des toilettes, les qobqab féminins étaient cependant plus variés, plus décorés et plus sophistiqués qu'eux.

- Le qobqab chebrawi, šebra'wv, شبراوي le charkassi, šarkasī, et le kenderah, 'l kenderah, كندره

Le nom chebrawi, dérivé du mot arabe cheber, šeber, شبر (empan) se donnait à un qobqab dont la semelle était relevée sur deux supports verticaux en bois qui avaient une hauteur d'environ un ou un demi empan, d'où le nom de cette chaussure.

1- Informations obtenues lors de l'interview, effectuée en 1985, de Madame Kial qui exerce encore ce métier à Tripoli.

Ce gobqab se caractérisait par son bois marqueté de nacre ou parfois incrusté de fil d'argent torsadé, et par sa bande en cuir ou en tissu, brodée des mêmes motifs que sur le bois, au moyen d'un fil d'or ou d'argent.

Importé d'Istanbul ou de Damas, le gobqab chebrawi constituait lui aussi une des pièces maîtresses du trousseau d'une jeune fille des classes riche et moyenne, vu qu'il était porté les jours de réceptions, de cérémonies et de fêtes (voir fig. 59).

A côté du gobqab chebrawi existait le cherkassi qui était l'imitation du gobqab porté par les Tcherkesses. La semelle de ce gobqab ne touchait le sol que par sa pointe et par son talon de trois ou quatre centimètres de hauteur qui rehaussait la cheville. Le bois utilisé pour la confection de ce gobqab était marqueté en nacre ou en fils d'argent.

Le gobqab connu sous le nom turc de kenderah, كندره, ressemblait par sa forme à celui porté au bain, mais il s'en différenciait par son bois marqueté et sa bande brodée (voir fig. 60 et 61).

Plus pratiques dans leur usage, les deux gobqab, charkassi et kenderah, portés aussi pendant les réceptions et les fêtes, avaient, peu à peu, remplacé à Tripoli le gobqab chebrawi qui disparaît vers la fin du 19^{ème} siècle.

- Le babouge 'l bà'bwj, البابوج

Le mot babouge, dérivé du perse papouch, پاپوش, désignait une chaussure d'intérieur sans quartier, munie de talons à hauteur variable et confectionnée de matériaux raffinés (cuir fin, parfois habillé de velours ou de satin brodé).

Cette pantoufle était portée, comme les gobqab marquetés, par les femmes des classes riche et moyenne, pendant les réceptions et lors de grandes circonstances.

- La chehatah et la tassoumeh

A l'intérieur, les Tripolitaines utilisaient, elles aussi, deux types de chaussures connues sous le nom de chehatah et de tassoumeh, dont les formes et les couleurs étaient également semblables aux chaussures masculines de ce nom.

2.2. A l'extérieur de la maison

2.2.1. Les couvre-chefs

- Les voiles de visage

L'utilisation du voile de visage, usage d'influence islamique (voir annexe 1) remonte à Tripoli à l'époque des premières dynasties arabes.

Tous les voiles de visage en usage dans cette ville sont connus sous le nom de mandil du wajah, mandil 'l wajah, منديل الوجه (manadil du visage) (manadil est le pluriel de mandil).

Les manadil portés entre 1885 et 1920 sont:

- Le mandil charieh, mandil ša'rieh, منديل شعريه

D'après Frayha (1973: 95), le mot charieh est d'origine hébraïque. Son équivalent en arabe est le mot saguer, šāger, شعر qui signifie trou.

D'après Dozy (19..: 226), le mot charieh dérive de chaer, qu'il traduit par crin.

Selon nous, la première explication est la plus plausible car, d'une part, on nomme charieh toutes les portes, les palissades et les clôtures faites de croisillons de bois, et d'autre part, le mandil charieh est tissé à la manière d'un filet aux mailles très serrées, ne ménageant que de tout petits trous.

D'après la traduction de Dozy, on peut émettre l'hypothèse que ce voile était, au début, fabriqué en crin de cheval.

Le mandil charieh est tissé, selon la description de Dozy, de telle sorte qu'une femme peut voir à travers, sans être vue. Ce voile était répandu dans les grandes villes, pendant la période de la domination turque. Rauwolf, d'après Dozy (ibid: 226-227), affirme que "les femmes à Tripoli de Syrie se couvrent le visage de tissus noirs dont quelques-uns sont très fins et en soie, mais d'autres en crin de cheval, et ceux-ci sont portés ordinairement par les femmes d'une condition inférieure".

En ce qui concerne la période étudiée, le voile, porté à Tripoli, sous le nom de charieh est fabriqué en fil de soie ou de lin, tissés à la manière d'un filet, mais aux mailles beaucoup plus serrées (voir fig.58 et 59).

Les Tripolitaines de toutes conditions sociales et de toutes les communautés religieuses

ont porté le mandil charieh de la même manière. Seule la qualité du tissu change selon la richesse des femmes.

- Les manadil en crêpe-Georgette, en soie ou en lin

Entre 1885 et 1920, une autre forme de mandil était en usage à Tripoli. Elle est faite d'un tissu en crêpe-Georgette, en soie, ou en lin, selon les moyens de chaque femme.

Ce mandil est rectangulaire (50X100 cm), généralement noir, parfois blanc.

En raison de la légèreté et de la transparence des tissus avec lesquels il est fabriqué, les femmes portent toujours ce mandil double, pour éviter qu'on ne voie leur visage.

A Tripoli, ce voile était assez utilisé par toutes les femmes et nous pouvons même affirmer qu'au tournant du siècle, il était plus répandu que la charieh.

2.2.2. Les sous-vêtements

Toutes les pièces utilisées comme vêtements et sur-vêtements à l'intérieur sont utilisées comme sous-vêtements à l'extérieur.

2.2.3. Les vêtements

A l'extérieur, toutes les femmes, quelle que soit leur appartenance religieuse et sociale, s'enveloppaient de la tête aux pieds, de telle manière qu'il était presque impossible de distinguer une femme d'une autre.

- L'izar, 'l'zār, الازار et la habrah, 'l'habrah, الحبره

D'après le qamous, édition de Calcutta transcrite par Dozy, le mot izar, utilisé dans les premiers temps de l'Islam pour désigner un habit en général, quelle que soit sa forme, signifie tout ce qui vous couvre.

Après cette période, le mot izar ne semble avoir été utilisé, toujours d'après Dozy (19...: 24-25), que pour désigner le grand voile ou manteau dont les femmes orientales se couvraient.

Envelopper le corps d'un grand voile était, selon Khater (1977: 389-390), une ancienne habitude des femmes d'Orient que l'on trouvait déjà chez les Phéniciens, les Hébreux et les Romains. Cette habitude a été par la suite accentuée par la religion islamique.

Entre 1885 et 1920, on appelait à Tripoli izar une pièce de toile en coton, en lin, en soie ou parfois même en drap, de couleur blanche pour l'été et noire pour l'hiver.

Cette pièce avait, au milieu de sa bordure supérieure, deux rubans cousus à l'intérieur et utilisés pour la fixer sur la tête, au niveau du front. Le reste de la toile s'enroulait autour du corps. Pour mieux maintenir l'izar sur leur corps, certaines femmes l'attachaient à la taille par une ceinture.

Le mot habrah désignait, au début de l'Islam, une sorte de manteau d'homme rayé, fabriqué au Yémen. Par la suite, ce mot fut utilisé pour certaines formes de l'izar.

Entre 1885 et 1920, la habrah portée à Tripoli, connue aussi sous le nom de habrah zememeh n'était qu'une forme plus développée de l'izar.

Elle se composait de deux pièces. La première n'était qu'un morceau de toile rectangulaire se nouant sur le front et la taille, au moyen de lacets. La deuxième pièce consistait en une jupe froncée qui couvrait le corps depuis la taille jusqu'aux pieds. Précisons que cette pièce n'a été portée qu'après la disparition du cherwal (voir fig. 60).

2.2.4. Les chaussures

A l'extérieur, les Tripolitaines de toutes les classes sociales portaient les mêmes chaussures que les hommes, en particulier le mest, le sebat et le lastique.

Le seul type de chaussures d'extérieur considéré comme typiquement féminines n'est apparu à Tripoli, qu'à la fin du 19ème siècle. Cette chaussure, connue sous le nom turc kenderah, avait une forme semblable au qobqab portant le même nom.

Elle s'en différençait pourtant par sa confection en cuir, par l'existence d'un quartier et par son empeigne fermée sur la pointe.

La kenderah avait été introduite à Tripoli par les riches tripolitaines qui avaient imité cette forme de leurs homologues turques.

3. Les vêtements pour enfants

3.1. Depuis la naissance jusqu'à l'âge d'un an

3.1.1. Les couvre-chefs d'intérieur et d'extérieur

A l'époque étudiée, le bébé tripolitaïn est toujours coiffé, à l'intérieur comme à l'extérieur. Selon les convictions de l'époque, coiffer la tête d'un bébé est nécessaire, non seulement pour la réchauffer, mais aussi pour la protéger, toujours selon ces croyances, à cause de sa fragilité.

Les coiffures utilisées sont assez variées en forme, en couleur et en composition, suivant

la saison et les moyens de chaque famille. Nous avons, par exemple, celles de satin, de soie, de lin et de coton, mais aussi celles confectionnées avec des étoffes écruées ou tout simplement avec des chiffons. Mais quelles que soient la forme et la composition de ces coiffures, elles sont toutes connues sous le nom d'arkiah ou de kabouah, qabw'ah, اقبرعه termes utilisés comme synonymes.

3.1.2. Les sous-vêtements

- Le mentène, 'l mentē'n, المنان

Le mentène d'enfant, ressemblant par sa coupe à celui des hommes, en différait par sa fermeture sur le côté à l'aide de deux bandes, par son tissu très fin (lin, coton, chach), par sa couleur blanche et enfin par son utilisation comme sous-vêtement.

- Les hefadat, 'l hefā'dā'i, حفاضات (les couches)

Généralement rectangulaires et carrées, les couches étaient confectionnées en tissu de lin, de coton, en étoffe écruée et parfois en chiffons, surtout pour les enfants des familles pauvres.

Après la mise des couches, la taille du bébé était entourée d'un zenar warbeh, zenā'r warbeh, زنار وربه (ceinture confectionnée en tissu).

Ces couches n'étaient utilisées que lorsqu'on portait le bébé. Une fois celui-ci mis dans son berceau, on les lui ôtait. Ceci était possible grâce à la construction particulière d'un berceau, connu sous le nom de saybak, سيبك.

Le saybak était en effet percé, au niveau du postérieur du bébé, d'un trou de la taille de ses fesses. Au-dessous de ce trou, on fixait un pot. Pour les garçons, on ajoutait un tuyau dans lequel on fixait leur sexe. Naturellement, pour que ce système soit efficace, le bébé était généralement attaché dans son lit.

Cette méthode était un moyen de soulager la corvée des mères, en diminuant la quantité de couches à laver.

1- La kabouah est en général, comme l'indique Khater (1953/54:23), le nom d'un large bonnet formant la partie supérieure d'un vêtement que l'on peut rabattre sur la tête, c'est-à-dire un capuchon.

- Le meqaad, 'l meq'ad, المتعد

Le mot meqaad, signifiant chaise, était utilisé pour désigner une pièce de feutre ciré, enveloppée dans deux couches: cuir et tissu fins.

Cette pièce, de forme rectangulaire et de la grandeur du bébé, était placée sous son dos pour, d'une part, l'empêcher de mouiller sa mère et, d'autre part, soutenir sa colonne vertébrale considérée à l'époque comme trop fragile. Ce meqaad était utilisé jusqu'à l'âge d'environ cinq ou six mois.

3.1.3. Les vêtements d'intérieur et d'extérieur

- Le festan, 'l festā'n, الفستان

Entre quatre mois et un an, le bébé portait un festan plus grand que lui. Ce festan avait généralement une coupe assez large, froncée sur le devant et le derrière au niveau des aisselles.

Il était confectionné en soie, en coton, en laine,... selon les moyens des parents, d'autant plus qu'à l'époque et dans la majorité des cas, on se débrouillait pour confectionner la plupart des vêtements de bébés au moyen de chutes de tissu.

Au-dessus de ce festan, on mettait toujours une bavette connue sous le nom de dakouneh, daqwneh, دقونه.

- La lefafeh, 'l lefa'feh, اللفاف et la dekeh, 'l dekeh, الدي

La lefafeh dérivant du verbe jaffa, لف (entortiller) était une pièce carrée de coton, de satin, de laine, d'agabani, mesurant environ 1,50m de côté. Cette pièce était utilisée pour emmailloter les bébés dès leur naissance et jusqu'à l'âge de cinq à six mois.

- Le bernos, 'l bernos, البرنس

C'était une sorte de cape à capuchon portée seulement à l'extérieur par les bébés des familles riches.

Confectionné en soie, en taffetas..., le bernos était orné de riches broderies.

3.2. D'un à quatre ans

3.2.1. Les couvre-chefs à l'intérieur et à l'extérieur

A l'intérieur, entre un et quatre ans, filles et garçons sont coiffés, surtout après le bain,

d'une chechieh de même forme que celle de leur mère. A l'extérieur, ils portent le kabouah qui peut avoir la forme d'un capuchon ou celle d'une arkiah.

3.2.2. Les sous-vêtements

Dès qu'un enfant ne portait plus de couches, ses sous-vêtements ressemblaient par leur coupe à ceux des adultes.

3.2.3. Les vêtements d'intérieur et d'extérieur

A Tripoli, jusque vers l'âge de quatre ans, il était difficile de distinguer les garçons des filles, car on les habillait et coiffait de la même manière.

Ils ne portaient que des robes, ressemblant plutôt à de longues chemises et des kombaz fermés sur le devant. Les enfants des familles aisées avaient le privilège de porter le tebane, tebā'n, تبان (sorte de salopette bouffante descendant jusqu'aux genoux).

L'aîné recevait généralement des pièces confectionnées spécialement pour lui, alors que les cadets utilisaient les vêtements de leur aîné. On se permettait d'offrir des vêtements neufs aux cadets, seulement lors de certaines fêtes.

L'apparence vestimentaire permettait davantage de distinguer les sexes vers six ou sept ans, lorsque les garçons commençaient l'école ou l'apprentissage d'un métier. Autrement dit quand ils s'engageaient dans la vie du monde extérieur réservé aux hommes.

En ce qui concerne les filles, c'était aussi vers sept ans qu'un nombre considérable de familles tripolitaines commençait à leur faire porter le voile à l'extérieur. Chez d'autres, voiler les filles n'était pas lié à un âge bien défini, mais plutôt à un phénomène physiologique, les premières règles.

4. Tableaux et schémas

Nous pouvons condenser tout ce qui précède sous forme de tableaux et de schémas montrant l'évolution, au cours de cette période d'étude, des signifiants et de souligner leurs signifiés sociaux.

Signifiants Couvre-chefs		Signifiés Catégories sociales
coiffure	turban	classes sociales
tarbouch masri	blanc	religieux azhari ¹
tarbouch magribi	vert	saïd/famille du Prophète
	noir	saïd/famille d'Ali (chiïtes)
tarbouch azizi	blanc/fin	wajaha (riche)
	blanc/épais	uléma (riche)
	agabani	artisan/petit commerçant (moyenne)
arkiah takiah	-	pauvre
	-	
lebbadeh	avec ou sans kafiah	

- TABLEAU 1: signes distinctifs des catégories sociales des Tripolitains à l'extérieur

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié
(égale)

Nous avons consacré un tableau de classement particulier aux couvre-chefs car:

- ce type de pièces est toujours porté par tous les Tripolitains de l'époque
- ils jouent un rôle essentiel dans la distinction des catégories sociales à Tripoli

1- azhari: celui qui a fait ses études à Al Azhar, au Caire

Signifiants Couvre-chefs		Signifiés Catégories sociales biologiques		
coiffure	position	classes sociales	communauté religieuse	classes d'âge
tarbouch azizi	mis obliquement	wajaha	musulman	jeune
		kawaja	chrétien	indifférent
	mis tout droit sur la tête	moyenne et pauvre	musulman	jeune
			chrétien	indifférent

- **TABLEAU 2** : Le tarbouch azizi et les signes distinctifs entre les classes d'âge et les communautés religieuses

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié
(égale)

A part les couvre-chefs, seuls l'abaya en poils de chameau et les vêtements brodés en fils d'or ou d'argent jouent un rôle de classement immédiat

Signifiants Vêtements	signifiés Catégories	
	sociales	biologiques
	classes sociales	classes d'âge
abaya en poil de chameau	riche	indifférent
broderie en fil d'or ou d'argent		jeune

- **TABLEAU 3** : autres pièces vestimentaires de classement des Tripolitains à l'extérieur

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié
(égale)

Le reste des vêtements constitue aussi un moyen de classification sociale, par la qualité du tissu et la quantité des pièces que possède chaque personne, mais ces signes sont généralement faibles, c'est-à-dire difficiles à constater dès la première approche

Signifiants vêtements		Signifiés Catégories sociales	Signes
chemise du dessous	qualité et quantité	difficile à distinguer dès la première approche	faibles ¹
Libass tawil			

- TABLEAU 4 : Les signes distinguant les catégories sociales des Tripolitains à l'intérieur

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié
(égale)

¹ Signe faible (ou plutôt signifiant faible) son véritable signifié est, comme dit Delaporte (1981:327), "un énoncé concernant l'organisation sociale". (Voir conclusion)

Signifiants vêtements		Signifiés Catégories sociales	Signes
izar	qualité et quantité	difficile à distinguer dès la première approche	faibles
habrah			

- TABLEAU 5 : Les signes distinguant les catégories sociales des Tripolitains à l'extérieur

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié
(égale)

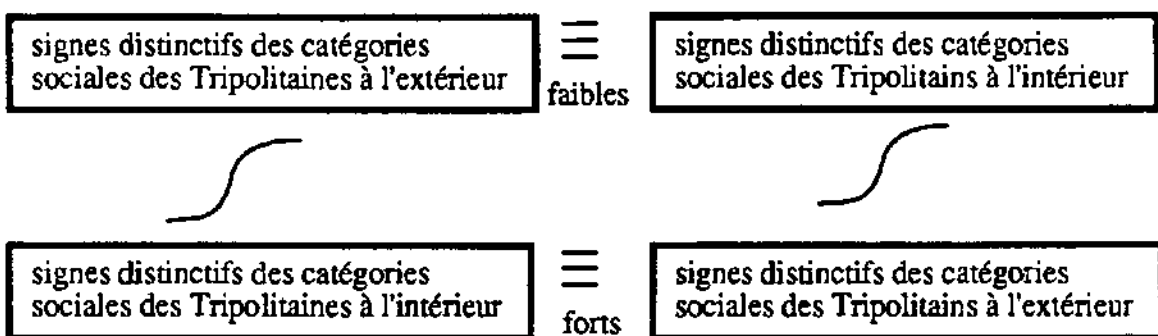
Signifiants vêtements						Signifiés * Catégories sociales	
ornementation	couleur ¹	style	coiffure	classes sociales	classes d'âge	état civil	religion
broderie en fils d'or ou d'argent	gaie	simple	indifférent	riche ou moyenne	jeune	célibataire	indifférent
		habillé				mariée	
	gaie	simple		pauvre		célibataire	
		habillé				mariée	
sans ou simple broderie	sobre	simple	gata	dépend de la qualité et de la	âgée	indifférent	musulmane
			indifférent	quantité des vêtements en possession		chrétienne	
							veuve

- TABLEAU 6 : signes distinctifs des catégories sociales des Tripolitaines à l'intérieur

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié
(égale)

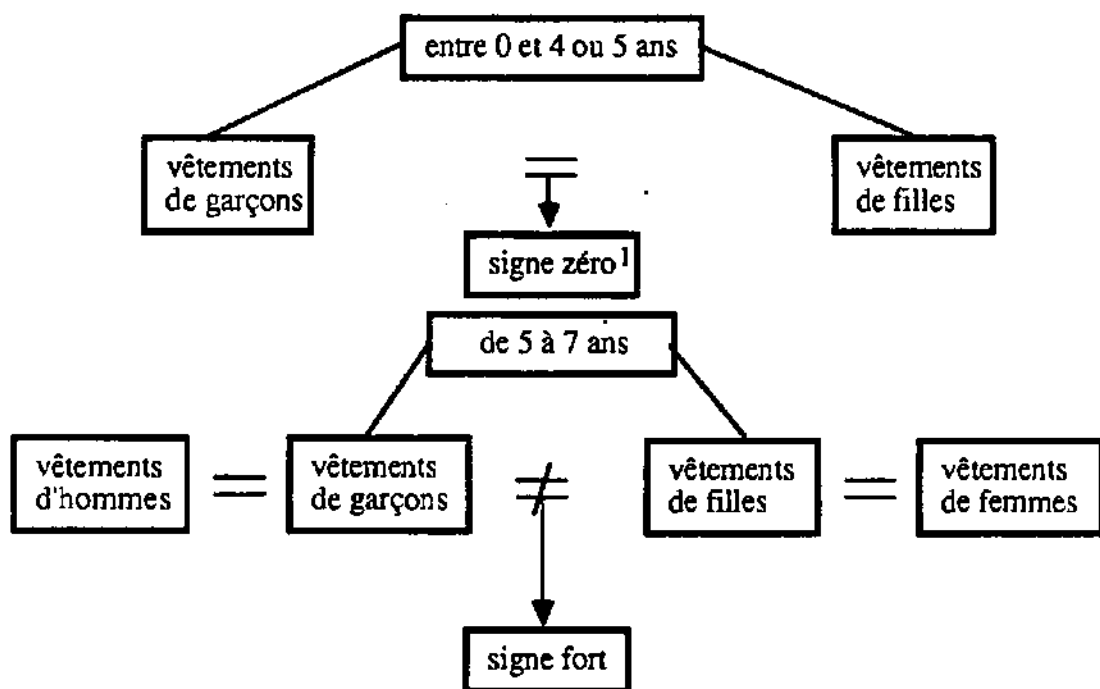
1 Couleur gaie : nous entendons par gaie la gamme des couleurs dites vives, ainsi que les pastels
Couleur sobre : le noir, le gris, le bleu marine...

* - même si en principe les classes d'âge déterminent des catégories biologiques, nous avons préféré ici les consigner sous l'étiquette "catégories sociales". car à Tripoli, les classes d'âge des femmes dépendent plus du statut social que de l'âge réel



- **SCHEMA 1** : Comparaison entre le degré de signification des vêtements distinguant, à Tripoli, les sexes à l'intérieur et à l'extérieur

LEGENDE DES SIGNES : $\equiv$ équivalence
 ~~~~~ relation (même sexe)



- **SCHEMA 2** : Degré de signification des vêtements distinguant, à Tripoli, les garçons des filles.

1-Le signe zéro ou plutôt (le signifiant zéro) est significatif par son absence (voir conclusion)

LEGENDE DES SIGNES :  $\diagup \diagdown$  division (selon le sexe)  
 $\equiv$  identique  
 $\neq$  différent  
 $\downarrow$  "donner" (degré de signification)

## CHAPITRE III

### ANALYSE DU SYSTEME SOCIO-VESTIMENTAIRE A TRIPOLI ENTRE 1885 ET 1920

Il est à rappeler que, dès le début de cette étude, nous avons considéré le vêtement comme un objet social. Une recherche sérieuse sur le vêtement à Tripoli ne doit donc pas se contenter d'en décrire la forme et d'en retracer l'évolution d'une époque à l'autre, mais doit en plus analyser ce que cette forme représente, ainsi que les causes de cette évolution.

Devant traiter dans cette partie une période révolue dont les pièces de vêtements conservées sont rares, notre analyse socio-vestimentaire sera, avant tout, basée sur des matériaux fournis par des documents écrits dont nous avons déjà commenté la valeur (voir introduction).

Nous allons essayer, dans les limites de ces matériaux, de retracer les rapports existant entre la société tripolitaine de l'époque et les Turcs; d'appréhender les hiérarchies politique et sociale, les distinctions entre communautés religieuses, entre sexes; les classes d'âge, ainsi que les valeurs esthétiques locales.

#### 1. Vêtements et influence turque

Examinons, tout d'abord, sous l'aspect étymologique, les noms de vêtements utilisés à Tripoli entre 1885 et 1920. Malgré la pluralité de leurs origines linguistiques, le taux assez élevé d'appellations turques est la première constatation qui s'impose.

Nous avons souligné, rappelons-le, qu'une même pièce vestimentaire change de nom d'une époque à une autre et d'un lieu à un autre, et qu'un même nom peut se donner en des temps et des lieux différents, à des pièces qui ne se ressemblent pas.

L'exemple type de cette situation, tiré de la période considérée, est celui de la coiffure en feutre rouge appelée tarbouch à Tripoli, fes en Turquie, chachia en Afrique du Nord... Ajoutons encore que le nom tarbouch ou plutôt sarpuş existait aussi, à cette époque, en Turquie, mais pour désigner des coiffures tout à fait différentes de celles connues à Tripoli sous ce nom<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - Voir (Kombaracilar 19.: 48)



Malgré cette restriction, le taux élevé de noms turcs utilisés à Tripoli durant cette période reste toujours un bon indicateur de l'influence ottomane sur le domaine vestimentaire dans cette ville.

Comprendre les raisons d'une telle influence nécessite de connaître les rapports existants entre les vêtements et le pouvoir.

## 2. Vêtements et pouvoir

Rappelons que, durant cette période d'étude, la ville de Tripoli constituait un wilaya de l'Empire Ottoman.

Ce statut traduit sa dépendance politique envers le pouvoir central d'Istanbul. Malgré une certaine résistance politique locale, l'influence vestimentaire turque, comme nous l'avons signalé, n'a cessé de croître dans la région.

Cette contradiction n'est qu'apparente, car, comme le relève Spencer, transcrit par Butazzi (1983:65), "il y a une différence essentielle et même une opposition naturelle entre l'attitude que requiert la soumission aux puissants et celle qui naît de l'imitation de ceux-ci".

Si, jusqu'à présent, nous n'avons utilisé que les termes influence et imitation qui impliquent la liberté de choix, ce dernier n'a pas toujours été totalement libre. Il est vrai que toutes les restrictions exercées par le pouvoir turc sur les choix vestimentaires n'ont concerné, à Tripoli, que la communauté chrétienne. Toutefois, elles ont été levées avant même la période que nous abordons ici. Si nous en parlons tout de même, c'est que l'influence de cette période a laissé, selon nous, des traces dans les comportements de cette communauté et dans le choix de leurs vêtements.

Par exemple, les chrétiens de Tripoli furent parmi les premiers à adopter le tarbouch turc, car, comme nous l'avons expliqué, cette coiffure remplaçait le turban, symbole religieux islamique (voir annexe 1), et signalait une certaine modération religieuse des Turcs.

Cette attitude des chrétiens s'explique d'autant plus facilement si nous savons que pendant les périodes de restrictions vestimentaires, ils ne devaient porter que le turban rayé ou noir, couleur symbolisant les chiites, communauté islamique méprisée des Turcs sunnites.

Les chrétiens furent aussi, comme nous allons le voir dans la partie suivante, parmi les premiers à abandonner leurs vêtements "traditionnels" pour adopter ceux d'inspiration

occidentale. Ceci s'explique par le rôle de protecteurs des minorités religieuses que les Occidentaux prétendaient jouer dans la région et cela avant même la chute de l'Empire Ottoman.

Le pouvoir externe exercé par les dirigeants turcs ne devra pas nous faire oublier d'étudier le pouvoir interne exercé par les puissants locaux.

Vu la dépendance de Tripoli face à l'Empire Ottoman, le pouvoir des autorités locales était contrôlé par des dirigeants turcs. Mais les dominés étaient, par ailleurs, les véritables maîtres au niveau local.

C'est d'ailleurs à travers cette relativisation des rapports de pouvoir que nous pouvons comprendre pourquoi les dirigeants locaux étaient les propagateurs des vêtements turcs à Tripoli.

Cette constatation souligne l'intérêt d'une analyse vestimentaire des milieux dirigeants locaux, tenus pour les seuls responsables de l'apparition et de la diffusion des nouvelles formes vestimentaires. Ajoutons à ceci que nous traitons d'une époque où la propagation de ces dernières était encore privée de tous les moyens dont elle dispose aujourd'hui, et qu'on était assez loin de ce qu'on appelle de nos jours, la démocratisation du vêtement.

Pour commencer cette analyse, nous devons replacer les dirigeants à l'intérieur du système social tripolite. C'est selon nous, le seul moyen permettant de comprendre et de suivre la propagation de leur influence vestimentaire, ce qui nous amène naturellement à l'étude des rapports existant entre vêtements et classes sociales.

### **3. Vêtements et classes sociales**

Définir la société tripolitaine de 1885 à 1920 comme féodale implique que nous traitons d'un système social à classes où la possession du pouvoir politique était conditionnée par celle de la fortune.

Selon Flügel(1982:25), dans ce genre de sociétés où la richesse est un sujet de fierté et un moyen d'obtenir le pouvoir et le respect, il est naturel que les individus fortunés, pouvant se permettre de s'habiller de tissus raffinés, cherchent à se distinguer.

La recherche constante de la distinction par les riches s'oppose au rôle de propagateurs des nouvelles formes vestimentaires qu'ils jouent bien malgré eux, en tant que représentants du pouvoir.

Cette contradiction existant entre la diffusion qui est ouverture sur l'extérieur et la

distinction qui est repli sur soi-même, est en fait en rapport avec la dynamique de la société tripolitaine.

Nous pouvons comparer la hiérarchie dans une société féodale à une pyramide où les classes se distinguent graduellement de haut en bas, où les puissants luttent pour garder le monopole et où les autres classes tendent vers le sommet, cherchant à diminuer la distance qui les sépare des classes supérieures.

Pour maintenir cette hiérarchie, les dominants suivent généralement, comme l'affirme Bourdieu (1984:199), une stratégie conservatrice et défensive. Leur ouverture, en tant que propagateurs de toutes les nouvelles formes vestimentaires, n'est donc qu'une simple illusion. En réalité, nous devrions parler, selon Goblot transcrit par Willener (1985:52), de la fermeture de cette classe dite ouverte.

La diffusion, qui s'effectue généralement de haut en bas, résulte donc de la volonté d'imitation de ceux qui sont en bas de l'échelle et non pas de la volonté délibérée des riches de propager de nouvelles formes vestimentaires. Ceci motive les puissants dans leur recherche constante des moyens leur permettant de garder leur distinction et par conséquent leur prestige.

Nous en concluons que pour les riches tenant le pouvoir, chercher à se distinguer est le moyen de se distancer de ce qui est commun, donc vulgaire, et de conserver leur prestige.

Ajoutons que très souvent, comme l'a bien remarqué Flügel, ce n'est pas l'ensemble du costume qui fait office de signe distinctif chez cette classe dirigeante, mais plutôt un article vestimentaire précis ou un détail de la parure.

L'analyse du système vestimentaire de Tripoli entre 1885 et 1920 vient confirmer cette thèse.

Le couvre-chef, par exemple, couvrant la partie du corps qui attire le plus immédiatement l'attention, constitue un des vêtements les plus significatifs et les plus distinctifs de la hiérarchie sociale, sans oublier sa signification idéologique (voir annexe 1). La citation de Khater (1953/54:22), décrivant la catégorie sociale qui utilise la takiah à l'époque, constitue un exemple qui confirme nos dires sur l'usage du couvre-chef, comme signe distinctif entre classes sociales: "Ceux qui portent le plus la takiah sont les ouvriers et les enfants, cela parce qu'ils appartiennent à ceux à qui l'on permet d'échapper à ce que demande le protocole et les situations sérieuses. C'est seulement hors de ces circonstances qu'il est habituellement permis d'en porter" (voir tableau 1 et 2 ).

Pour les vêtements féminins, le signifiant révélateur de la richesse réside particulièrement dans la broderie, surtout celle exécutée en fil d'or ou d'argent et associée à des perles et à des pierres précieuses (voir tableau 6).

Il est donc normal, d'après ce que nous venons d'expliquer, que les dirigeants soient réticents ou même opposés à toute innovation troublant la hiérarchie sociale.

Par exemple, lors de la pénétration du tarbouch turc à Tripoli, son adoption par la communauté musulmane fut, au début, freinée, non seulement parce qu'il remplaçait un symbole religieux, mais encore parce que, selon nous, il menaçait d'effacer certains signes d'identification sociale. Il suffit d'ailleurs de voir comment les dirigeants musulmans ont essayé, au début, d'adapter cette coiffure à leur tradition, en utilisant le tarbouch comme support de leur turban, pièce significative, comme nous l'avons vu, de leur position sociale.

Revenons à la classification sociale au travers du vêtement, pour remarquer que toutes les Tripolitaines se voilaient de la même manière à l'extérieur, en utilisant les mêmes couleurs. Seule la qualité du tissu, signe généralement faible, variait. Il était donc presque impossible de distinguer deux femmes de condition différente.

Reconnaître l'appartenance sociale d'une Tripolitaine à travers son apparence vestimentaire n'était possible, contrairement aux hommes, qu'à l'intérieur (voir tableau 4 et 5, schéma 1).

Cette constatation nous montre la division de la société tripolitaine en deux mondes: l'extérieur qui était l'apanage des hommes et l'intérieur, celui des femmes. Elle souligne aussi l'importance de l'étude des rapports existant entre vêtements et sexes.

#### 4. Vêtements et sexes

Comme l'apparence vestimentaire nous permet de distinguer l'organisation d'une société, elle devra aussi être le révélateur du statut et des conditions sociales de chacun des sexes.

Comme le dit König, cité par Delaporte (1981:328): " ... le degré de différence entre le vêtement féminin et le vêtement masculin à une époque ou dans un pays donné, permet de dire à coup sûr quel cas cette époque ou ce pays font de l'opposition entre les sexes".

Le vêtement d'extérieur, par exemple, qui voilait et cachait le corps entier de la Tripolitaine, est un signe qui nous indique, immédiatement, le rôle que la société lui attribuait: femme au foyer.

Assez marginale dans les champs qui constituaient le lieu où chaque homme essayait d'affirmer son appartenance sociale à travers son apparence vestimentaire, la Tripolitaine n'était identifiée qu'à l'intérieur. Là seulement, ses vêtements signalaient son rang social ou plutôt celui de sa famille ou de son mari, puisqu'elle était toujours économiquement dépendante d'eux (voir tableau 6).

Dès l'enfance, on éduquait la Tripolitaine à être une femme d'intérieur. Ses vêtements en étaient les signes révélateurs.

Dès l'âge de sept ans ou dès que la fille avait ses premières règles, on la voilait, on la maintenait à l'intérieur et on l'habitua à avoir une apparence vestimentaire très stricte et très réservée, gage à cette époque de la bonne éducation. Rappelons ici notre description des chemises de nuit pour jeune fille, ainsi que les caleçons à noeuds des deux côtés.

En même temps qu'elle subissait toutes ces restrictions, on lui apprenait à préparer son trousseau, généralement constitué de pièces très soignées, très décorées et même, surtout pour les chemises de nuit, assez osées.

Devant réserver toute sa séduction et son charme à son mari, la Tripolitaine essayait de remplir cette tâche, tout au long de sa vie conjugale. Chaque soir, elle s'embellissait, mettait ses meilleurs vêtements pour recevoir son mari.

Cette situation reflète la fonction à laquelle on adaptait les Tripolitaines et le rôle capital que joue l'apparence vestimentaire dans le domaine de la séduction sexuelle.

Par exemple, la Tripolitaine essayait de plaire à son mari, en enveloppant son corps dans ses plus beaux vêtements. L'homme, au contraire, portait pour tout vêtement à l'intérieur de sa maison, ceux qu'il utilisait en général comme sous-vêtements à l'extérieur.

Cette différence d'attitude est assez révélatrice de la manière de séduction que l'on attendait de chaque sexe, à cette époque.

Si la beauté physique était une qualité indispensable chez la femme désirée, celle de l'homme consistait, au contraire, en sa virilité, sa force. Son apparence sobre n'était alors qu'une manière de séduire.

## **5. Vêtements et classes d'âge des deux sexes**

König, cité par Delaporte (1981:328), affirme que "pour savoir quelle place une société donnée accorde à l'enfant, il suffit de voir comment elle habille ses enfants. Là où l'enfant est considéré comme un "petit homme", la tenue est la même d'un âge à l'autre

(...). Là où, au contraire, l'enfance est considérée comme une phase spécifique, les enfants bénéficient d'un style vestimentaire à eux".

A Tripoli, nous constatons qu'il y avait coexistence de ces deux manières de faire.

Pendant la période, considérée comme une phase spécifique, s'étendant de la naissance à l'âge de quatre ou cinq ans, les vêtements et les coiffures des garçons et des filles étaient en tout point semblables (voir schéma 2).

Dès que le garçon sortait et commençait à fréquenter le monde des hommes, on le considérait comme un "petit homme" et on l'habillait alors de la même manière que les adultes, tout en lui laissant l'arkiah comme coiffure.

Après ce stade, la classification d'âge des Tripolitains à travers leur apparence vestimentaire restait, pour les hommes, le reflet de leur âge véritable et dépendait pour les femmes de certains événements sociaux, plutôt que de leur âge réel.

Par exemple, on encourageait toujours plus les adolescents à se coiffer comme les hommes. Une fois adulte, libre du choix de ses vêtements, il peut prendre soin de son apparence et porter parfois certaines couleurs vives, telles que le rouge, ainsi que certains vêtements brodés de fil d'or ou d'argent.

A l'âge mûr, vers quarante ans, il devait laisser pousser sa barbe et commencer à s'habiller plus sobrement. De plus, pour les musulmans, le port du turban devenait presque obligatoire.

Agé, il devait porter des vêtements simples, dépourvus de toute broderie brillante et de toute couleur voyante.

Pour la femme, au contraire, on prolongeait ou écourtait son adolescence, en fonction de son âge au mariage, et cela toujours à travers l'apparence vestimentaire.

Célibataire, elle devait rester très sobre dans ses vêtements. Une fois mariée, elle passait directement à l'âge adulte, extériorisé par son apparence vestimentaire.

Pendant cette période, la femme pouvait porter des couleurs vives (rouge, jaune, vert, bleu, rose...) et des vêtements brodés de fils d'or ou d'argent et incrustés de pierres précieuses ou semi-précieuses.

Veuve ou grand-mère, elle devait éviter tout vêtement et toute broderie attirant le regard.

## 6. Vêtements et religions

Reflétant les classes sociales, le sexe et l'âge, le vêtement à Tripoli véhicule et transmet aussi des signes religieux.

Remarquons tout d'abord que, dans cette ville, la religion créait une inégalité de statut officielle entre les deux communautés religieuses constituant sa société: les sunnites et les Grecs orthodoxes.

Pratiquant la religion du pouvoir suprême, les musulmans de Tripoli n'ont pas subi les mêmes restrictions vestimentaires que leurs concitoyens chrétiens, bien qu'ils aient été, comme ces derniers, dominés par les Turcs.

Dans le refus initial des musulmans de remplacer le turban par le tarbouch, il existait certes une raison religieuse (voir l'importance du turban dans l'Islam, annexe 1), mais il ne faut pas non plus oublier que cette coiffure était le signifiant de leur supériorité sociale. Sa forme (épaisse ou fine), le genre de son tissu (chach, ou agabani) étaient aussi des signifiants permettant, pour cette communauté, la distinction entre un alim et un wajaha, entre un religieux et un pieux (voir tableau 1 ).

L'influence de la religion sur le vêtement est, selon nous, assez importante. Mais elle varie en fonction même du dynamisme de cette religion, qui peut être selon les époques plus ou moins influencée ou influente, dominée ou dominante, dépréciée ou valorisée. Prenons l'exemple de l'izar qui représente aussi un vêtement féminin conseillé par l'Islam (voir annexe 1). Bien qu'il ait un peu mieux résisté que d'autres pièces vestimentaires féminines, il a fini par subir, comme ces dernières, des modifications et des transformations.

## 7. Vêtements et esthétique

Dans le domaine vestimentaire, le choix des formes, des couleurs et des éléments d'ornementation, représente un élément fondamental, à travers lequel nous pouvons connaître les valeurs artistiques et les critères de beauté dominant dans une société, à un moment donné de son histoire.

A Tripoli, la confection de vêtements était l'affaire de couturiers. Ces derniers pouvaient être considérés, à travers leur production, comme les véritables interprètes de toutes les valeurs artistiques et de tous les critères de beauté de leur époque.

La coupe et la ligne du vêtement, par exemple, nous renseignent sur les canons corporels en vigueur: pantalons bouffants, robes froncées et évasées, grand châle ceignant la taille,

manches longues et évasées. Tous ces éléments visent à donner le plus de volume possible au corps, ce qui traduit le goût pour les constitutions robustes.

Le choix des couleurs a aussi ses valeurs esthétiques. Par exemple, les hommes utilisaient une gamme assez réduite de couleurs: noir, blanc, bleu marine, gris, beige. Les femmes, au contraire, portaient généralement des vêtements de couleurs assez variées.

Esthétiquement, la beauté de l'homme résidait alors dans une apparence sobre traduisant la pondération, la gravité et la raison, qualités particulièrement indispensables, selon les critères de l'époque, à la personnalité masculine.

La beauté de la femme se manifestait par sa coquetterie. Cette distinction entre critères de beauté masculins et féminins n'était en réalité que l'expression du rôle social de chacun des deux sexes.

Les éléments ornementaux, et en particulier la broderie, reflètent, en premier lieu, la grande influence islamique sur l'art décoratif de l'époque, par la prédominance des arabesques. Elle représente ensuite l'élément de luxe qui renforce la valeur d'un vêtement. Elle exprime enfin, à travers les matériaux utilisés dans sa confection (fil d'or, d'argent ou de soie, pierreries...) le goût de l'époque.



## BIBLIOGRAPHIE

### -Français / Anglais:

BOURDIEU P.

1984.- Question de sociologie.- Paris: Minuit.- 268p.

BUTAZZI G.

1983.- La mode: art, histoire et société.- Paris: Hachette.- 280p.

CHEVALIER D.

1982.- Ville et travail en Syrie du XIXème siècle au XXème siècle.- Paris: G. P. Maisonneuve et Larose.- 164p.

CHIHAB M.

1942/43.- "Le costume au Liban".- Bulletin du Musée de Beyrouth 42/43, p.47-79.

DELAPORTE Y.

1981.- "Les costumes du nord de la Laponie, ou le degré zéro du signe" Vêtement et société 1: actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979.- Paris: Laboratoire d'Ethnologie du Muséum National d'Histoire Naturelle: Société des Amis du Musée de l'Homme.- p. 323 -333.

DOZY R.

19..?.- Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes.- Beyrouth: librairie du Liban.- 444p.

DUCCOUSSO G.

1913.- Industrie de la soie en Syrie et au Liban.- Beyrouth: Imp. Catholique.- 239p.

FLUGEL J. C.

1982.- Le rêveur nu: de la parure vestimentaire.- Paris: Aubier Montaigne.- 242p.- (La psychanalyse prise au mot)  
[ Trad. de The psychology of clothes, 1930]

HAMDI BEY.

1973.- Les costumes populaires de la Turquie en 1873.- Constantinople: Imp. du Levant Times.- 316p.

HARTOG M.

1878.- Rapport sur les accessoires du vêtement: Exposition Universelle Internationale de 1878 à Paris.- Paris: Imp. Nationale.- 224p.

IBN KHALDOUN A.

1967.- Discours sur l'histoire universelle (al Muqqadima).-3 tomes.- Paris: Sindbad. (Voir p. 801-802)

JOUIN J.

1934.- " Le costume féminin dans l'Islam syrio- palestinien".- Revue des études islamiques.- cahier IV, p. 482-505.

## KUMBARACILAR I.

19..?.- Serpuşlar.- Turkiye: Turing ve otomobil kurumu yayini.- 48p.

## LABAKI B.

1984.- Introduction à l'histoire économique du Liban: Soie et commerce extérieur en fin du période ottomane (1850-1914).- Beyrouth: Librairie Orientale.- 433p.  
(Publication de l'Université Libanaise section des études économiques).

## ONUK T.

1981.- Kind of ovas and embroidery techniques.- Ankara: Printed by the Turk tarih kurumu Basinevi.- 133p. (Englais/Turkisch).

## PAULIN V.

1926.- Manuel de broderies et dentelles.- Paris: imp. J.Baillière et fils.- 338p.

## ROSS H. C.

1981.- The art of arabian costume: A Saudi Arabian profile.- Fribourg: Arabesque commercial SA.- 188 p.

## TILKE S.

1922.- Le costume en Orient.- Paris.- Gaston Hue De Positaire.- 128p.

## TUGLACI P.

1984.- Women of Istanbul in Ottoman times.- Istanbul C.E.M Fayinevi, Cagaloglu.- 215p.

## WILLENER A.

1985.- "Les modes passent: quelques aperçus sociologiques".- Le phénomène de la mode, p. 45-61.- Lausanne; Cours général public (Librairie de l'Université).

**Arabe:**

## ALAF A.

1983.- dimaşq fi maṭlā' l qarn l 'šrīn.- dimašq: dā'r dimašq.- 452p.  
(Traduction libre du titre: Damas au début du 20ème siècle).

## CHAIBOUB E.

1964.- l ḥiraf l šā'biyah fi lubnā'n.- beyrwt: maṭā'be' l ḥā'l.- 215p. (Traduction libre du titre: Les artisanats populaires au Liban).

## FRAYHA A.

1973.- me'šām l l'fāz l 'myah.- beyrwt: maktabat lubnā'n.- 195p.  
(Traduction libre du titre: Dictionnaire des dialectes du Liban).

## AL KASSIMI.

1960.- qā'mwš l šinā'āt l šā'myah.- Paris: La Haye.- 2 vol. (préface d'une introduction par Zafer al Kassimi)  
(Traduction du titre:Dictionnaire des métiers damascènes).

## KERED ALI M.

1983.- ḥetaṭ l šā'm.- 3ème éd.- dimašq: maktabat l nwry. (Voir volume 4).  
(Traduction libre du titre: Les planifications de Damas).

AL KHADEM S.

- 1959.- tā'ryh 'l 'zyā' 'l ša'byah fi meṣr.- S.L.: dār 'l ma'āref.- 112p.  
(Traduction libre du titre: Histoire des vêtements populaires en Egypte).

KHATER L.

- 1953/54.- " 'l 'zyā' 'l lubnā'nyah fi 'l tā'ryh".- maḡalat 'l hikmah .-beyrwt.  
(Traduction libre du titre: Les vêtements libanais à travers l'histoire).  
1977.- 'l'dā't wa 'l taqā'lid 'l lubnā'nyah.- 2ème éd. - lubnā'n: maṭba'at 'l ḡabal.  
(Voir tome 2)  
(Traduction libre du titre: Les habitudes et les coutumes libanaises).

LAHOUD A.

- 1953.- 'l'dā't wa 'l 'hlā'q 'l lubā'nyah.-beyrwt: maktabat šā'der (Voir p. 163-164).  
(Traduction libre du titre: Les habitudes et les mœurs libanaises).

MIKATI M.N. A.

- 1978.- ṭarā'blos fi 'l neseṭ 'l 'wal min 'l qarn 'l 'šryn.- ṭarā'blos: dār 'l 'nša' liltibā'h wa 'l naṣer.- 172p.  
(Traduction libre du titre: Tripoli dans la première moitié du XXème siècle).

AL SAMERAI A.R.

- 1970.- "lamḡah 'lā' 'l 'zyā' 'l ša'byah".- 'l selselah 'l fanīah N. 6.- baḡdād: wizā'rat 'l ṭaqā'fah wa 'l 'lā'm.- 48p.  
(Traduction libre du titre: Aperçu sur les vêtements populaires).

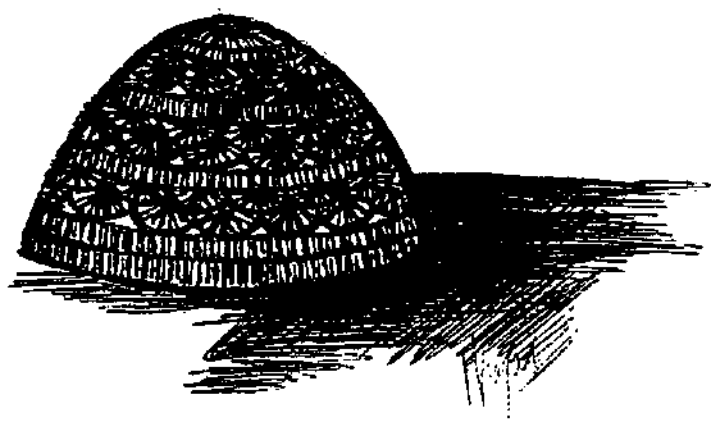


Fig. 1: L'arkiah

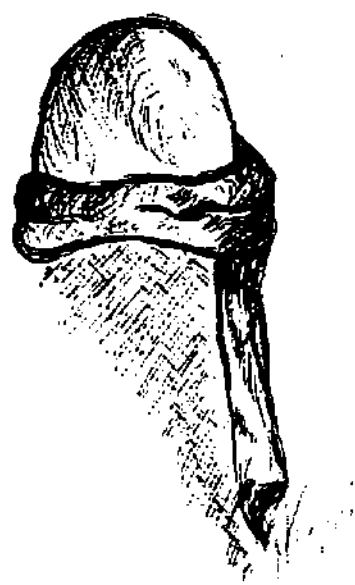


Fig. 3: La lebbadch

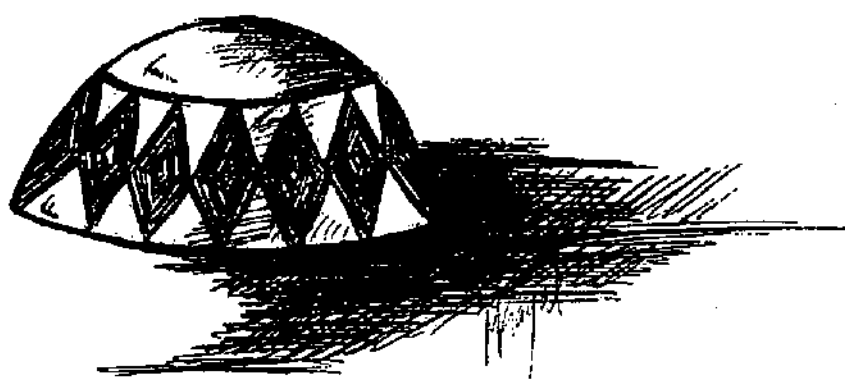


Fig. 2: Deuxième forme d'arkiah

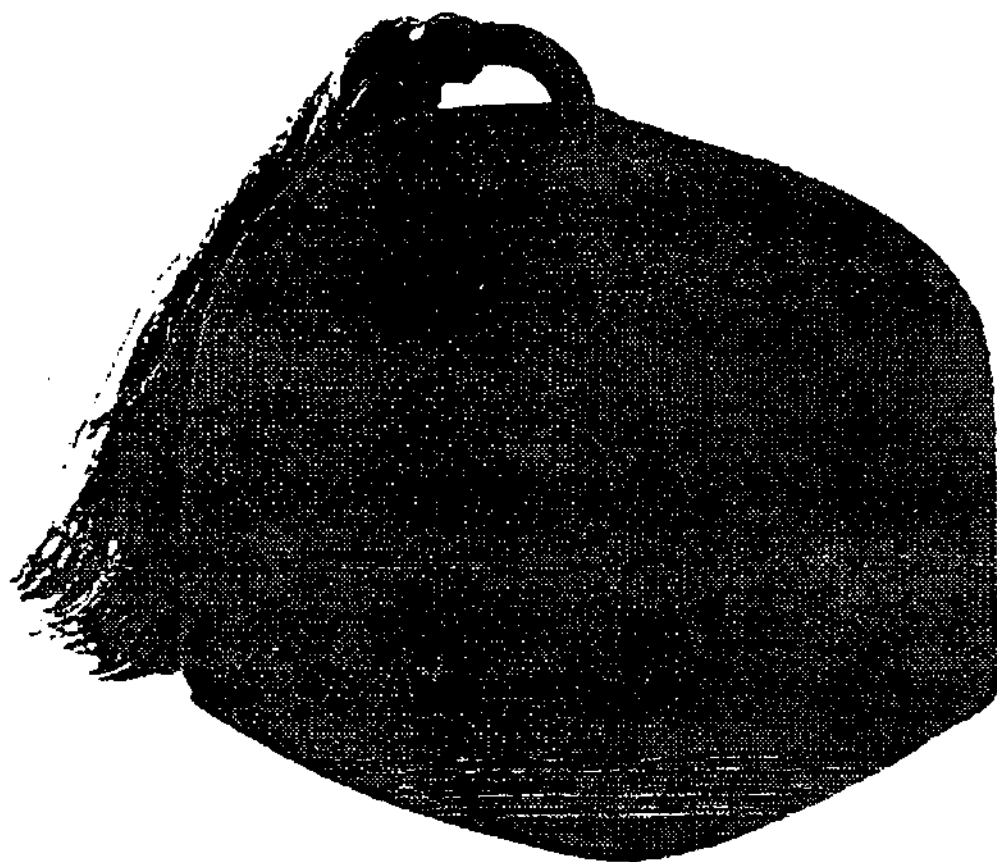


Fig. 4 : tarbouch masri.  
(Photographie, sur demande, du service de  
Muséographie du Musée de l'Homme)

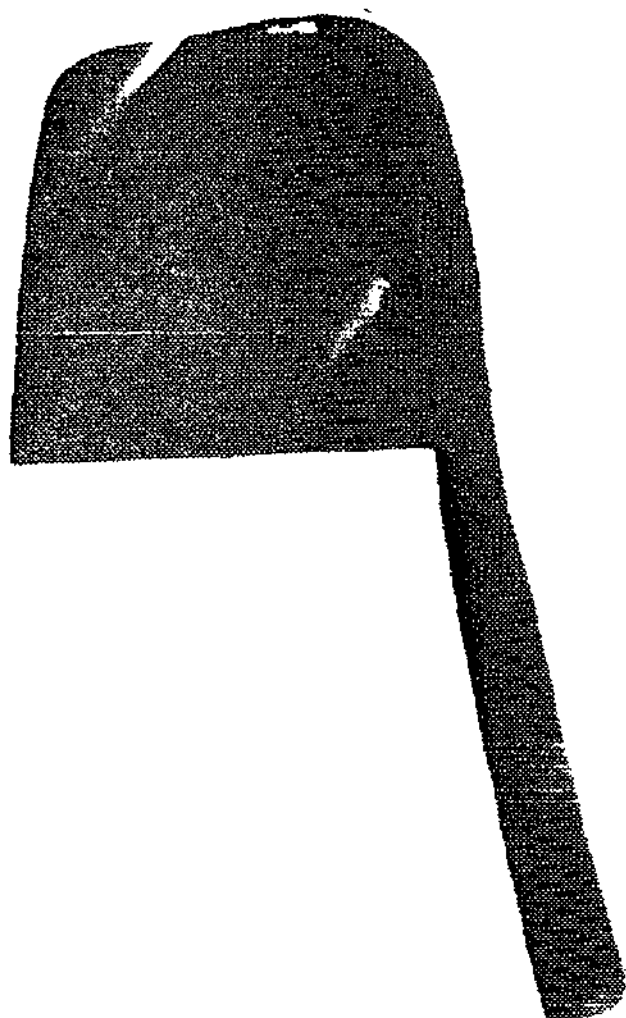


Fig. 6: tarbouch magidi (du nom du sultan turc Abed Al Magid). (Reproduction d'une illustration du livre de I.Kumbaracilar: voir bibliographie)



Fig. 5: tarbouch azizi (du nom du sultan turc Abed Al Aziz). (Reproduction d'une illustration du livre de I. Kumbaracilar: voir bibliographie)

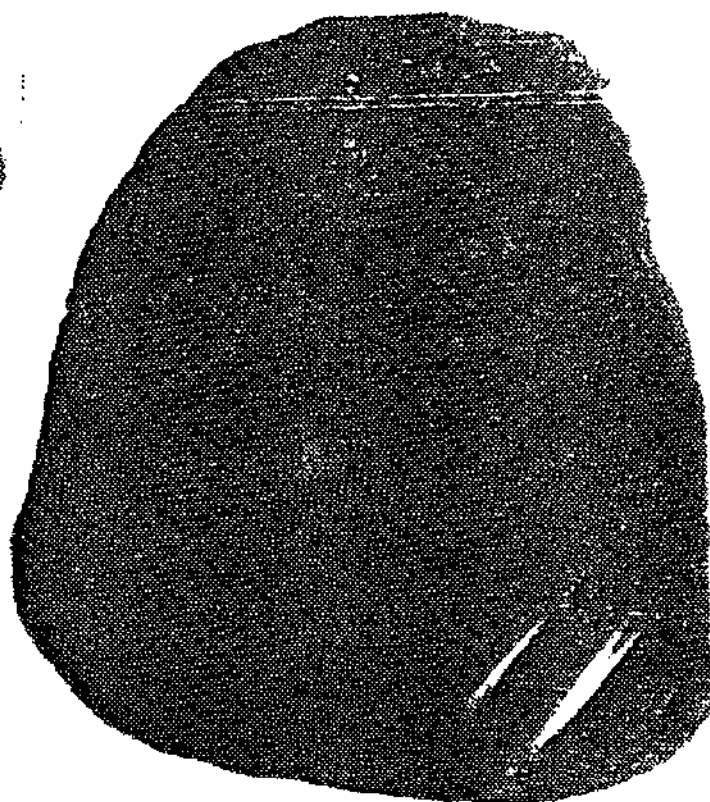


Fig. 7: lebbadeh. (Cl. M.Kayal)

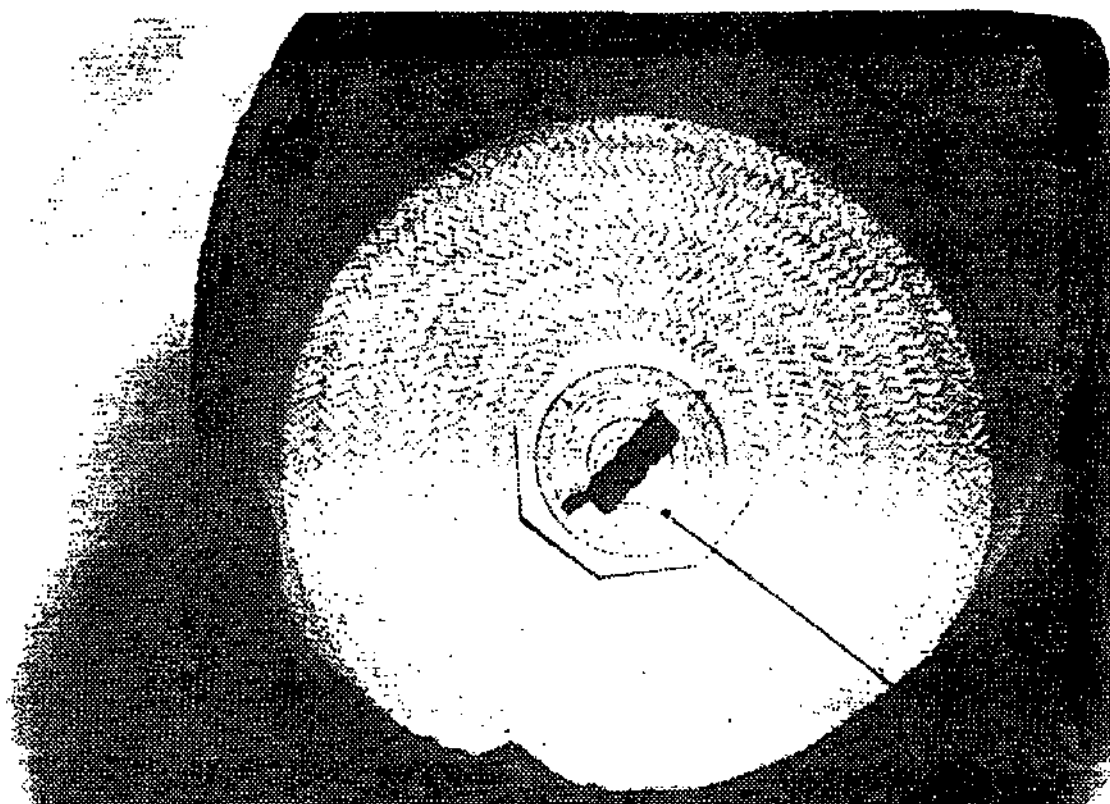
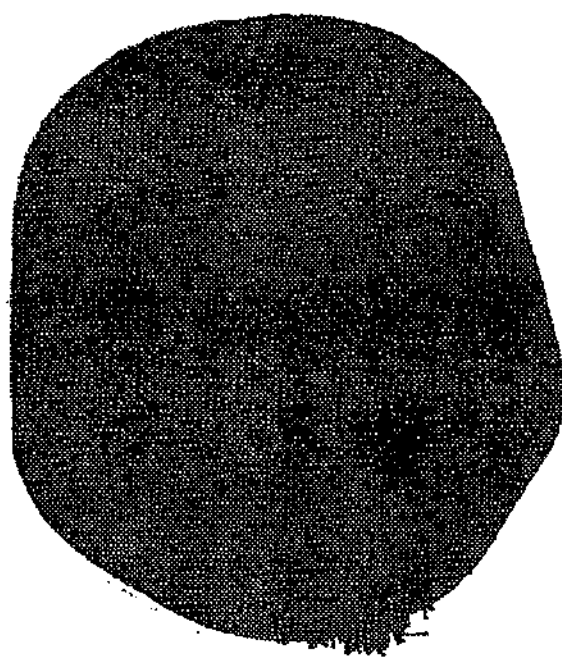


Fig. 8 et 9: tarbouch azizi du début du XXème siècle: on voit l'intérieur doublé en paille, le pourtour en cuir, ainsi que le zer (bouton) qui tient la cherabéh. (Cl.M.Kayal)



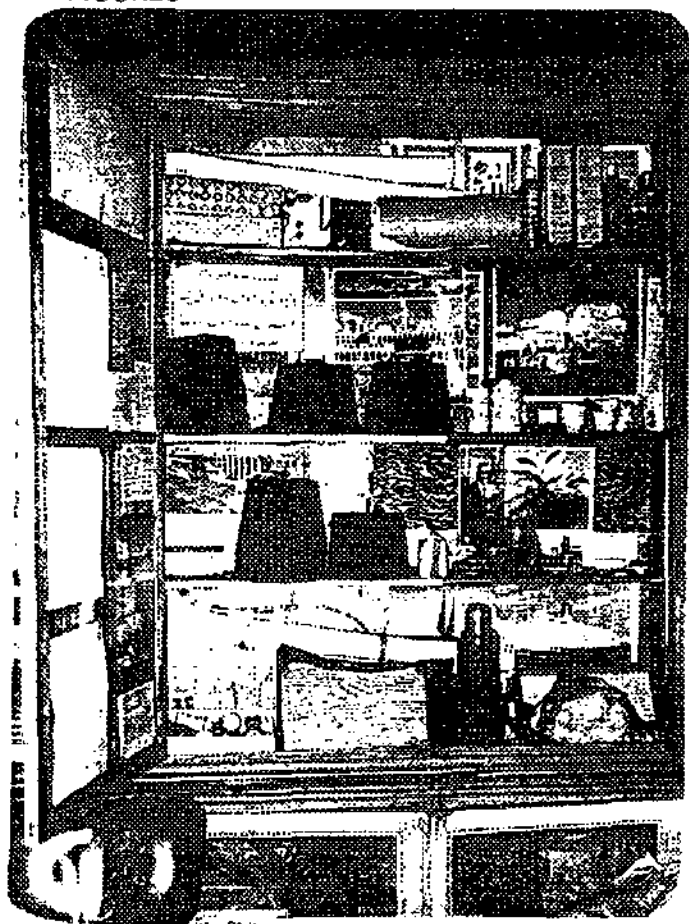


Fig. 10 et 11: Intérieur du magasin d'un tarabichi à Damas



Fig. 12 et 13: A gauche, on distingue le makbass: instrument de repassage pour tarbouch. A droite, le tarabichi exécute cette opération. (Cl. M.Kayal)



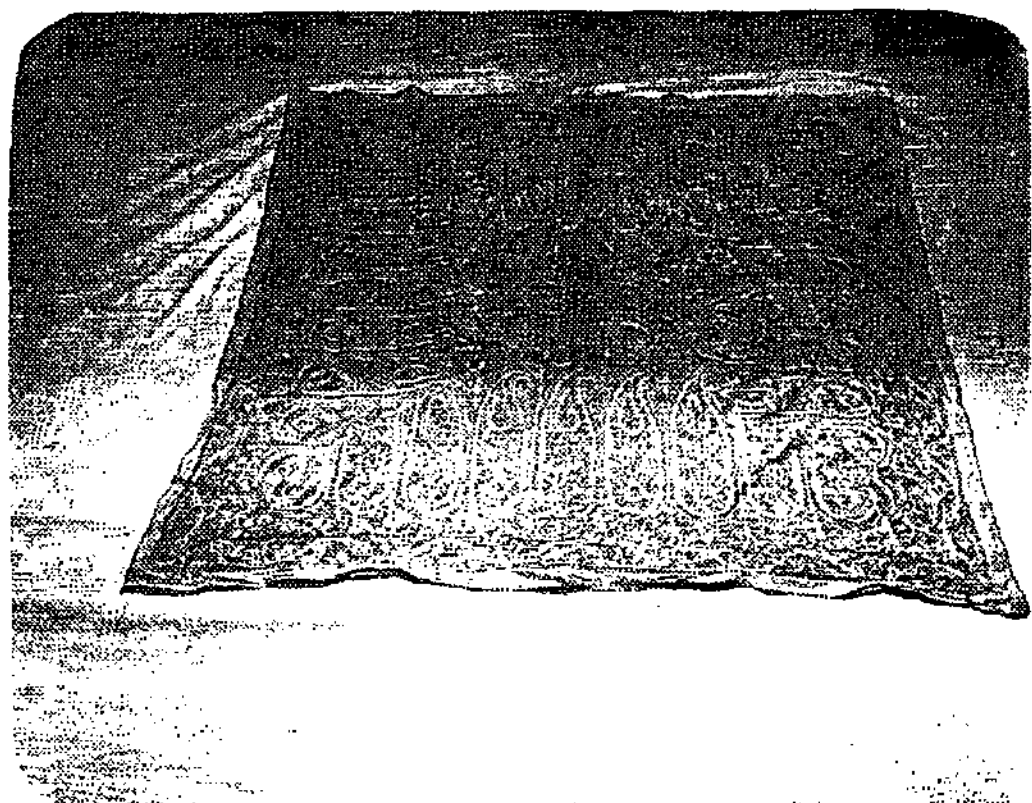


Fig. 14: selek agabani. (Cl. M. Kayal)

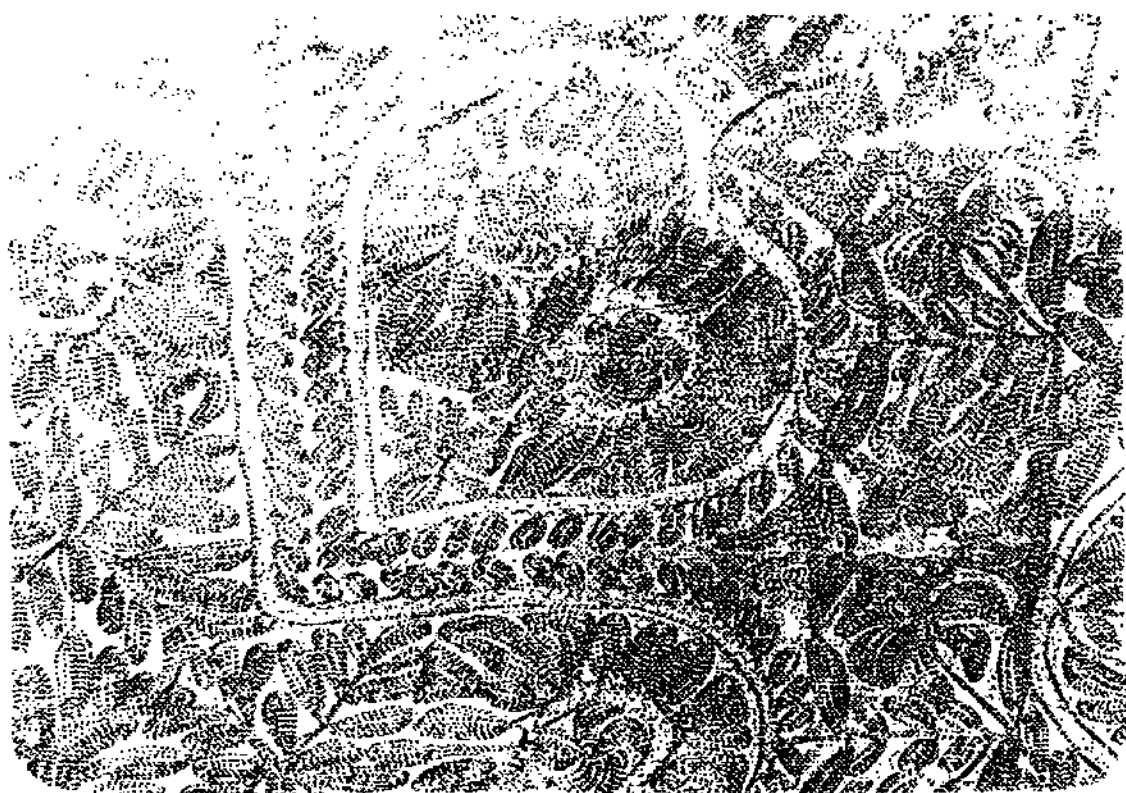


Fig. 15: Motifs d'agabani. (Cl. M. Kayal)

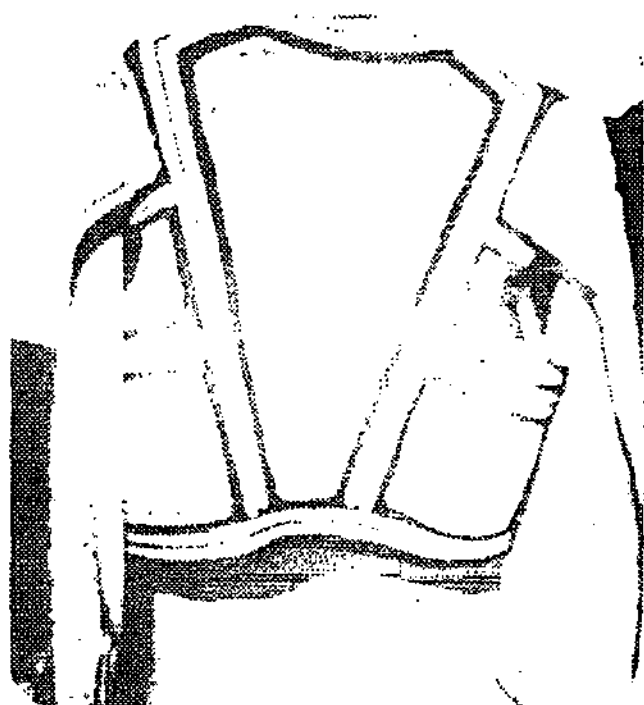


Fig. 16: koubrane d'un religieux chrétien. (Cl. M.Kayal)



Fig. 17: sedrieh.(Cl. M. kayal)

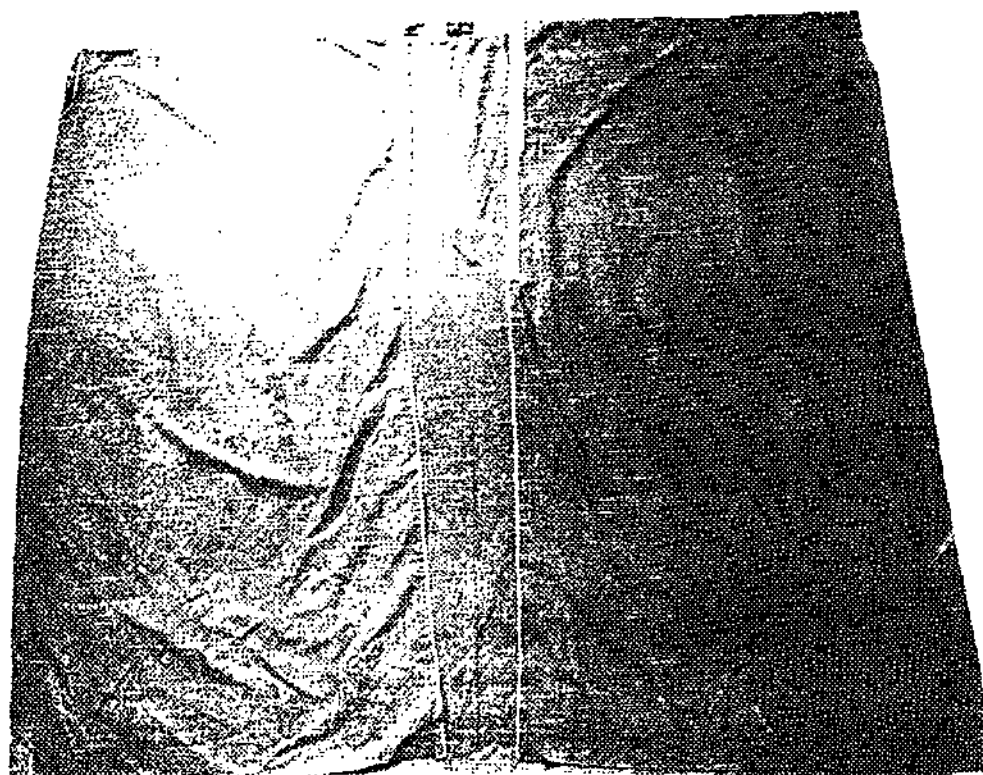


Fig. 18: abaya. (Cl. M. Kayal)

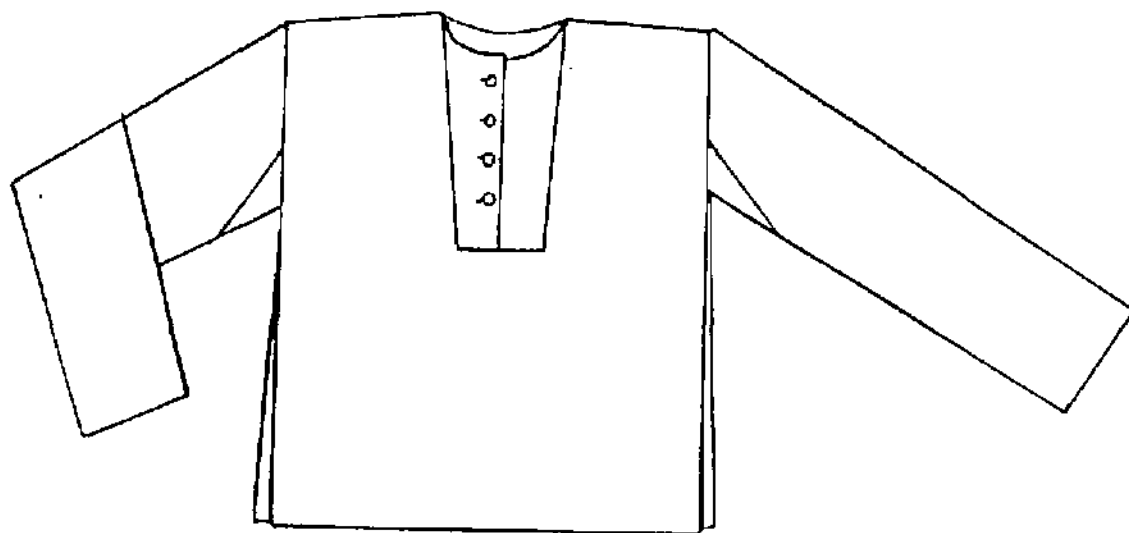
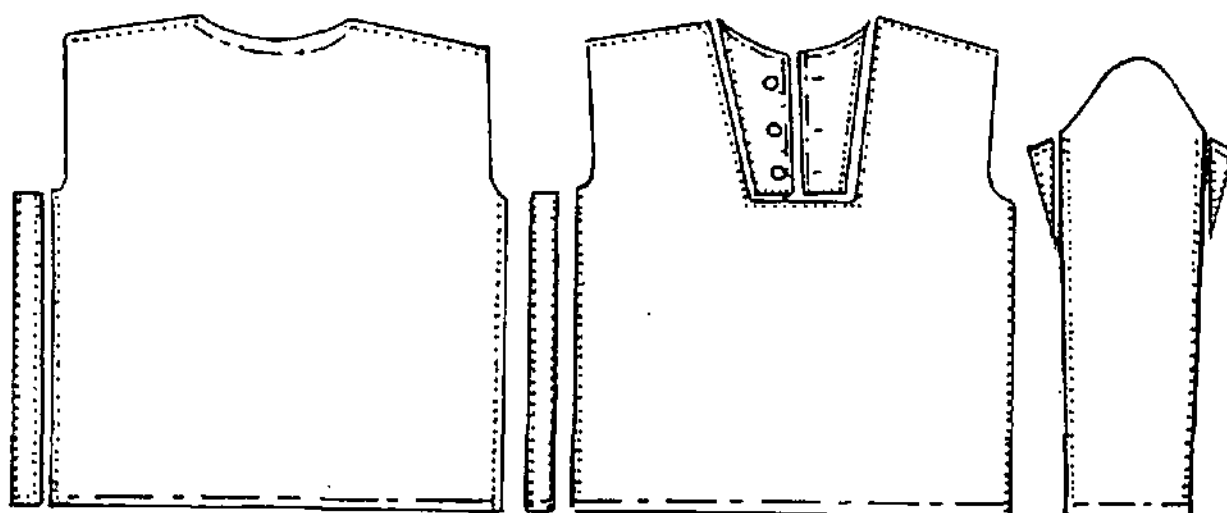


Fig. 19: carnis tahtani

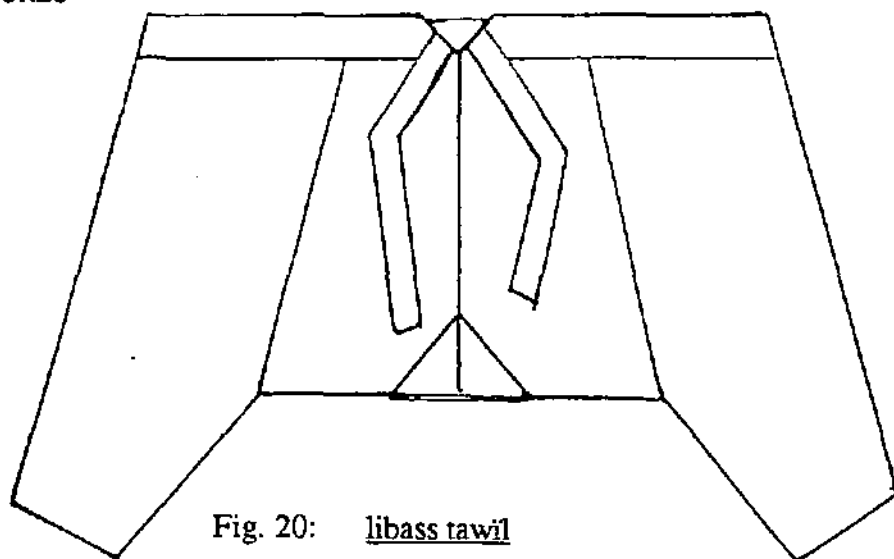
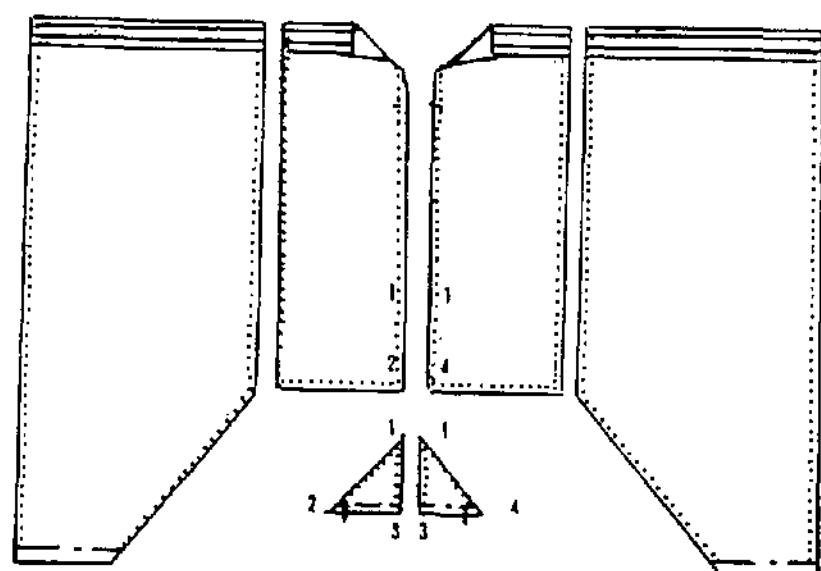


DOS

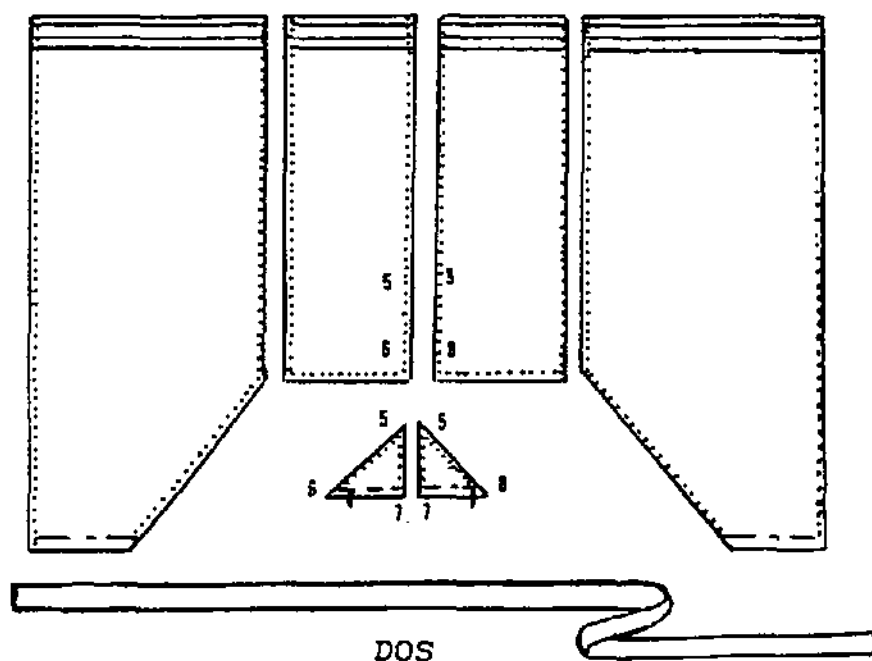
DEVANT

LEGENDE DES SIGNES

- ..... Ligne de couture
- Ourlet
- Boutonnière
- Bouton

Fig. 20: libass tawil

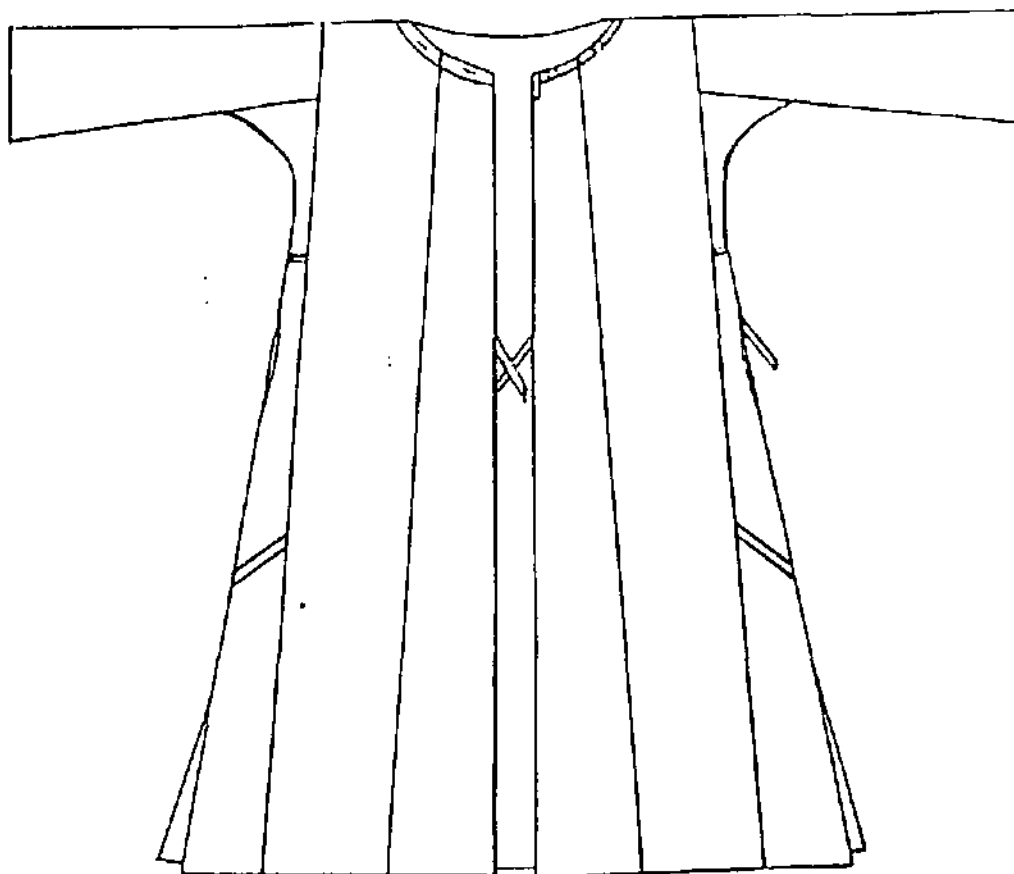
DEVANT



DOS

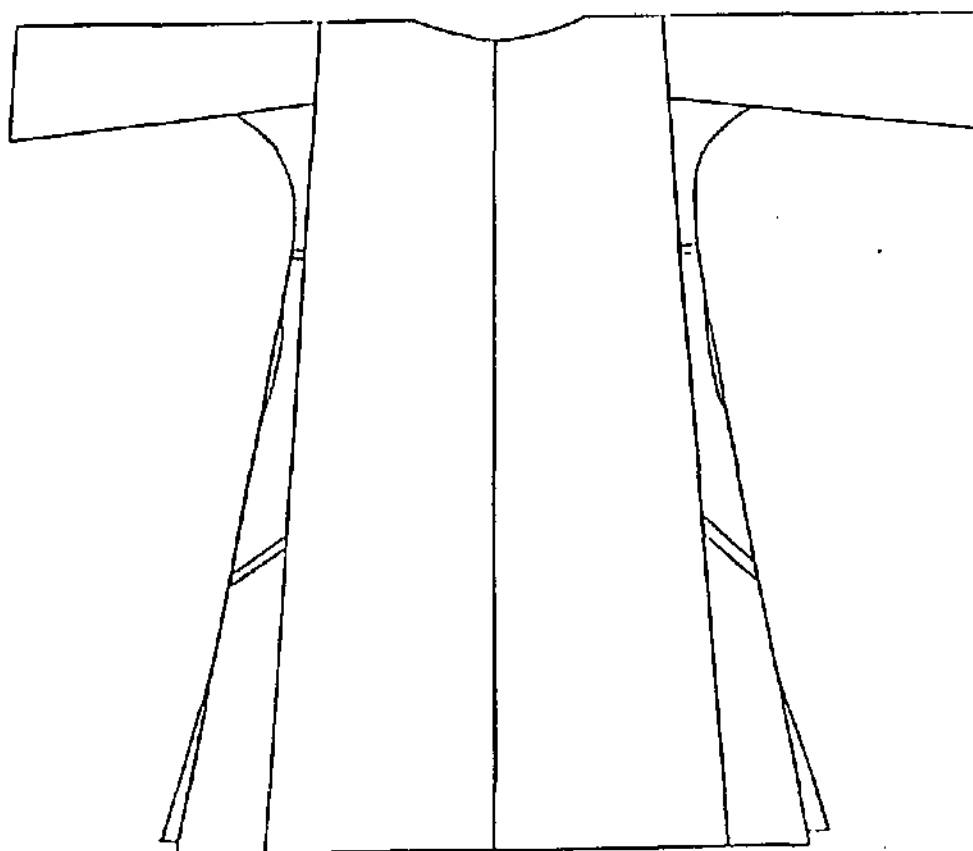
LEGENDE DES SIGNES

- ..... Ligne de couture
- Froncer
- - - - - Ourlet
- Fente
- ==== Coulisse (tunnel)

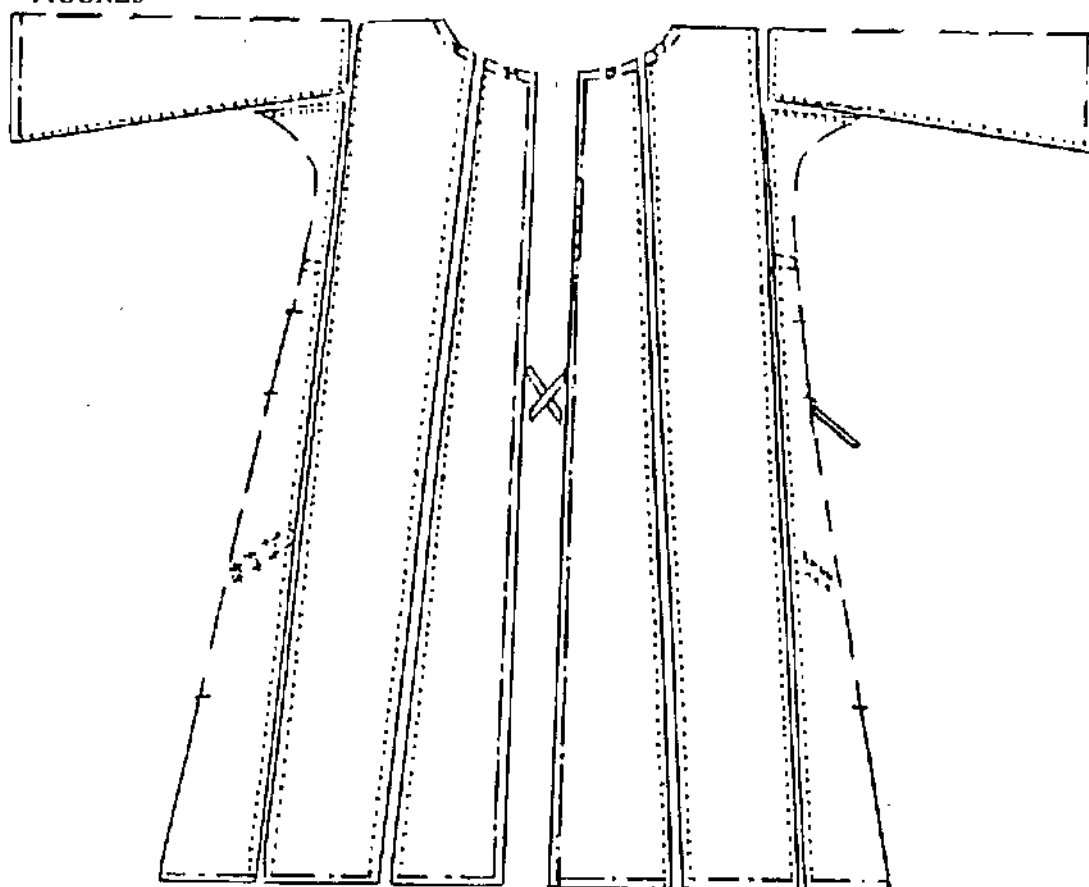


DEVANT

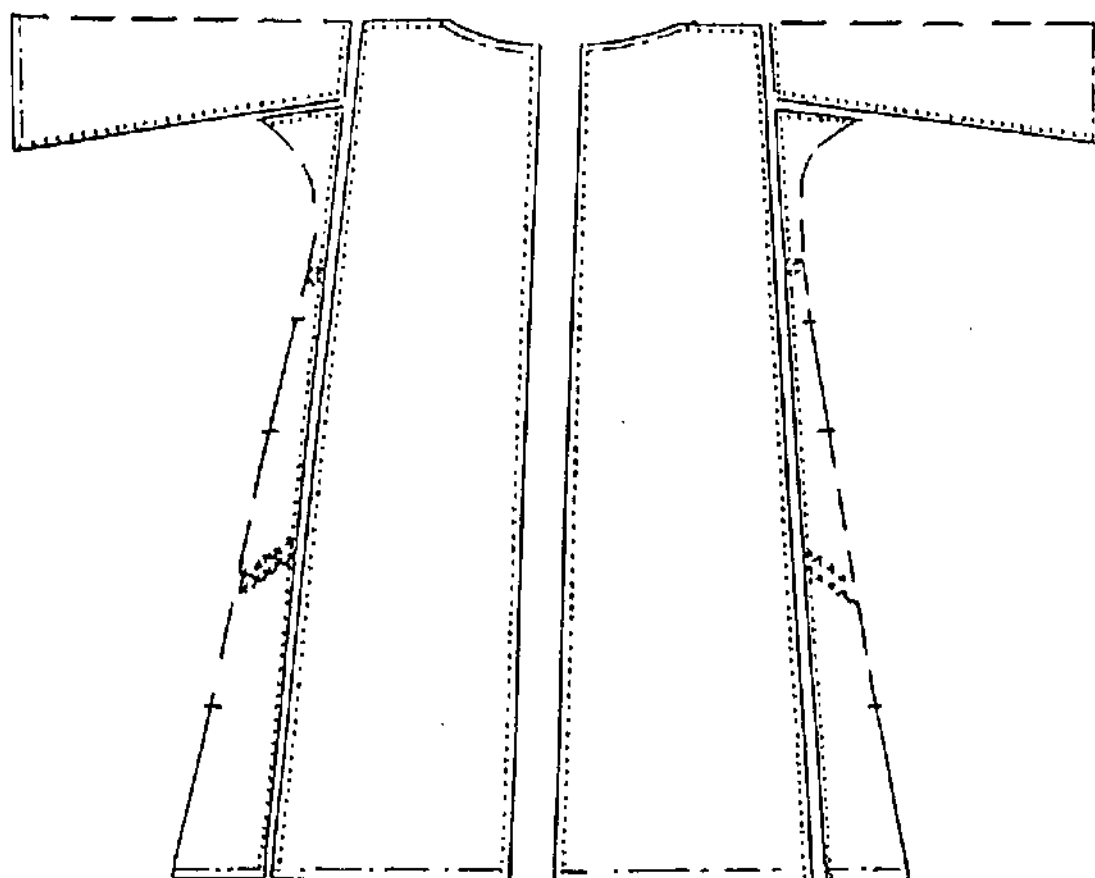
Fig. 21: kombaz



DOS



DEVANT



DOS

**LEGENDE DES SIGNES**

- ..... Ligne de couture
- Ourlet
- Ligne de pliure du tissu
- xxxx Poche
- Cordonnet ou ruban étroit
- + Repère de fente

Fig. 21: kombaz

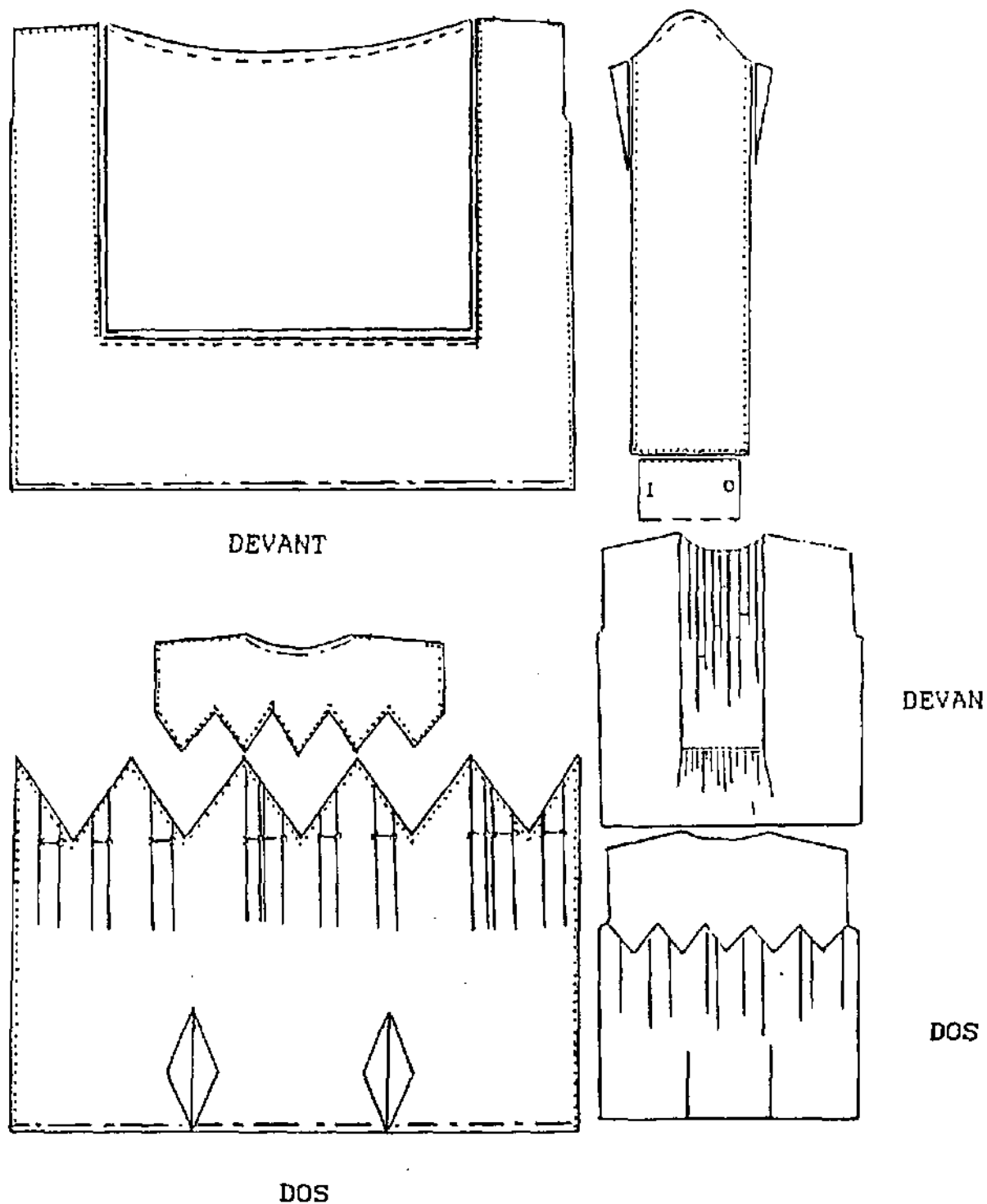
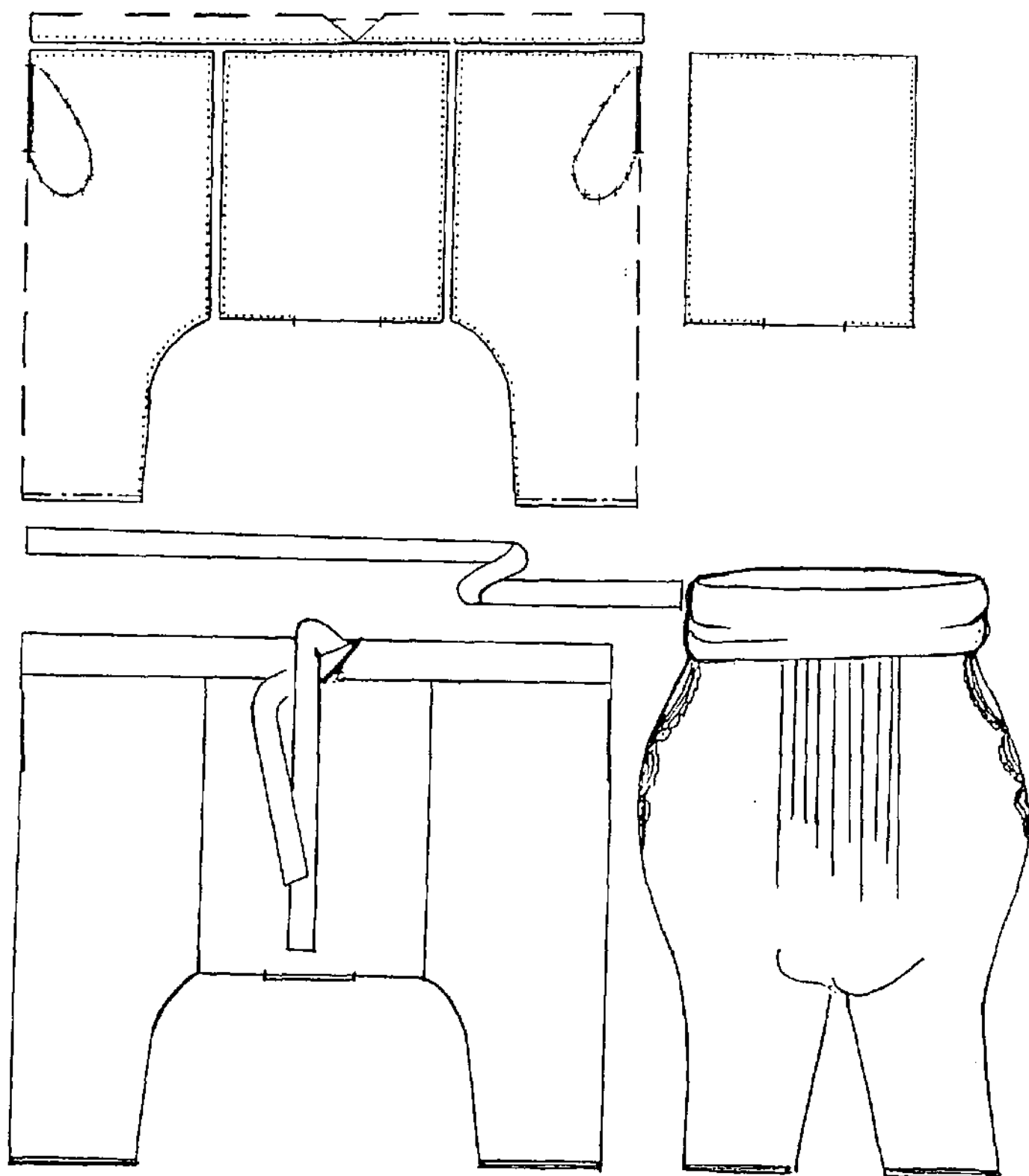


Fig. 22: camis

**LEGENDE DES SIGNES**

..... Ligne de couture  
 ----- Froncer

✻ ○ ✻ Plisser  
 - - - - - Ourlet  
 ——— Fente  
 ——— Pince  
 ◇ Boutonnière  
 ○ Bouton

Fig. 23: cherwal facheh**LEGENDE DES SIGNES**

- ..... Ligne de couture
- .-.- Ourlet
- Ligne de pliure du tissu
- Fente
- xxxx Poche



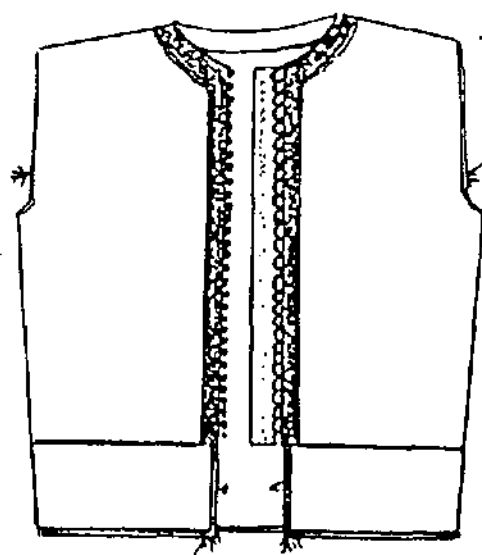
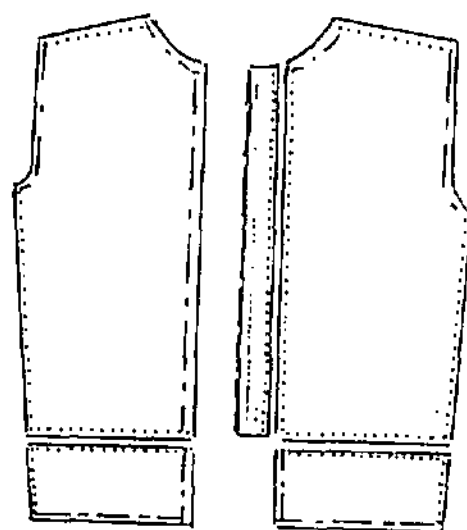
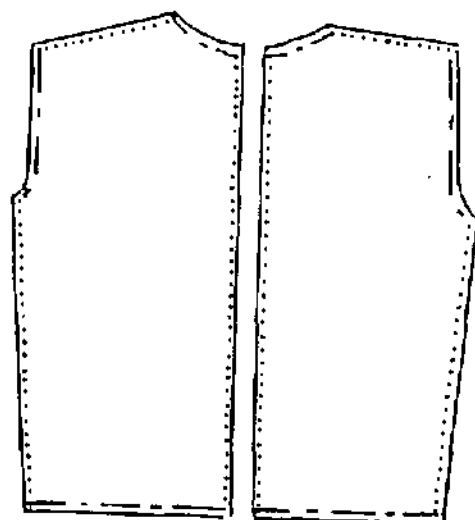


Fig. 24: sedrieh



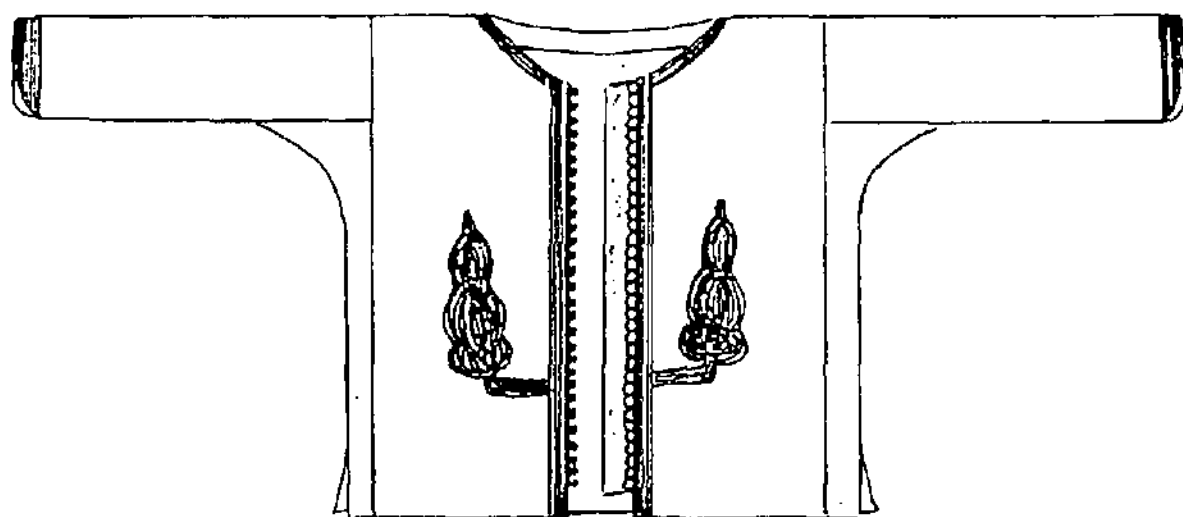
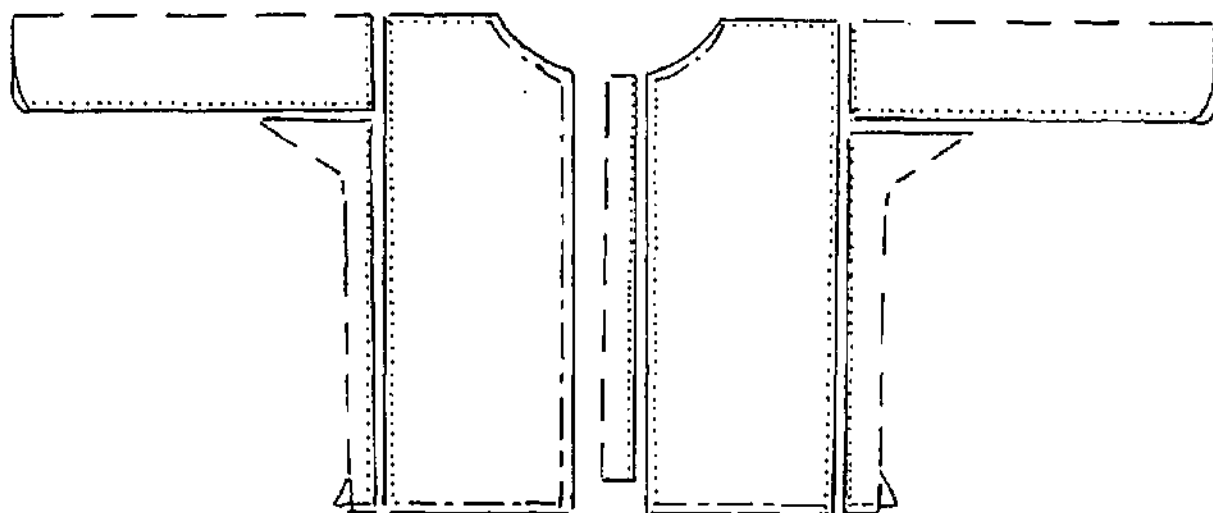
DEVANT



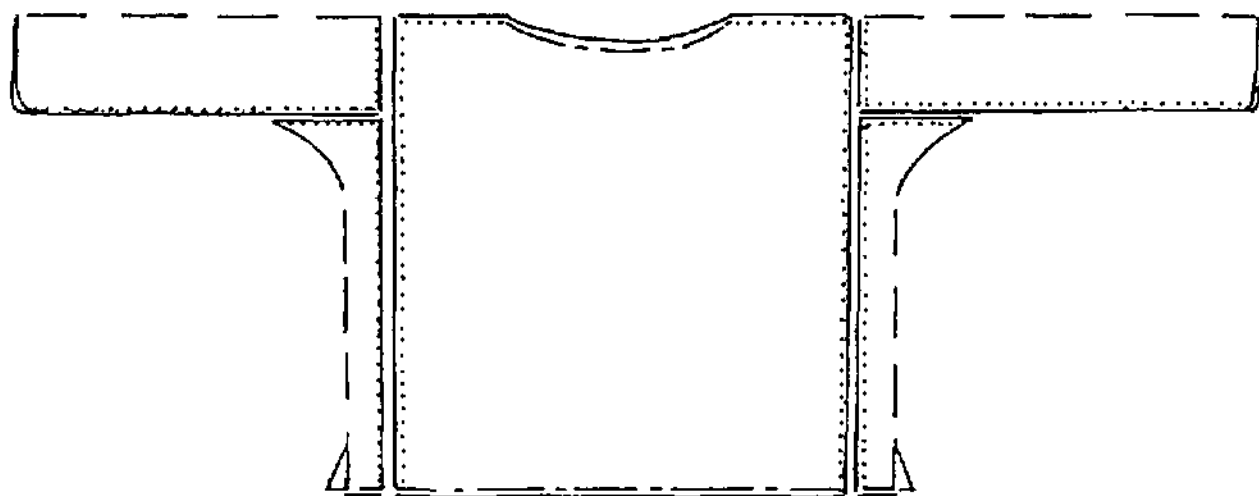
DOS

LEGENDE DES SIGNES

- ..... Ligne de couture
- Froncer
- Ourlet

Fig. 25: mentène

DEVANT



DOS

LEGENDE DES SIGNES

- ..... Ligne de couture
- Ourlet
- Ligne de pliure du tissu

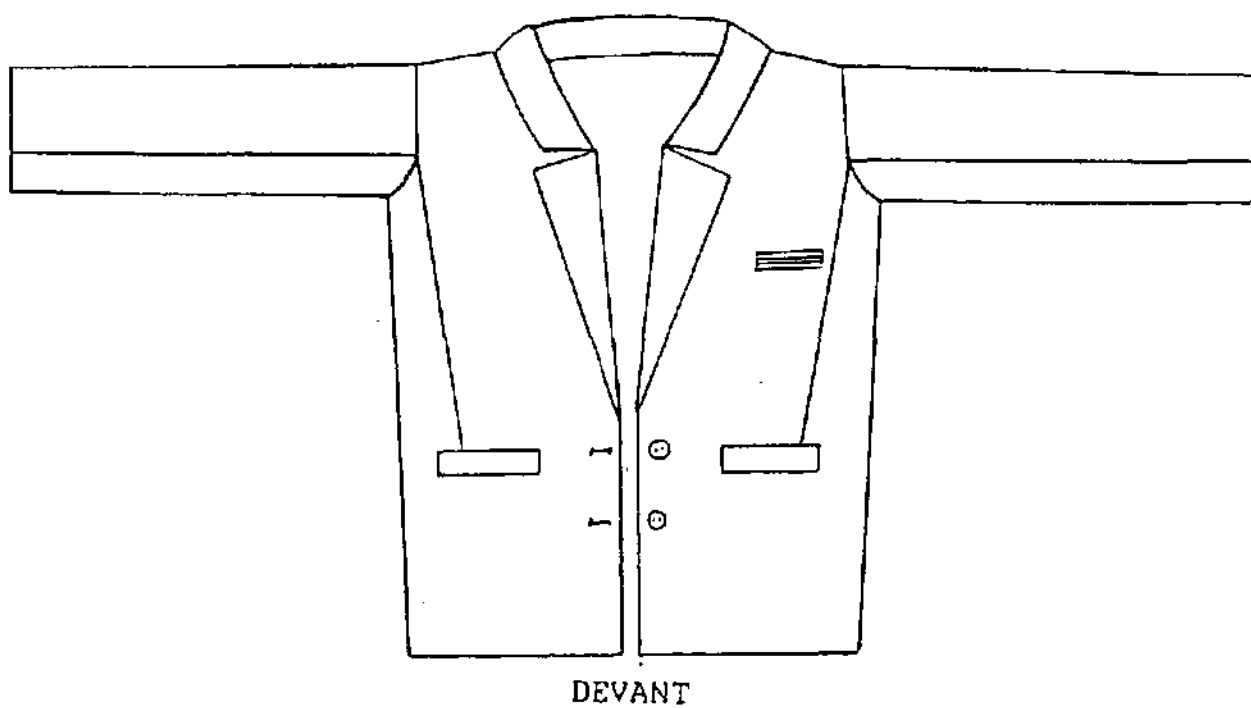
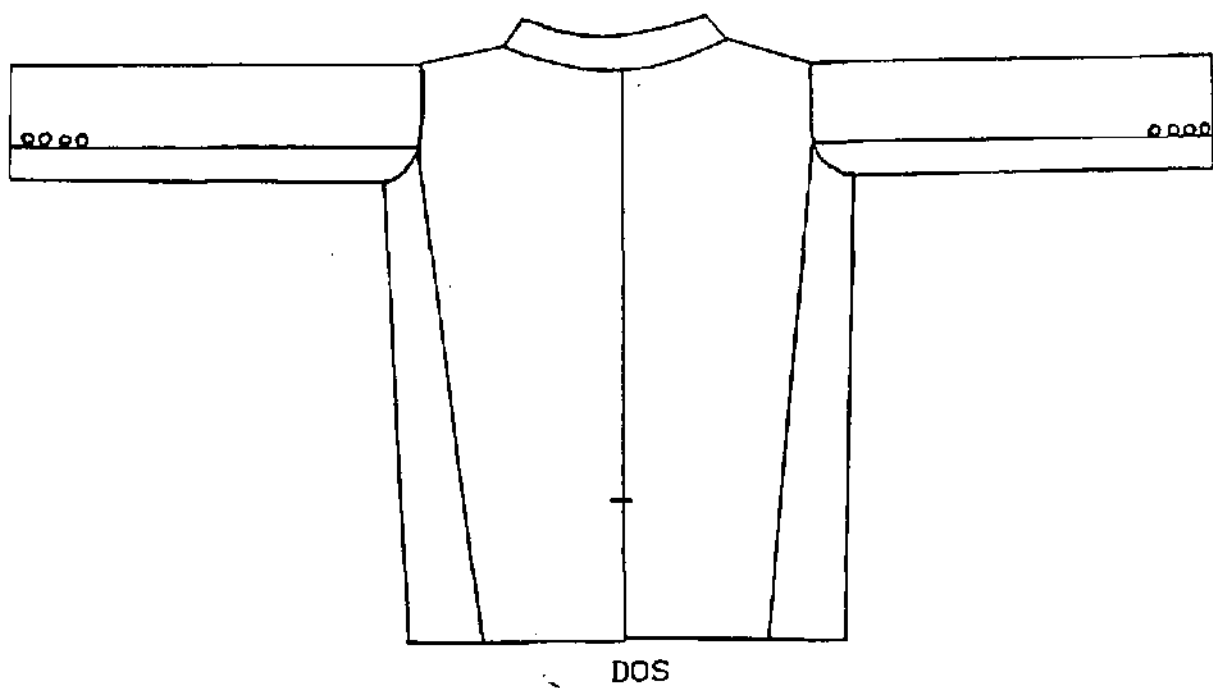
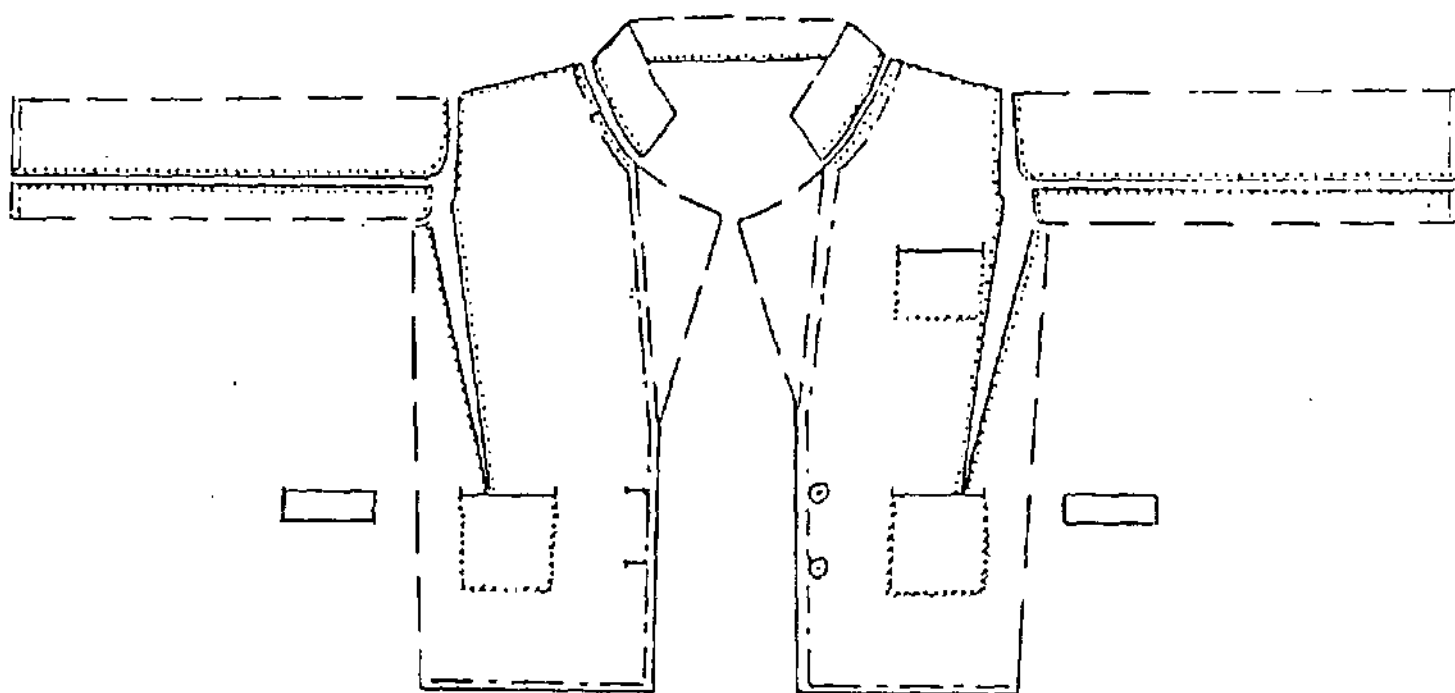
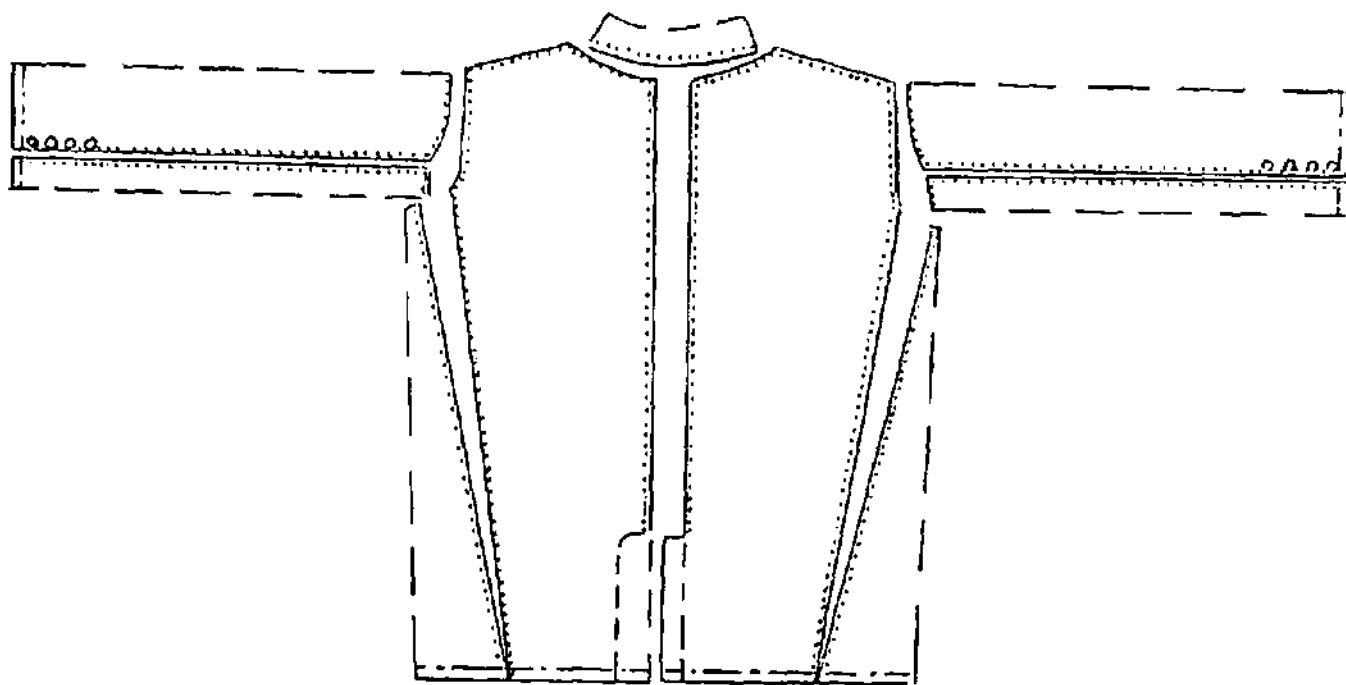


Fig. 26: soukah





DEVANT



DOS

Fig. 26: soukah**LEGENDE DES SIGNES**

- ..... Ligne de couture
- - - - - Ourler
- - - - - Ligne de pliure du tissu
- xxxx Poche
- | O Boutonnière
- | O Bouton
- | Fente

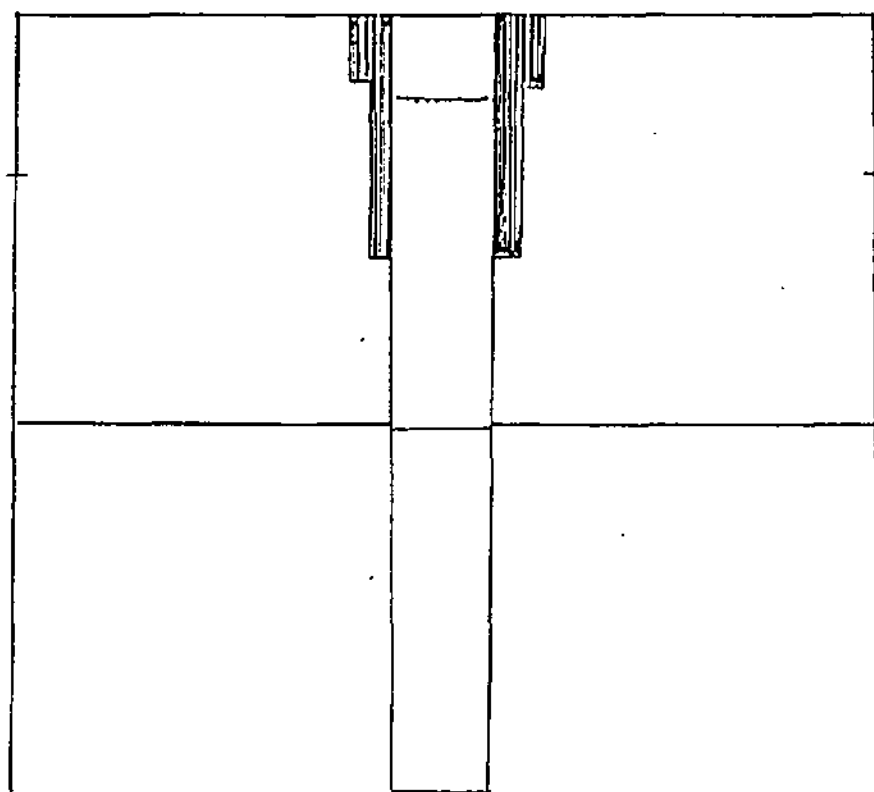
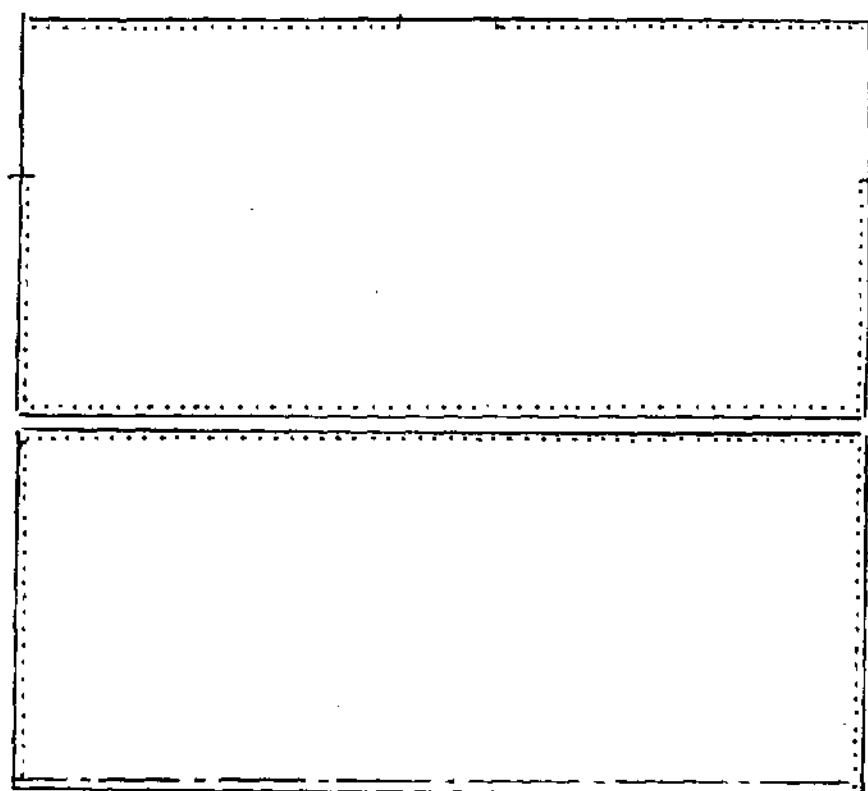
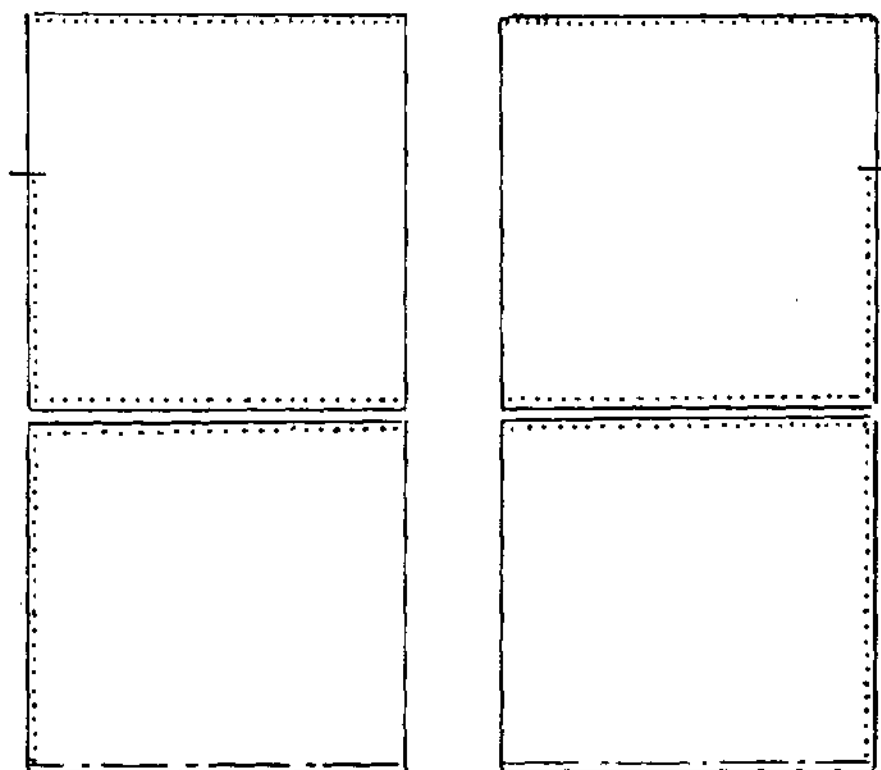


Fig. 27: abaya



DOS



DEVANT

Fig. 27: abaya

**LEGENDE DES SIGNES**

- ..... Ligne de couture
- Ourlet
- + Repère de fente

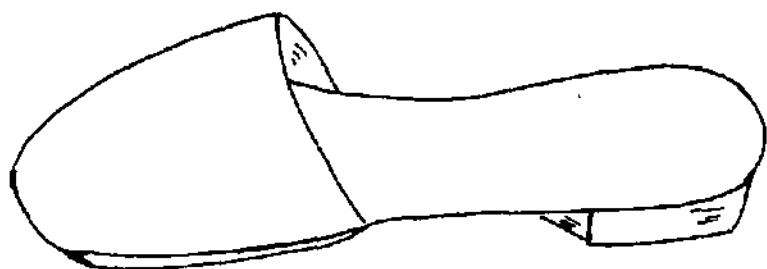


Fig. 28: tassoumeh

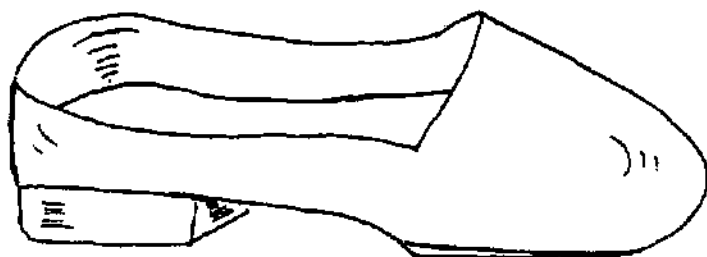


Fig. 29: Autre forme de tassoumeh

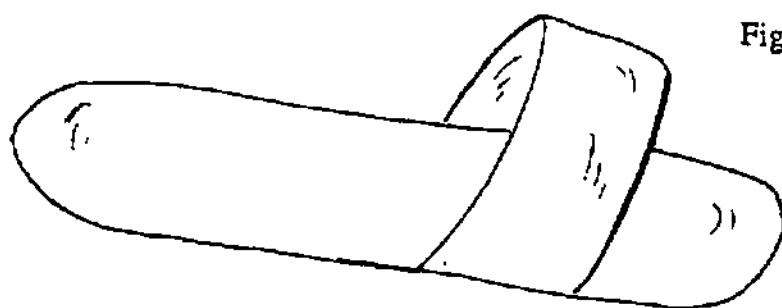


Fig. 30: chehatah

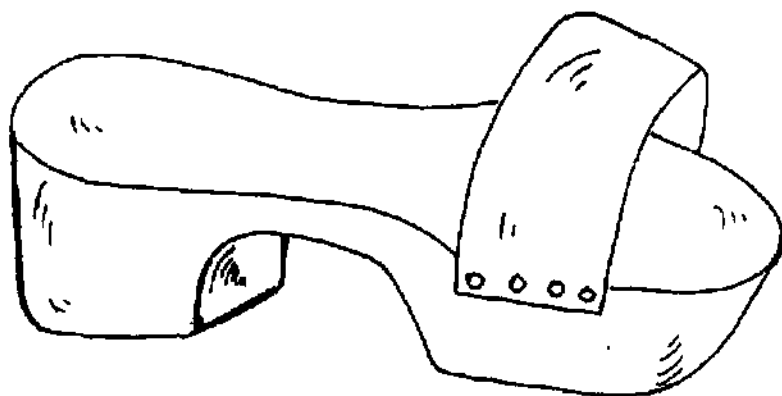


Fig. 31: qobqab

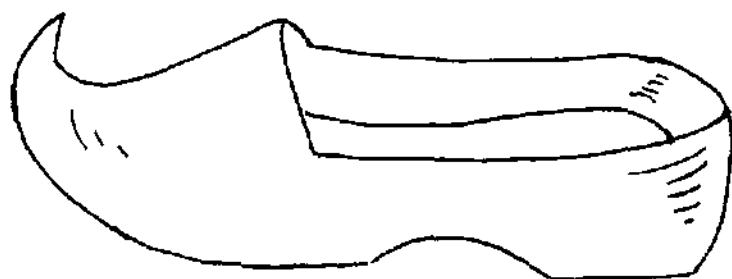


Fig. 32: mest



Fig. 33: Magasin d'un qabaqibi. (Fabriquant et vendeur de qobqab. Rue al qabaqib Damas- 1984 .Cl.M.Kayal)



Fig. 34: nesf lastique. (Cl.M.Kayal)



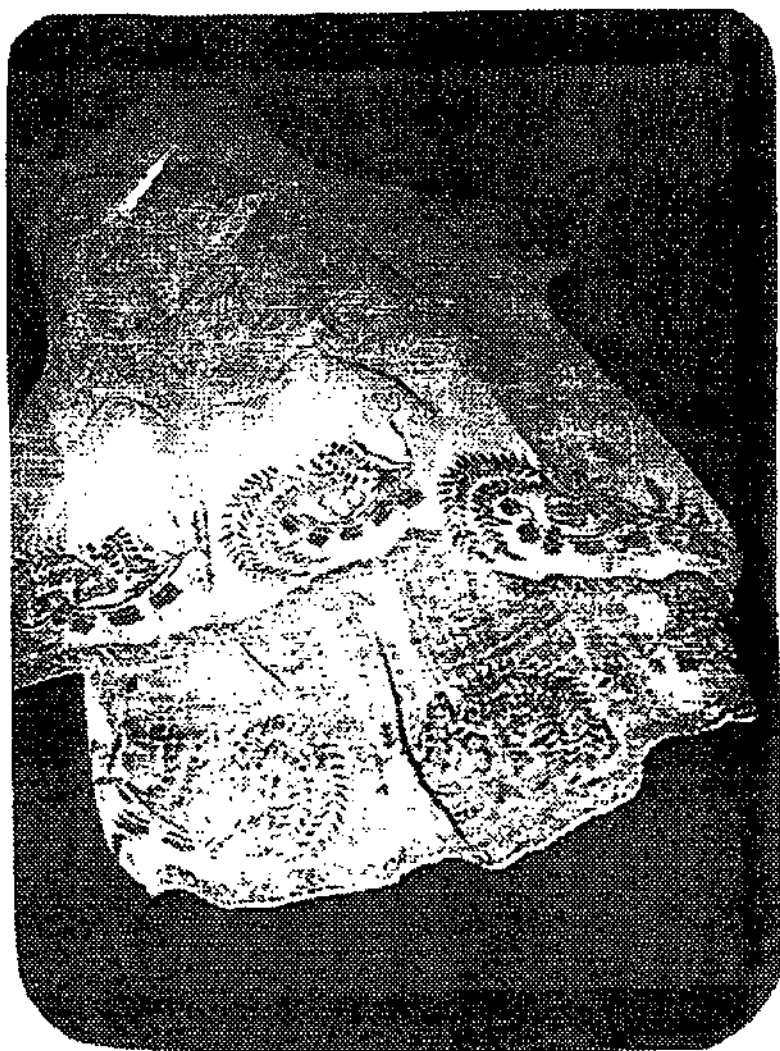


Fig. 35: tarhah brodée en fils d'or.  
Propriété privée, famille  
Azar. (Cl. M.Kayal)

Fig. 36: tarhah brodée en fils de coton.  
Propriété privée, famille Azar.  
(Cl. M. Kayal)

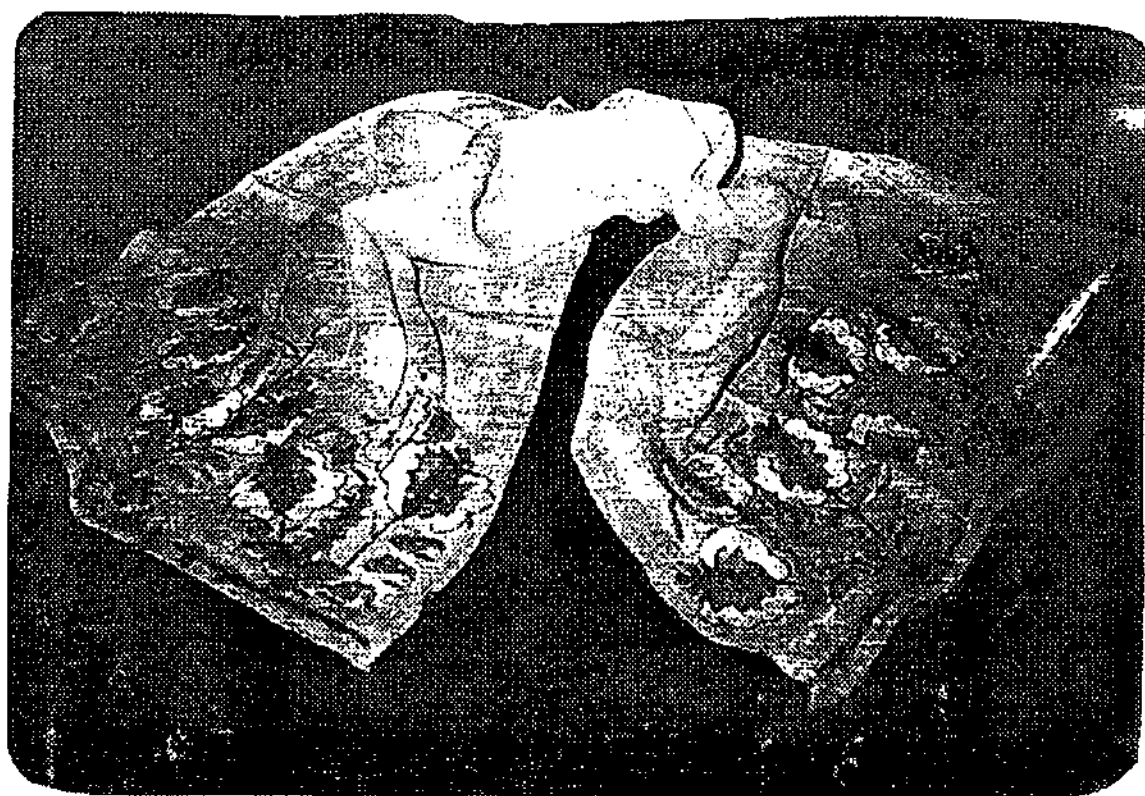




Fig. 37: Broderie d'une tarhah.  
(Collection de l'auteur)

Fig. 38: Autre genre de broderie d'une tarhah.  
(Collection de l'auteur)

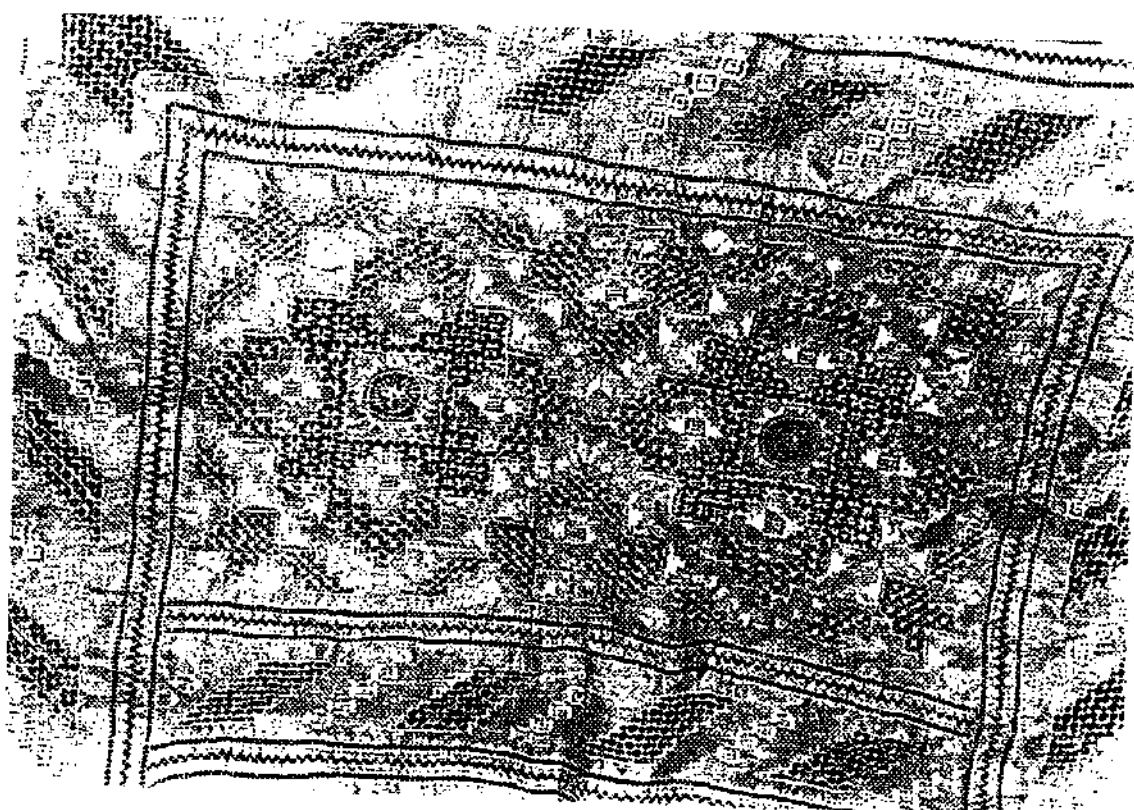




Fig. 39 et 40: Deux manières de porter  
le mandil oya





Fig. 41: chechieh garnis de verroterie et de paillettes.  
(Collection de l'auteur)

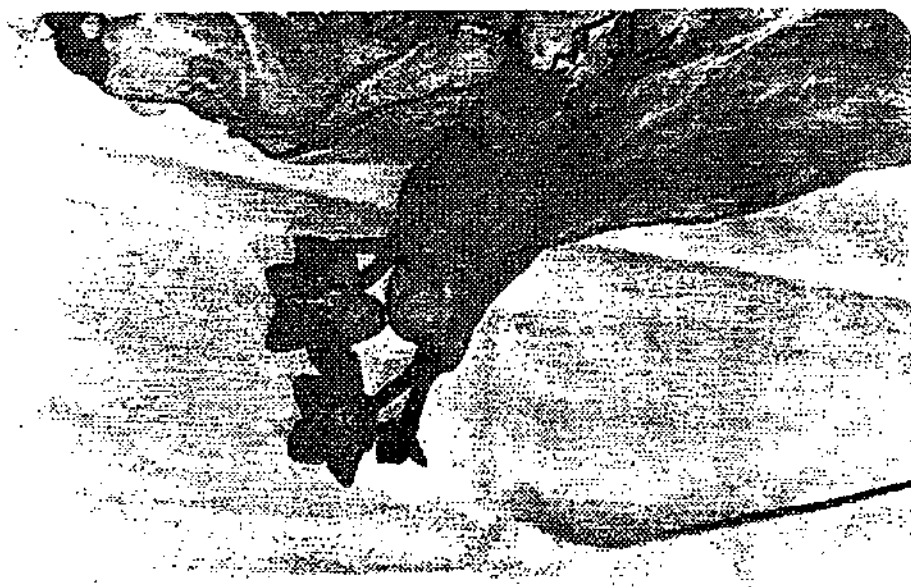


Fig. 42: mandil oya. (Collection de l'auteur)

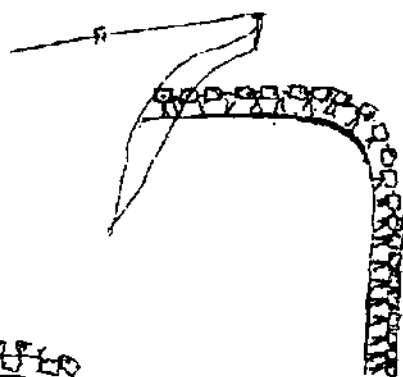


Fig. 43: Verroterie en forme d'un escalier (sulem)

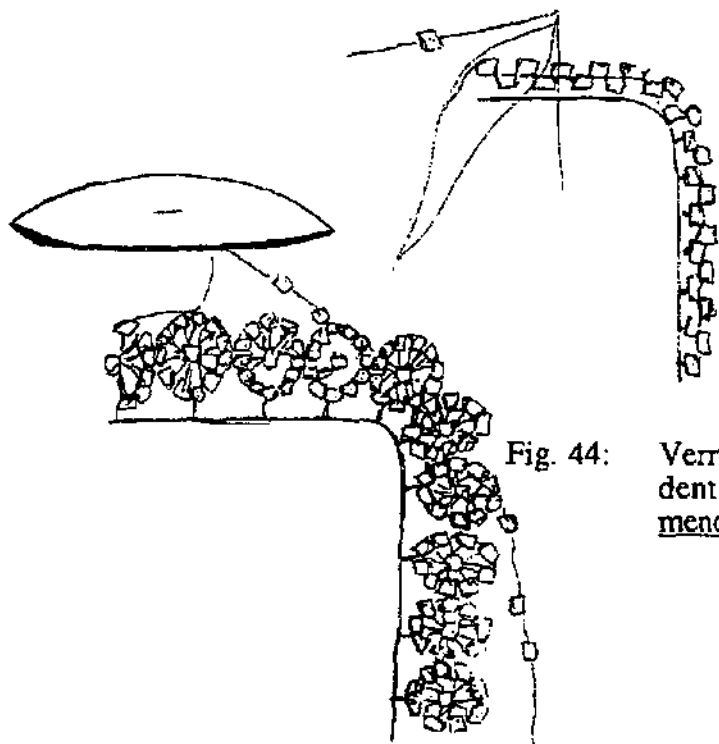


Fig. 44: Verroterie en forme de dents de scie (sen al menchar)

Fig. 45: Verroterie en forme de pendentif (mdandach)



Fig. 46: Différentes manières de se coiffer avec la chechieh

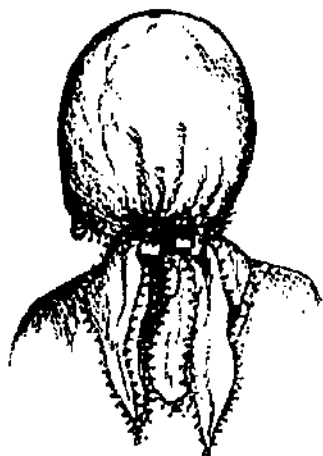




Fig. 47: gata de deuil

*Handwritten signature or mark.*

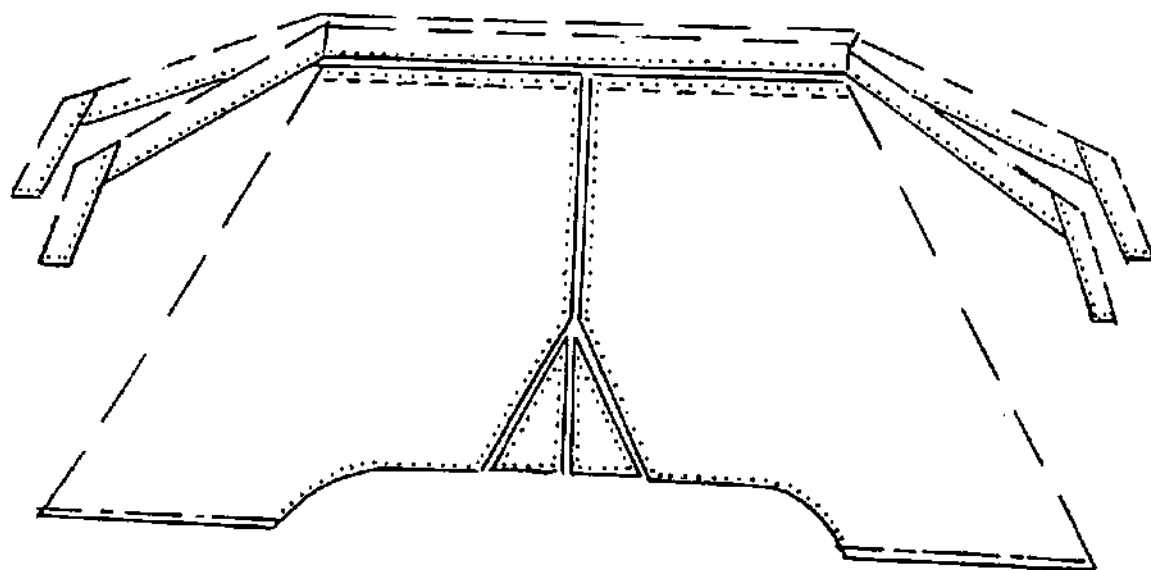
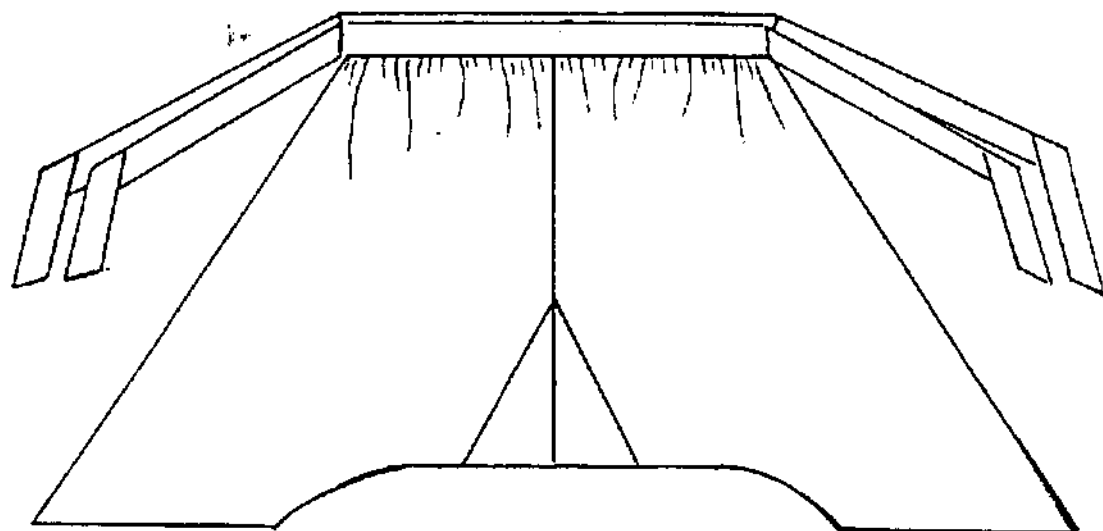




Fig. 48: Caleçon en coton avec deux fermetures latérales, décoré de broderie. (Offert à l'auteur par la famille Khsam)



Fig. 49: Caleçon en lin très fin, non cousu à l'entrejambe. Utilisé au début de ce siècle par une chrétienne de Tripoli. (Propriété privée: famille Asar. Cl. M. Kayal).

Fig. 50: libass kassir**LEGENDE DES SIGNES**

- ..... Ligne de couture
- Froncer
- .-.- Ourlet
- Ligne de pliure du tissu



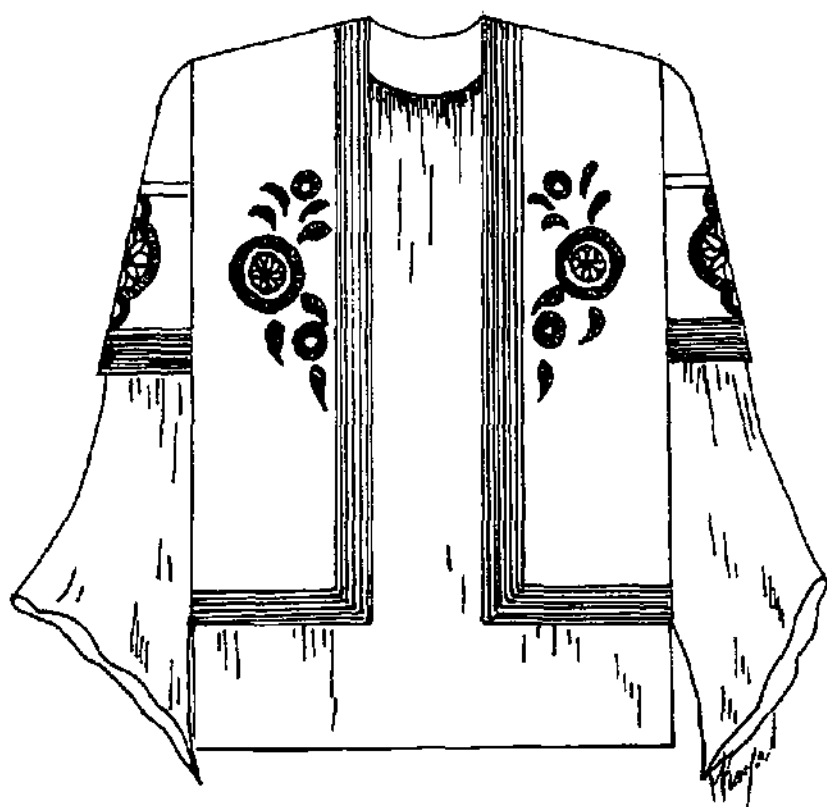
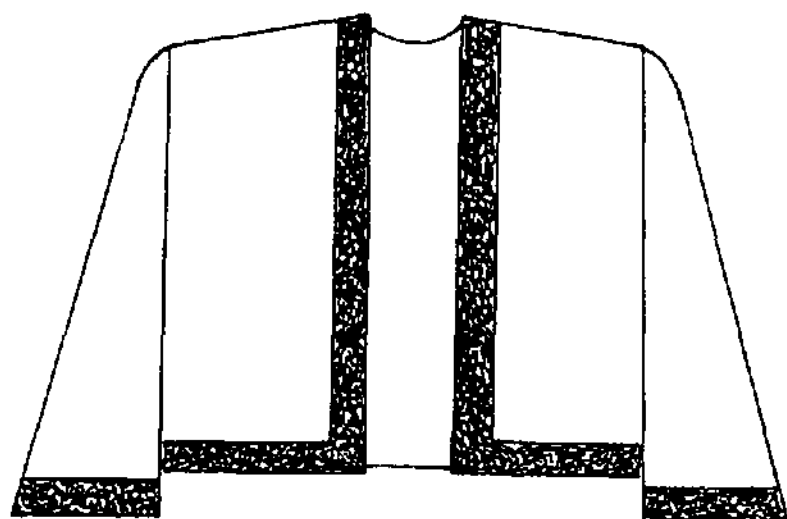


Fig. 51 et 52:

salta (croquis effectués d'après  
des photographies du livre de  
Hamdy Bey : voir bibliogra-  
phie)

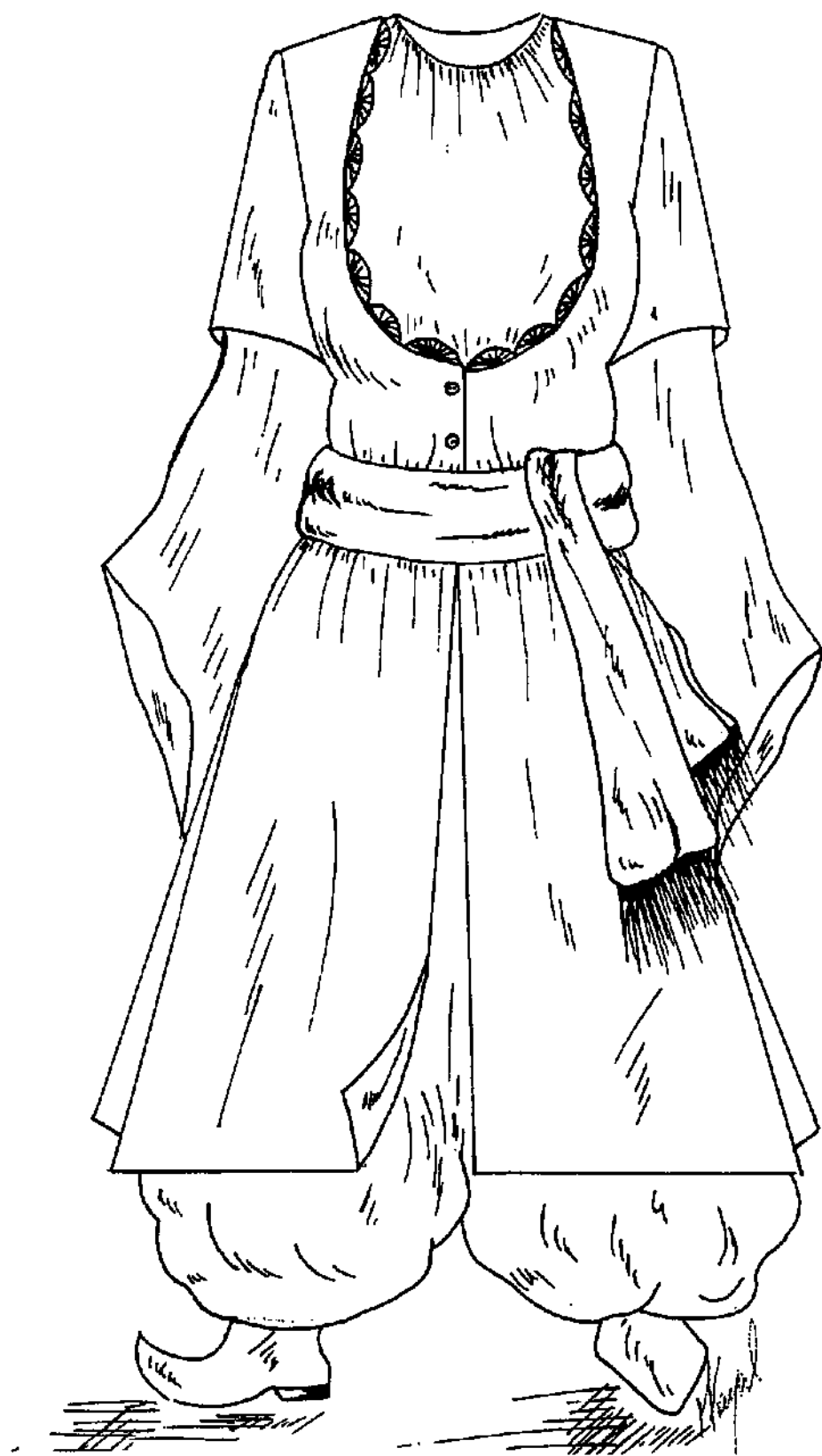


Fig. 53: entarie (robe chasuble) avec cherwal (croquis effectué d'après une photographie du livre de Hamdy Bey : voir bibliographie)

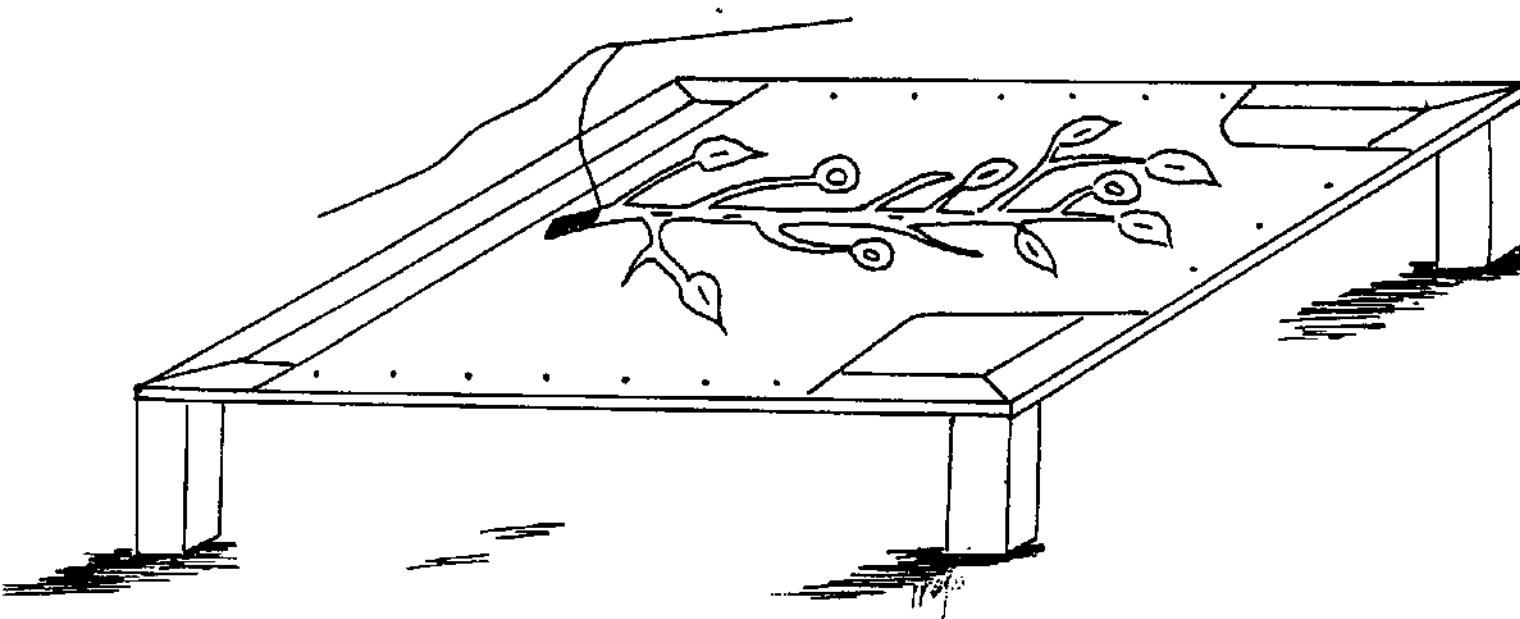


Fig. 54: Métier à broder du sarma

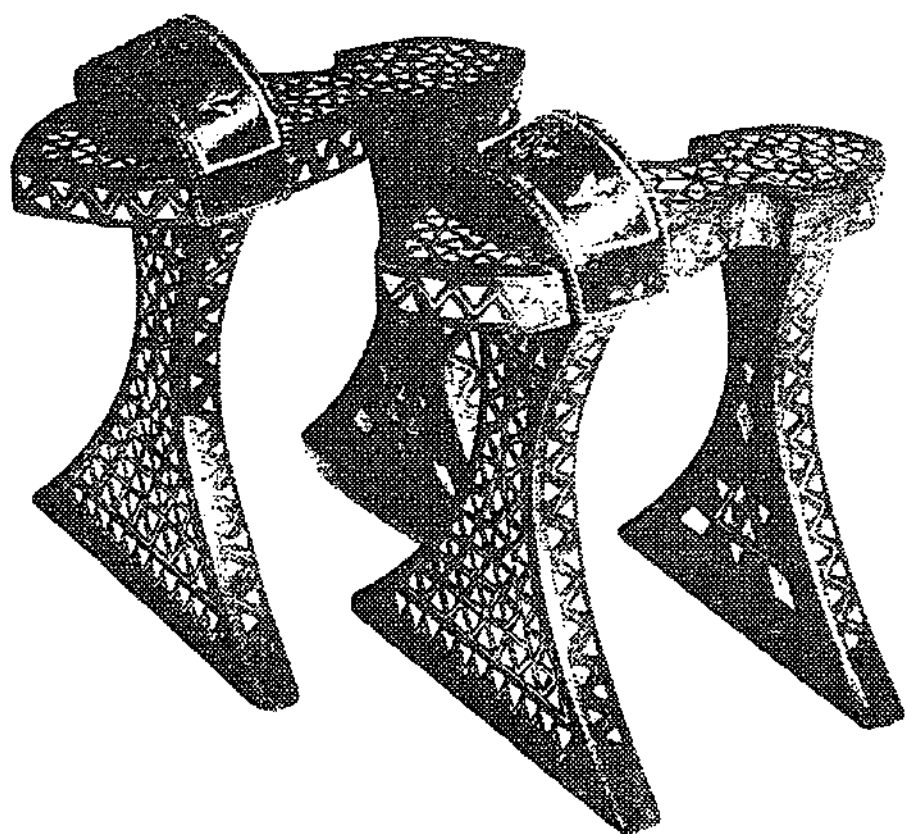


Fig. 55: gobqab chebrawi. (Photographie, sur demande, du service de Muséographie du Musée de l'Homme)

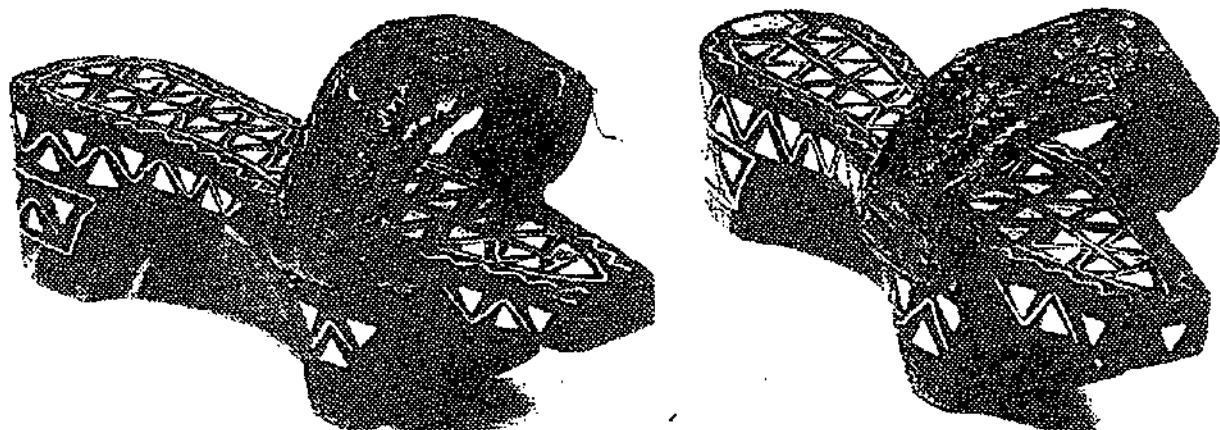


Fig. 56 et 57: gobqab kenderah. (Photographies, sur demande, du service de Muséographie du Musée de l'Homme)



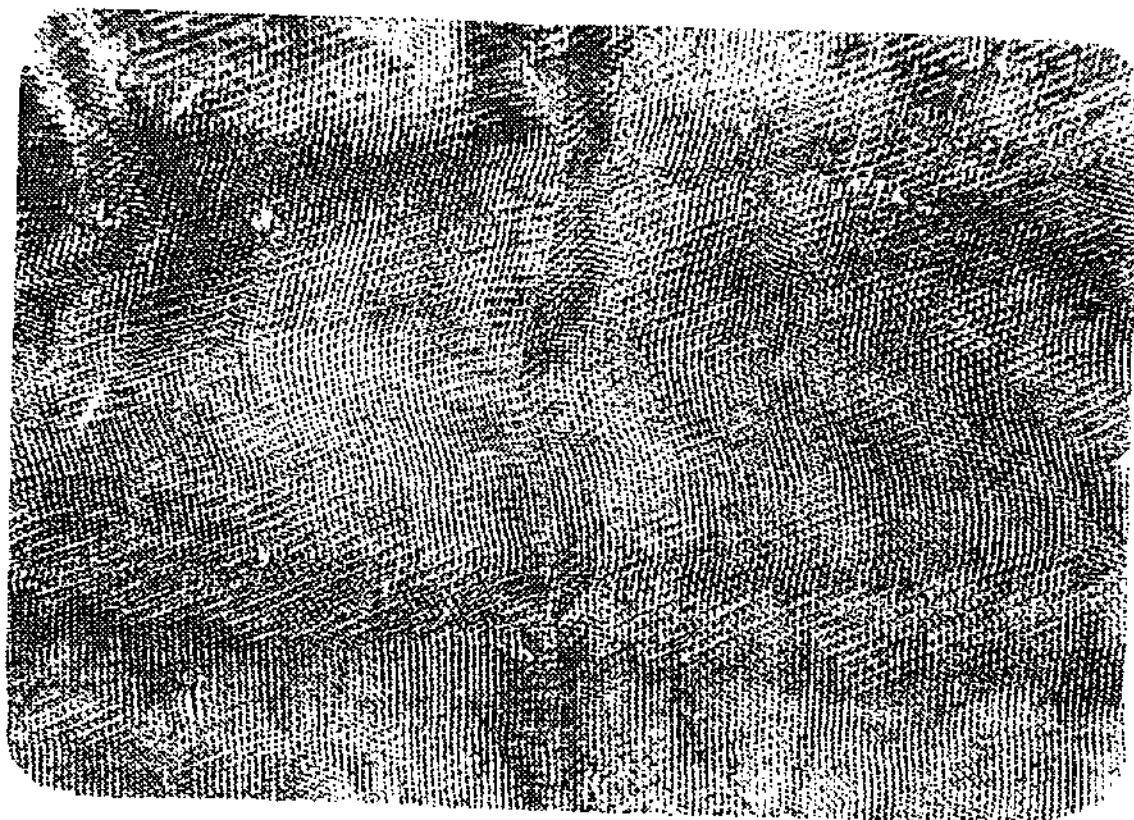
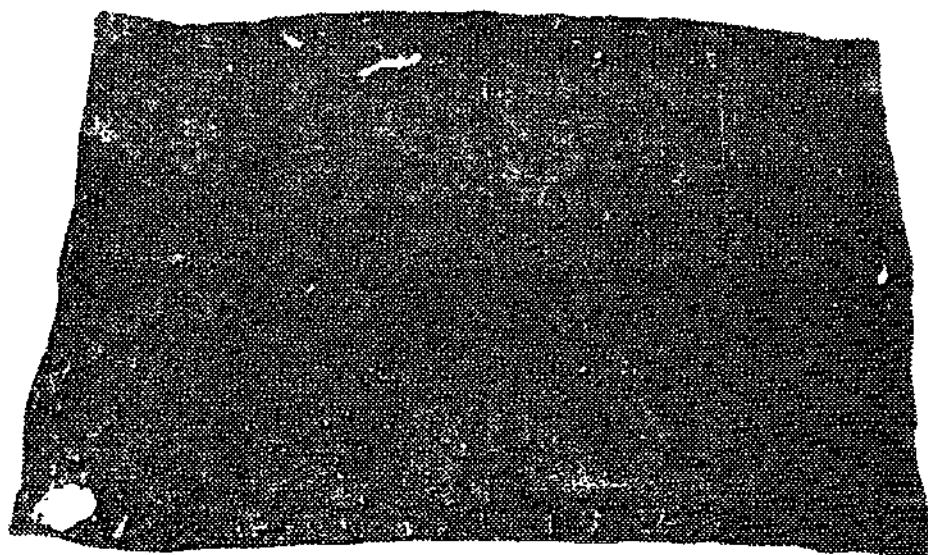
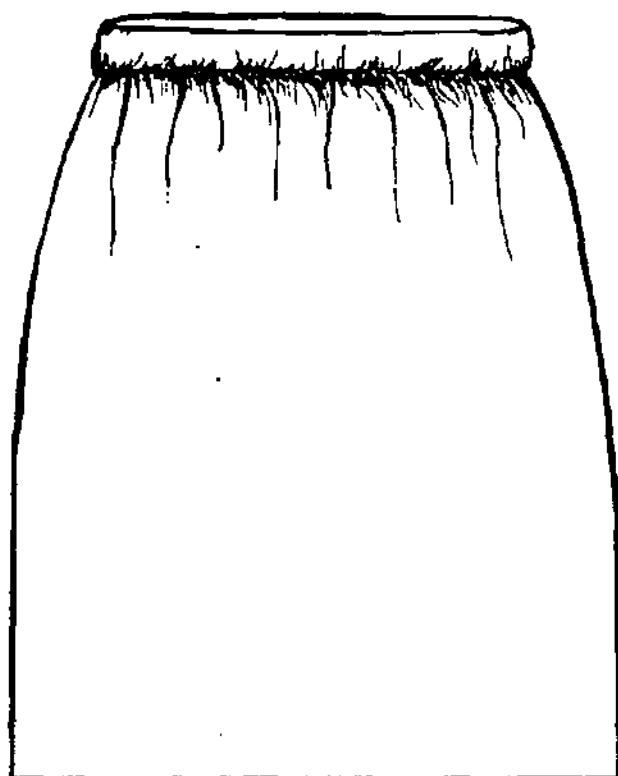


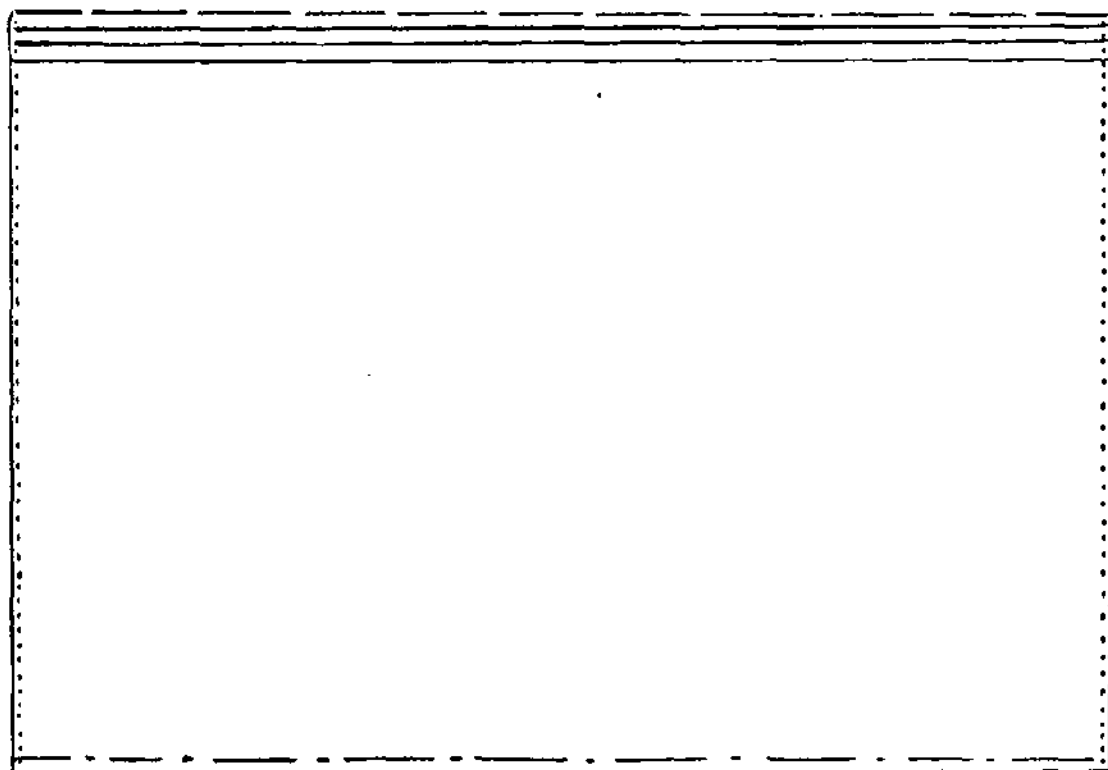
Fig. 58 et 59: mandil charieh. (Collection de l'auteur)





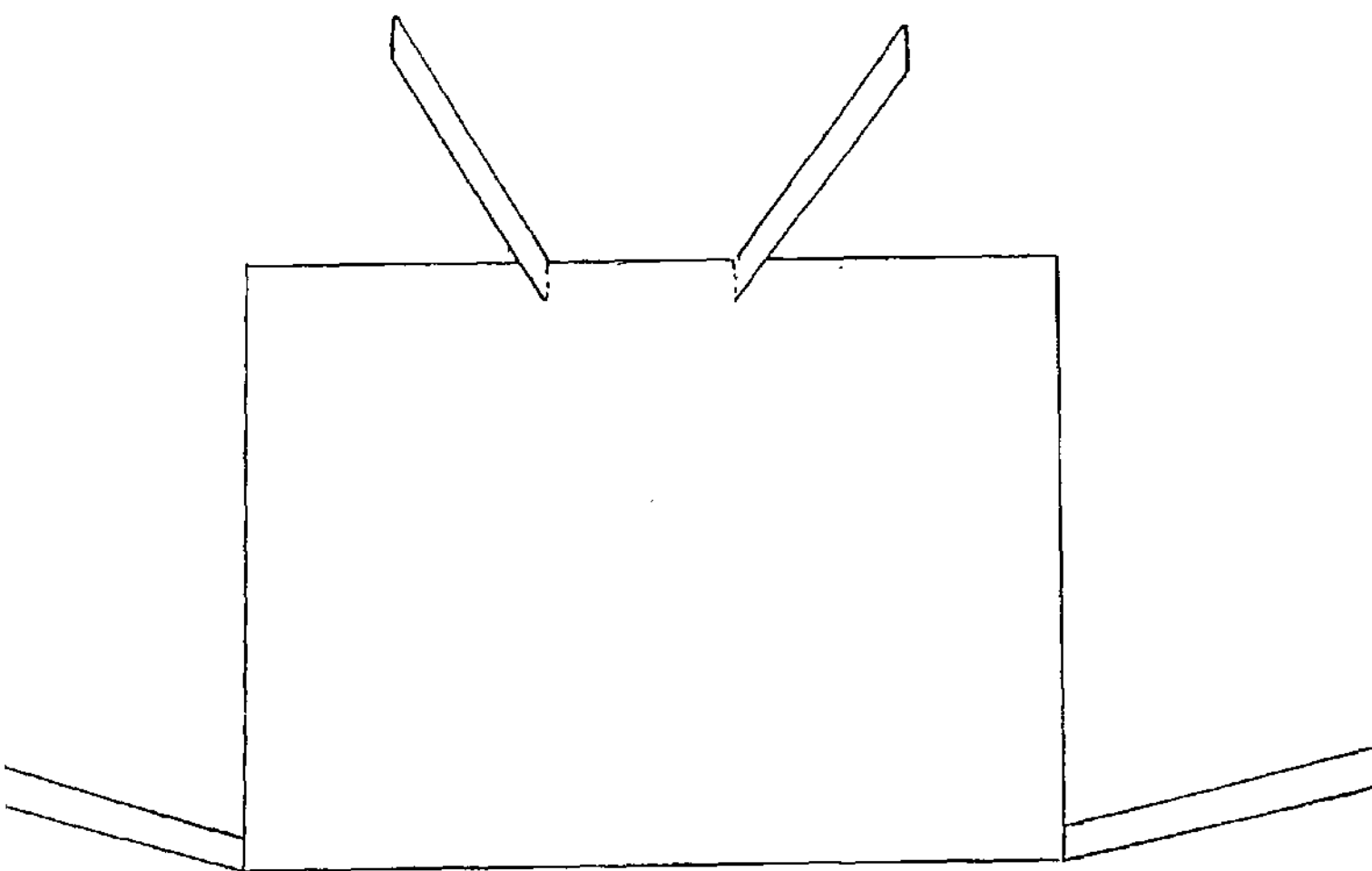
Jupe ou partie inférieure de habrah

Fig. 60: habrah zememeh



**LEGENDE DES SIGNES**

- ..... Ligne de couture
- - - Ourlet
- . - Ligne de pliure du tissu



Partie supérieure de habrah (celle qui couvre  
le corps de tête aux hanches)

Fig. 60: habrah zememeh



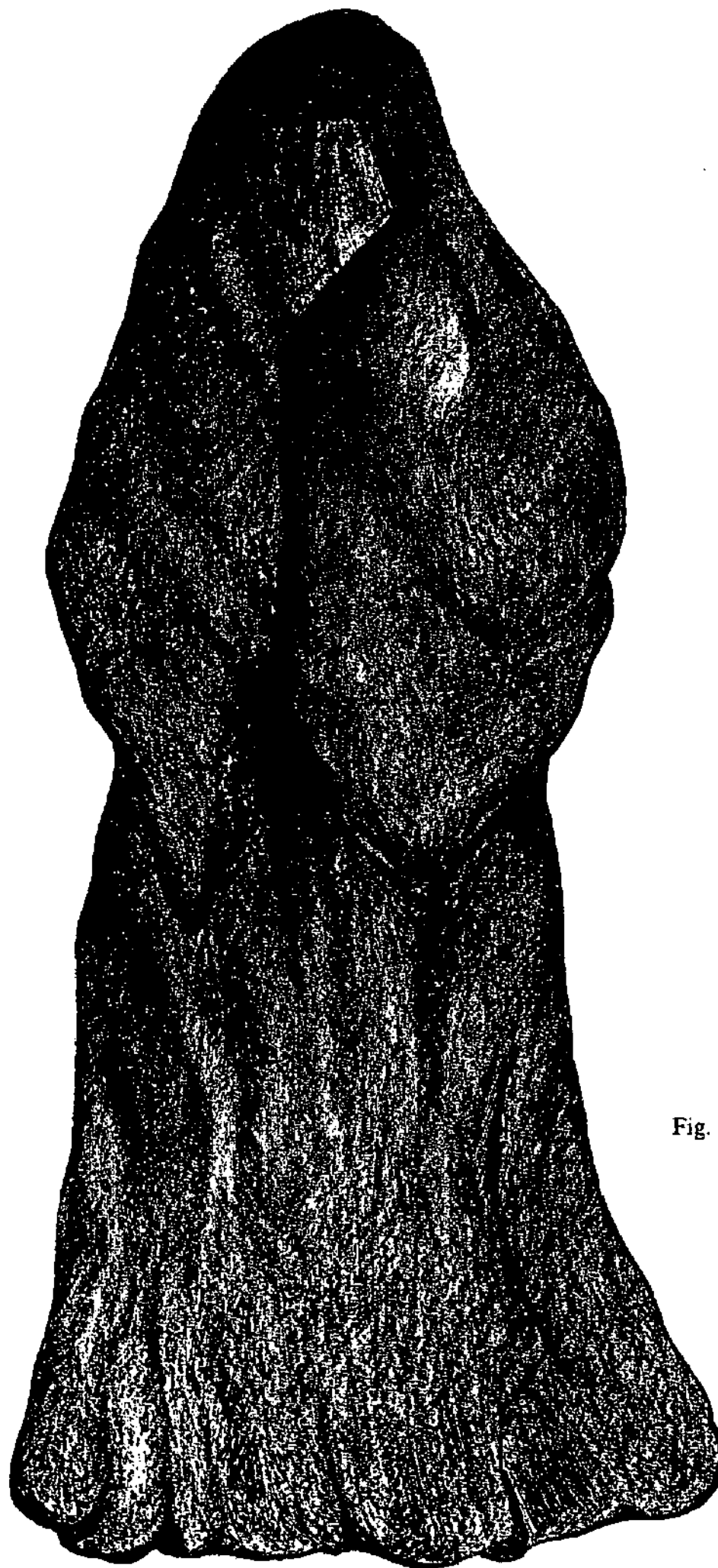


Fig. 60: habrah  
zememeh

*M. Hayak*

# **DEUXIEME PARTIE: LE VETEMENT A TRIPOLI ENTRE 1920 ET 1943**

## **CHAPITRE I**

### **LE MANDAT FRANCAIS ET L'OCCIDENTALISATION VESTIMENTAIRE ENTRE 1920 ET 1943**

En 1920, Tripoli est intégrée de force à ce qu'on a appelé le Grand-Liban. Elle est aussi soumise au mandat français et, par conséquent, à l'influence occidentale directe, qui a duré jusqu'à l'indépendance du Liban en 1943.

Durant cette période, la majorité des vêtements dits traditionnels disparaissent au profit d'autres, d'inspiration occidentale. Le passage entre ces deux modes n'a pas toujours été facile. Il s'est heurté à plusieurs reprises à une vive opposition sociale.

Voyons d'abord quels sont les facteurs de résistance qui ont retardé et freiné l'occidentalisation vestimentaire, puis les moyens par lesquels cette dernière a pu s'imposer.

#### **1. Facteurs de résistance à l'occidentalisation vestimentaire**

##### **1.1. Résistances d'ordre politique**

Dès son application à Tripoli, le mandat français est accueilli par une riposte politique farouche de la communauté musulmane, majoritaire dans cette ville, et dont le sentiment antimandataire s'est, parfois, déclaré dans des manifestations violentes. Plusieurs causes expliquent cette attitude:

- 1<sup>o</sup>- La communauté musulmane considère que le système mandataire étouffe ses aspirations au panarabisme.

Cette doctrine, incarnée pendant la Grande-Guerre par le prince Faysal, fils de Chérif Hussain, chef de la grande révolution arabe, est mise en échec à Maysaloun par une victoire française<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A Maysaloun, près de Damas, s'est déroulé le 24 juillet 1920 la bataille qui met fin au Royaume arabe de Faysal et qui permet aux troupes françaises d'entrer à Damas et d'imposer leur mandat (Reymond 1980 : 65).

- 2°- Les musulmans de Tripoli reprochent aux Français le rattachement brutalement imposé à leur ville au Grand-Liban. Cet acte vient contribuer non seulement à augmenter la méfiance de ces Tripolitains envers le système mandataire, mais encore il suscite chez eux, un sentiment de refus du libanisme forcé.

C'est seulement en 1936, avec l'accord syrio-français <sup>1</sup> qui éteint tout espoir de réunification avec la Syrie, que l'idée d'un Etat libanais commence à être admise<sup>2</sup>.

- 3°- La protection française accordée aux chrétiens libanais, dès avant l'application du système mandataire, puis la création artificielle du Grand-Liban poursuivant cet engagement, prouvent aux musulmans de Tripoli, la partialité de ce système.

Face à la riposte des musulmans tripolitains, le système mandataire n'a, tout d'abord, pas modifié sa politique de parti pris. Il a, en effet, négligé de développer toutes les infrastructures de cette ville.

Tripoli subit donc le même sort que toutes les autres zones à majorité musulmane qui, selon Berque cité par Daher (1974:54), sont détachées de la Syrie, sans être considérées par les Français comme des véritables régions libanaises.

Si nous n'avons guère parlé jusqu'ici de la communauté chrétienne de Tripoli, c'est que, minoritaire, elle était plus ou moins soumise aux conséquences de la politique antimandataire de leurs concitoyens musulmans.

La conséquence, essentielle pour notre recherche, des attitudes politiques divergentes des Tripolitains et des Français est le ralentissement du mouvement d'occidentalisation vestimentaire à Tripoli. Ce retard est proportionnel au dynamisme de ce mouvement, constaté dans d'autres régions libanaises et notamment à Beyrouth.

---

1- Le traité du 9 septembre 1936, en concédant la région du Djebel Druze et le territoire des Alaouites à la Syrie, a fixé les nouvelles frontières de l'Etat syrien qui s'est finalement contenté de cette acquisition.

En effet, ce traité limite les revendications syriennes, qui voulaient l'unification de toutes les régions amputées à ce qu'on appelait la Grande-Syrie, c'est-à-dire, le Liban, le Sandjaq d'Alexantrette et la Palestine.

2- A ce sujet voir (Sourati 1984 : 151-160).

## 1.2. Résistances d'ordre idéologique

Bien plus que de nature politique, la véritable résistance, qu'a rencontrée l'occidentalisation vestimentaire des musulmans tripolitains, est de caractère idéologique.

Certes il faut mentionner que certains vêtements masculins et féminins d'inspiration occidentale sont apparus dans la communauté musulmane, avant même l'application du système mandataire. Toutefois, cette présence vestimentaire n'était pas assez importante, pour menacer des valeurs idéologiques.

Rappelons encore que ce n'est pas le vêtement en tant qu'objet, mais l'idéologie qui l'accompagne qui provoque parfois un conflit. C'est pourquoi l'occidentalisation totale de l'apparence vestimentaire, surtout celle proposée aux femmes sous l'influence mandataire, fut confrontée, au début, à des résistances de la communauté musulmane.

En effet, les nouvelles formes vestimentaires mettaient en cause certaines habitudes que cette communauté n'était pas encore prête à discuter, notamment celle de porter le voile.

Il est ici nécessaire de souligner que, lors de sa soumission au mandat français, Tripoli était encore une ville très conservatrice. Elle a pu rester à l'écart de tous les mouvements de réforme féministe qu'ont vécus, au début de ce siècle, les autres grandes villes de cette région: Damas, Beyrouth, le Caire<sup>1</sup>. Elle est même restée sourde aux appels des réformateurs musulmans modérés qui ont surtout oeuvré pour la libération de la femme dans les limites tolérées par la religion<sup>2</sup>.

D'ailleurs, d'après Sourati (1984:106), le cheikh Rachid Rida, disciple du grand réformateur égyptien Abdo, aurait défini les Tripolitains musulmans de l'époque comme des gens versés dans les sciences islamiques et l'art arabe du Moyen-Age.

---

<sup>1</sup> - Selon Charara (1974: 3), le mouvement féministe, composé de jeunes filles et de jeunes femmes des grandes familles musulmanes, est apparu à Beyrouth et à Damas vers la fin de l'époque ottomane.

Ce mouvement revendiquait la suppression du voile, l'accès à l'enseignement, à certaines professions libérales et aux fonctions publiques, la reconnaissance par la constitution de l'égalité entre l'homme et la femme.

L'Egypte a connu, elle aussi, ce genre de mouvement, surtout avec la révolution féministe guidée par Houda Chaarawi.

2- Parmi ces grands réformateurs, citons Qasem Amin et l'Imam Abdo.

La communauté chrétienne était, par contre, mieux préparée à l'adoption des formes vestimentaires d'inspiration occidentale. Ceci s'explique par le fait que déjà sous l'Empire Ottoman et au nom de la religion, les chrétiens du Liban ont bénéficié de la protection des Occidentaux et ont subi leur influence culturelle notamment au travers des écoles missionnaires.

### **1.3. Freins d'ordre social**

Si le système mandataire a apporté de nouvelles institutions au corps social tripolitaïn, il n'en a pas pour autant bouleversé sa structure communautaire.

Non seulement à Tripoli mais encore dans tout le Liban, les Français ont préservé volontairement cette structure sur laquelle ils ont apposé leur système politique. Cette situation a encore davantage conduit les citoyens libanais à confondre l'idée de nationalité avec celle d'appartenance religieuse. De plus, elle a contribué à renforcer chez eux l'idéologie communautaire. Tout en lui donnant une apparence démocratique, les Français ont, en fait, conservé le système traditionnel du pouvoir familial basé sur des rapports féodaux et des relations de clientélisme. Pour affirmer leur autorité, ils ont adopté la même méthode que les Ottomans, à savoir pour s'assurer des alliés<sup>1</sup>, l'utilisation des rivalités préexistantes entre grandes familles.

La pénétration de l'influence occidentale dans la communauté musulmane continue, comme à l'époque ottomane, à s'effectuer -et c'est là pour nous l'essentiel- à travers certaines grandes familles qui souhaitent s'identifier à ceux qui les soutiennent.

L'occidentalisation totale de l'apparence vestimentaire n'a donc touché au début qu'une minorité bien déterminée. Et encore, seuls les hommes sont concernés, car les femmes aisées ont dû attendre jusqu'à la fin des années trente, la possibilité d'adopter à l'extérieur les vêtements d'inspiration occidentale.

---

1- A Tripoli, par exemple, les familles Moqadem et Jesser ont collaboré avec les Français pour contrer la famille Karamé qui, aidée des Al Bissar, a renforcé encore sa ligne politique par des alliances matrimoniales avec Alam Al Dine, les Kabbara, et les Adib, autres grandes familles tripolitaines.

## **2. Facteurs de l'occidentalisation vestimentaire**

### **2.1. L'enseignement**

Les institutions liées à l'enseignement constituent le facteur privilégié par lequel l'occidentalisation vestimentaire se répand à Tripoli.

Une description succincte du système pédagogique, adopté par les autorités mandataires, s'impose.

Tous les programmes d'enseignement officiel étaient établis par les Jésuites, selon les programmes français enseignés dans leurs écoles privées. Les écoles officielles créées en 1929 font, dès le début, l'objet d'enjeux politiques. Environ 400 enseignants connus pour leur ararabisme sont licenciés par le premier ministre Emile Eddé, sous le prétexte qu'ils ne connaissaient pas suffisamment la langue française, bien qu'ils n'aient dû enseigner que l'arabe. Ce même ministre a aussi donné l'ordre de fermer un grand nombre d'écoles publiques, alléguant un manque d'enseignants. Ces mesures, prises pour gêner politiquement et économiquement certains opposants au régime, visaient surtout à pousser le plus d'élèves possible à fréquenter les écoles privées, qui seules étaient capables de fournir les diplômes requis par l'Etat (Sourati 1984: 238).

C'est à cause de cette situation nouvelle que les grandes familles musulmanes ont commencé à envoyer leurs enfants dans les écoles missionnaires. De plus elles éprouvaient le besoin de former des cadres musulmans aptes à défendre les intérêts de leur communauté directement menacée par les chrétiens qui, en raison de leur préparation dans les écoles missionnaires, avaient pu accéder facilement à tous les postes administratifs clés, autrefois réservés aux musulmans.

Même les Tripolitains antimandataires, qui ont essayé de créer une école locale privée (al kolliah al islamiah) dans le but de sauvegarder la culture arabo-islamique, ont dû adopter les programmes des écoles missionnaires, pour garantir la réussite de ses élèves aux examens officiels.

La politique pédagogique soutenue par les mandataires a changé la structure d'enseignement de la communauté musulmane, en séparant pour la première fois, l'étude des sciences modernes et celle des sciences religieuses (Sourati *ibid*: 244). Elle a aussi créé à l'intérieur de cette communauté, une couche intellectuelle nouvelle, inspirée et fascinée par la culture occidentale. L'influence de cette politique était si profonde que l'occidentalisation paraît, même à ceux qui ont gardé des aspirations à l'arabisme, la seule voie du progrès et du développement.

L'adoption des vêtements d'inspiration occidentale est alors devenue, pour ces intellectuels, le signe extérieur de leur progressisme.

Mais qui compose cette couche d'intellectuels, et quel est son rôle dans l'occidentalisation vestimentaire à Tripoli?

Formée de fils de grandes familles de wajaha<sup>1</sup> et d'uléma ainsi que de fils des grandes familles de ce qu'on pourrait nommer la bourgeoisie moderne<sup>2</sup>, cette couche est apparue sur la scène sociale à la fin des années trente, époque où l'éducation occidentale commence à porter ses fruits. Son véritable apport au niveau de l'occidentalisation vestimentaire ne réside pas dans l'adoption totale de vêtements européens, mais dans son encouragement à ce que les femmes enlèvent leur voile.

Il est vrai que le système mandataire a encouragé l'éducation scolaire des filles. Toutefois les habitudes sociales les concernant sont restées plus fortes que l'influence occidentale véhiculée par cette scolarité.

Même les familles riches n'étaient pas encore vraiment persuadées de la nécessité d'envoyer leurs filles à l'école. C'est pourquoi la scolarité de ces filles était interrompue dès que se présentait un époux convenable. La plupart d'entre elles n'ont donc suivi que l'école primaire. Rares sont celles qui ont poussé leurs études jusqu'à la fin de l'école secondaire.

C'est dans ce contexte, soit l'absence d'un véritable facteur incitant les femmes au changement et le besoin des nouveaux intellectuels d'avoir une épouse qui puisse s'accorder avec leurs aspirations modernistes, que se manifeste, à l'extérieur de la maison, l'occidentalisation vestimentaire des riches femmes musulmanes. Lors de notre enquête sur le terrain, nous avons interrogé des musulmanes qui étaient parmi les premières à enlever leur voile. Leurs motifs étaient formulés sur le modèle suivant:

---

1- Les familles fortunées des wajaha (notables) traditionnels sont, comme nous l'avons déjà mentionné, composées de grands propriétaires terriens, grands commerçants et fabricants de produits locaux tels que savon, soie...

2- Il s'agit des familles qui se sont enrichies pendant l'époque mandataire grâce au développement de certains secteurs: commerce d'import-export, fabrication semi-industrielle de textiles... Cette catégorie de familles "montantes" parce qu'elle jouissait de la fortune et non d'une "noble origine", n'a pu tirer sa force sociale qu'à travers son alliance avec les grandes familles traditionnelles de Tripoli.

Madame Fatmé: "C'est mon mari qui a voulu que j'enlève mon voile".

Madame Maram: "Vous savez, à cette époque, on a commencé, mon mari et moi, à sortir le soir tous les deux ensemble, pour faire des visites à d'autres couples dont les maris étaient des collègues d'école ou de travail de mon époux. Ce genre de visite a créé pour nous les femmes, une nouvelle situation. Au début, nous nous sommes contentées d'enlever notre voile à l'intérieur et de le remettre à l'extérieur. Puis après, nous avons senti que c'est un peu ridicule car c'est en contradiction avec nous-mêmes et avec le sens de l'utilisation du voile. C'est pourquoi mon mari m'a encouragé à enlever mon voile".

De ce qui précède, nous pouvons retenir deux points essentiels:

- 1<sup>o</sup>- L'introduction du changement vestimentaire à Tripoli, durant l'époque mandataire, s'est effectuée par le sommet de la hiérarchie sociale. Elle est donc restée, comme sous les Ottomans, du ressort des classes riches.
- 2<sup>o</sup>- Le changement vestimentaire à l'extérieur de la maison chez les musulmanes s'est réalisé, en grande partie, grâce aux vœux des hommes.

## **2.2. Inondation du marché tripolite par les produits occidentaux**

Le système mandataire a essayé, dès le début de son application dans la région syro-libanaise, de dominer les marchés locaux et de les utiliser, afin de servir ses propres intérêts économiques.

La décision No. 864, prise par le Général Gouraud, le 27 mai 1921, concrétisait cette politique. En effet, cette loi protégeait les produits français de toute concurrence étrangère, supprimait les anciens traités accordant des privilèges commerciaux et créait un tribunal de commerce dans lequel siégeaient des juges français.

Cette mainmise commerciale fut ensuite renforcée par la signature de traités, conclus par la France au nom de tous les pays soumis à son mandat. Ces accords commerciaux liaient indirectement la région syro-libanaise aux Etats qui entretenaient déjà des échanges économiques avec la France.

C'était donc les Français qui, selon leurs intérêts politiques et économiques, concluaient les accords commerciaux de toute la région. Cette politique explique pourquoi, depuis 1922, la plupart des importations du port de Beyrouth, provenaient d'Europe et des Etats-



Unis<sup>1</sup> .

Bien entendu, le flot de marchandises étrangères n'a pas épargné le secteur vestimentaire qui, en raison du contact avec des modes concurrentes, a vu tous ses canons traditionnels de la beauté se modifier progressivement.

---

<sup>1</sup> - A ce sujet voir (Daher 1974: 94-116).

## CHAPITRE II

### L'OCCIDENTALISATION ET LE CHANGEMENT VESTIMENTAIRE

L'occidentalisation du vêtement à Tripoli ne s'est pas effectuée, comme nous avons pu le constater, d'un jour à l'autre. La vitesse de l'adaptation était variable selon les classes sociales, le sexe et les classes d'âge.

Ajoutons encore que la période mandataire a vu la coexistence des deux styles de vêtements, que nous avons qualifiés de "traditionnel" et "d'occidental", alors que les Tripolitains les ont appelés "lebes arabi", "lebes rab" لبس عربي (vêtements arabes) et "lebes frangi" "lebes frangi", لبس فرنجي (vêtements francs)<sup>1</sup>.

Nous pouvons ici nous demander si tout ce qui est considéré comme "vêtements arabes" est resté à l'abri de l'influence occidentale et si les vêtements dits "frangi" n'ont pas gardé certaines pièces "traditionnelles".

Voyons donc quels vêtements étaient utilisés à l'époque.

#### 1. Les vêtements pour hommes

##### 1.1. A l'intérieur de la maison

###### 1.1.1. Les couvre-chefs

L'arkiah, la takiah (coiffures d'intérieur pour les classes riche et moyenne, d'extérieur pour les pauvres) n'ont pas subi, ni dans leur forme, ni dans leur mode d'emploi, ni enfin dans les circonstances de leur utilisation, de modifications durant toute la période 1920-1943.

###### 1.1.2. Les sous-vêtements

A côté du camis tahtani (chemise de dessous), du libass tawil et kassir (caleçons long et

---

1- Franc: terme utilisé depuis l'époque des croisades, pendant laquelle les Italiens, les Espagnols... étaient confondus avec les Français sous le nom de Francs. Depuis lors, on donne ce nom, dans la langue courante, à tout ce qui est occidental.

court) confectionnés artisanalement en tissu de coton ou de lin, apparaissent à Tripoli d'autres formes fabriquées industriellement.

En effet des sous-vêtements en coton ou en laine sont produits dans des usines locales ou sont importés de l'extérieur. Les classes aisées commencent à les acheter vu la conformité de leur coupe ajustée à la taille des chemises et des pantalons occidentaux (voir fig. 61).

Reste à souligner que si la chemise de dessous a gardé son nom, camis tahtani, le libass par contre commence à être aussi connu, sous le nom français de caleçon, kalswn, كلسون.

### 1.1.3. Les vêtements

Le camis tahtani et le libass tawil cousus artisanalement continuent à jouer le rôle de vêtements d'intérieur, pour la majorité de la classe moyenne et pauvre.

L'utilisation du pyjama et de la robe de chambre, connus sous leur nom français, se répand dans les milieux aisés. Le kombaz fermé sur le devant devient aussi une chemise de nuit.

## 1.2. A l'extérieur de la maison

### 1.2.1. Les couvre-chefs

L'amamah (turban) et son support, le tarbouch (principale coiffure d'extérieur chez les Tripolitains), ont connu, sous le mandat, des changements notables.

La scission entre l'étude des sciences religieuses et celle des sciences modernes entraîne une régression dans l'utilisation du turban blanc: en effet, celui-ci est devenu le signe exclusif de ceux qui exercent des fonctions religieuses officielles (mufti, cadi, cheikh) (voir fig. 69 à 71). Autrement dit, le turban blanc est devenu le signe distinctif d'un religieux musulman.

Le turban agabani a, lui aussi, connu un changement, non pas du point de vue de la catégorie sociale des gens qui le portent (petits commerçants, artisans...), ou de celui de son emploi comme signe de piété, mais plutôt au niveau des classes d'âge de ses utilisateurs (voir fig. 66).

Entre 1920 et 1943 l'agabani est devenu la coiffure propre à certains petits commerçants et artisans âgés, connus pour leur attachement à la religion et à leurs habitudes.

Au contraire, l'emploi sans turban du tarbouch azizi est devenu non seulement de plus en plus répandu, mais encore empreint d'une nouvelle signification, celle du nationalisme

(voir fig. 63, 65, 72 et 73)

Le tarbouch azizi est resté la seule pièce vestimentaire traditionnelle portée par ceux qui s'habillent désormais à l'occidentale (voir fig. 73 et 74).

Pourquoi cet attachement au tarbouch azizi?

Nous ne pouvons émettre que des hypothèses.

L'attachement des musulmans de Tripoli au tarbouch azizi n'est peut-être qu'un besoin de garder un signe d'identification à leur communauté. Nous pouvons aussi y voir une réaction musulmane contre l'adoption, dès l'arrivée des Français, du chapeau par un nombre considérable de chrétiens.

Rappelons que le tarbouch azizi est un héritage de l'époque ottomane, pendant laquelle il était la coiffure utilisée par les sultans turcs, lorsqu'ils ont adopté le costume occidental.

Ces deux hypothèses sont d'ailleurs plus ou moins corroborées par les arguments qu'avançaient ceux que nous avons appelés les nouveaux intellectuels, au moment où ils ont désiré se débarrasser de cette coiffure.

En effet, ceux-ci trouvaient aberrant d'être "emblémifiés" par le tarbouch azizi des turcs. De plus, ces intellectuels attribuaient aux Ottomans la responsabilité du retard et de l'ignorance qui caractérisaient alors, selon eux, la région.

Malgré ces arguments, leur tâche n'était pas facile. Un maître d'école, monsieur Mouqadem, nous a raconté que, vers 1940, il fut parmi les premiers à enlever son tarbouch. Cet acte lui avait demandé du courage, face aux critiques assez violentes de son entourage. Par exemple, un ami de sa famille lui avait dit:

"Vous savez, j'étais toujours impressionné par votre réussite et par votre bonne conduite et même je vous ai donné en exemple à mes enfants, mais avec l'acte que vous venez de commettre, vous m'avez vraiment déçu et vous m'avez poussé à changer d'avis à votre égard"<sup>1</sup>.

Il faut préciser qu'entre les défenseurs du tarbouch et ses détracteurs, il y a eu de

---

1- Interview effectuée en janvier 1984.

véritables débats, surtout par l'intermédiaire d'articles de journaux (voir annexe 2).

Par contre, la lebbadeh, coiffure d'extérieur utilisée par les colporteurs, n'a subi aucune modification (voir fig. 73).

A côté de toutes les anciennes coiffures susmentionnées, apparaît, dès le début de l'époque mandataire, un nouveau couvre-chef, connu sous le nom de bernaitah, bernāītah, برنيطة .

bernaitah, mot dérivant de l'italien baretta, désigne le chapeau fentre européen utilisé à cette époque.

Cette coiffure vient remplacer, chez un nombre considérable de chrétiens, le tarbouch azizi des Turcs (voir tableau 7 ).

### 1.2.2. Les vêtements

#### - Le kombaz, 'l qombā'z, القمبان

Le kombaz continue à être porté par la majorité des Tripolitains chrétiens et musulmans. Même ceux qui ont adopté les vêtements occidentaux n'hésitent pas, surtout en été et pendant les heures de loisir (visite chez des amis le soir, fréquentation des cafés...), à porter cette pièce, dont la coupe large est bien adaptée au climat estival (voir fig. 63 et 65 à 70).

#### - Le camīs (la chemise)

Entre 1920 et 1943, il y a à Tripoli deux modèles de chemises. Le premier est celui de la chemise traditionnelle ras du cou, connu dès cette époque sous le nom de camīs arabi, qamīṣ 'arabī, قميص عربي (chemise arabe). Cette chemise continue à être portée en particulier avec le cherwal (voir fig. 64, 67, 68 et 73). Le deuxième modèle est celui du camīs frangi, qamīṣ frangī, قميص فرنجي (chemise franque) appelée aussi camīs mnacha, qamīṣ mnaṣā', قميص منشي (chemise empesée).

Cette chemise se caractérise par son col rabattu et empesé. Se salissant rapidement, ce dernier peut être changé facilement, puisqu'il s'attache à la chemise par trois boutons.

La chemise frangi se particularise aussi par ses poignets empesés et ajustés, nouveauté dans l'habillement de cette ville. La troisième nouveauté qu'introduit l'adoption de cette chemise est l'utilisation de la cravate, connue à Tripoli sous le nom de crafeh, krā'feh, جرافه ou grafeh, grā'feh, (deux prononciations locales du mot cravate). Cette chemise est portée avec le costume complet occidental (voir fig. 73 et 74).

- La sedrieh. 'l sedrieh, المدرّب (gilet)

L'usage de la sedrieh décorée d'arabesques régresse au profit d'une autre, d'influence occidentale (voir fig 73).

La nouvelle sedrieh a une coupe ajustée à la taille, un dos confectionné en satin et un devant généralement du même tissu et de la même couleur que le pantalon et la jaquette (veston).

Tous les Tripolitains, même ceux qui continuent à porter le cherwal utilisent cette sedrieh (voir fig. 69 et 71).

Les wajaha sont allés encore plus loin. Ils ont essayé, dans l'adoption de ce gilet, d'imiter minutieusement l'image d'un bourgeois occidental. Ainsi, ils ont accroché au deuxième bouton du gilet, la chaîne d'une montre qu'ils ont placée dans sa pochette inférieure gauche.

- Le cherwal. 'l šerwāl, الشروال (pantalon ample)

De toutes les formes de cherwal, il ne reste à l'époque mandataire que celle connue sous le nom de facheh, fašeh, فشخ (fourchu). Ce cherwal continue à être porté par la majorité de la classe moyenne et par les pauvres (voir fig. 64, 67 à 69 et 71 à 73).

- Le bantalon frangi. bantalown frangi, بنطلون فرنجي (pantalon franc)

Porté avec le costume complet par les wajaha et les nouveaux riches, ce pantalon a une coupe étroite de même largeur de haut en bas. Son bord inférieur comporte parfois un revers (voir fig. 73 et 74).

- Le bantalon rkoub. bantalown rkwb, بنطلون ركوب (pantalon pour chevaucher)

Ce pantalon a la même coupe que le pantalon golf, c'est-à-dire bouffant en haut et serré au-dessus du genou.

Cette pièce est portée par les jeunes wajaha et par les fils des nouveaux riches.

### 1.2.3. Les sur-vêtements

- La soukah. 'l swkah, السوك ou la jaquette. 'l jā'qīt, الجاكيت

La soukah, connue aussi dès cette époque sous le nom de jaquette, remplace progressivement le mentène.

Cette jaquette a la même forme qu'un veston. Elle est portée au-dessus du kombaz avec le cherwal et fait aussi partie de ce qu'on appelle takem frangi, taqem frangi, طقم فرنجي (costume franc).

La seule différence entre la jaquette traditionnelle, connue sous le nom de soukah, et celle de cette époque réside dans la longueur. La première atteint la mi-jambe, la seconde couvre seulement les hanches (voir fig. 63, 64, 66, 68, 69, 72 et 73).

- La jobbeh, 'ljobeh, الجب

La jobbeh, comme le turban blanc, n'est plus portée que par les religieux musulmans (mufti, cadi, cheikh).

- L'abaya, 'l'bā'iah, العباءة ou le machlah, 'lmašlah, الملح

L'abaya est, elle aussi, toujours utilisée par la majorité des Tripolitains. Même ceux qui portent le costume complet occidental la jettent sur leurs épaules.

Nous pouvons nous interroger sur les causes de cet attachement des riches occidentalisés à l'abaya.

Rappelons ici que, pendant l'époque Ottomane, l'abaya des riches, confectionnée en poils de chameau ou en soie, représentait un vêtement de prestige, puisqu'elle extériorisait la richesse et donc, en raison de l'organisation sociale des classes, le pouvoir.

Le rôle prestigieux de l'abaya en poils de chameau ou en soie s'est perpétué vu que, d'une part, l'organisation sociale sous le mandat a plus ou moins pu garder sa structure et que, d'autre part, cette pièce fort coûteuse reste rare et donc valorisée.

- Le cabout, 'lkabwt, الكبوت (le manteau)

Le cabout équivaut au meataf, me'taf, معطف (manteau) de la langue littéraire.

Selon Kobt cité par Al Samerai (1970: 45), cabout dérive du mot turc kyatmek, قيا تمق qui signifie compléter, achever, fermer. Ce terme est appliqué au pardessus porté sur le vêtement occidental.

Pourquoi cette adoption d'un terme turc à l'époque mandataire?

Cette pièce, bien qu'elle n'ait pas été popularisée dès l'époque ottomane, était déjà présente dans la société tripolitaine. Elle était portée par les dirigeants et les grands

fonctionnaires turcs qui l'avaient adoptée de l'Occident, en même temps que le costume occidental.

Sous le mandat, le cabout est utilisé par les classes riche et moyenne de Tripoli (voir fig. 70 et 71).

#### 1.2.4. Les chaussures

Dans le domaine des chaussures portées par les Tripolitains, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de la maison, les changements, durant l'époque mandataire, furent assez minimes. Mentionnons cependant la disparition du mest due à l'abandon du cherwal wassé, et l'utilisation du sebat comme seule chaussure portée avec le costume occidental.

### 2. Les vêtements pour femmes

#### 2.1. A l'intérieur de la maison

##### 2.1.1. Les couvre-chefs

Comme chez les hommes, les coiffures féminines d'intérieur, chechieh, gata et mandil oya, malas, kassab... ont conservé, tout au long de la période mandataire, leur forme et leur rôle<sup>1</sup>.

##### 2.1.2. Les sous-vêtements

- Le *camis tahtani*. 'l qamīš 'l tahtā'nī, القميص التحتاني (chemise de dessous)

Malgré le maintien du camis en tissu de soie, de coton... apparaît un camis de fabrication industrielle. Ce dernier, caractérisé par sa coupe ajustée à la taille (voir fig. 85) est confectionné en coton ou en laine, avec ou sans manches. Sa longueur ne dépasse pas les hanches.

La nouvelle forme de camis tahtani est exclusivement réservée à l'utilisation comme chemise de dessous, alors que l'ancienne forme pouvait parfois aussi servir comme chemise de nuit (voir fig. 77, 80, 83 et 84).

- La *sedrieh*. 'l šedrieh, الصدرية (soutien-gorge)

Entre 1920 et 1943, à côté du soutien-gorge de satin, de lin ou d'étoffe écrue, cousu sous

---

1- A ce sujet voir (Kayal 1985: 25-41).



forme d'un gilet ajusté sous le buste, apparaissent d'autres formes de confection industrielle. Celles-ci ont une coupe plus décolletée.

Ces soutiens-gorge se caractérisent par leur doublure en éponge qui les rend suffisamment rigides pour bien rehausser le buste.

Outre cette particularité, les sedrieh ont rencontré, pour une autre raison, un vif succès auprès des Tripolitaines. En effet, un des critères de la beauté féminine de l'époque est une poitrine opulente. Or les nouveaux soutiens-gorge ont permis à bon nombre de femmes de modifier leur apparence, grâce à un rembourrage en coton.

- Le libass. 'Llibā's, اللباس ou le chentène. 'I šentē'n, الشنتان (le caleçon)

Le libass a gardé, durant toute cette période, son mode de fabrication et d'utilisation. Seul le libass tawil (caleçon long) descendant jusqu'aux chevilles, a disparu.

### 2.1.3. Les vêtements

En ce qui concerne les chemises de nuit, il n'y a pas eu de grands changements, ni au niveau de la forme toujours en rapport avec la vie sexuelle, ni au niveau de la matière utilisée (voir fig. 75 à 80, 83, 85 et 86).

L'impact de l'influence occidentale est devenu de plus en plus visible sur les autres pièces vestimentaires utilisées à l'intérieur de la maison.

Par exemple, le cherwal, le kombaz, la sedrieh... ont définitivement disparu et sont remplacés par des vêtements tels que robes, chemises, jupes... inspirés de la mode européenne contemporaine (voir fig. 92 à 95).

Quelles sont les modalités de cette inspiration? Est-elle contraignante ou bien a-t-elle abouti à des formes adaptées à la société locale?

Ces questions sont d'autant plus importantes que les structures socio-culturelles de la société réceptrice sont différentes de celles de la société donatrice.

Reprenons les facteurs de résistance politique, sociale et idéologique qui ont freiné l'occidentalisation vestimentaire à Tripoli, puis ceux qui l'ont favorisée.

Nous pouvons constater que leur action sur le déroulement de cette occidentalisation n'a jamais été le fruit d'une imposition directe. C'est pourquoi, sous le mandat, le changement du vêtement tripolitein a pris l'aspect d'un défi interne, d'une lutte entre "tradition" et "modernisme".

Dans un tel contexte, nous devons donc parler d'imitation progressive, qui s'est effectuée de telle manière que ces nouvelles formes vestimentaires ont pu s'intégrer dans la société, sans être perçues -et nous insistons sur ce point- comme imposées.

Reprenons, par exemple, les vêtements d'intérieur chez les Tripolitaines. Nous avons mentionné que l'occidentalisation de ce type de vêtements était assez poussée. Débutant déjà à la fin de l'époque ottomane, elle s'est propagée rapidement sous le mandat, dans toutes les classes sociales de cette ville.

La célérité de cette adoption peut être attribuée, en premier lieu, à l'impression d'innovation qu'apporte la diffusion de ces vêtements occidentalisés à l'intérieur de la maison. Cette adoption, novatrice quant à la forme vestimentaire, est d'autant mieux désirée et acceptée qu'elle n'implique aucun changement au niveau du statut social de la Tripolitaine, encore considérée comme femme d'intérieur.

La transmission de la mode occidentale s'est, en particulier, effectuée par le biais des journaux de modes, déjà assez répandus. Rares étaient les femmes qui avaient le privilège de recevoir leurs vêtements directement de Paris ou d'autres capitales occidentales.

Comment la Tripolitaine a-t-elle alors adapté ces formes vestimentaires à son environnement?

Bien que réservé aux femmes, l'intérieur des maisons avait ses propres codes sociaux à respecter.

Par exemple, l'apparence vestimentaire d'une jeune fille devait garder le hechmeh, l'hišmeh الحشمه (la modestie).

Il fallait donc fermer ses vêtements jusqu'au cou et les munir de manches couvrant au moins les coudes. Ils devaient de plus descendre jusqu'à mi-jambe ou aux chevilles.

On choisissait ainsi les modèles en fonction de ces normes, ou alors, on les modifiait pour les accorder à ces exigences sociales.

Les vêtements occidentaux du soir ou de bal, même ceux qui ont des coupes décolletées ou sans manches, sont devenus le champ d'inspiration pour les vêtements des jeunes mariées. Pendant les premiers mois après leur mariage, elles les utilisent à n'importe quel moment de la journée, même le matin, lorsqu'il y a des visites pour les congratulations. Les femmes mariées ont, par la suite, beaucoup plus de liberté dans le choix de leurs vêtements qui peuvent, désormais, ressembler davantage aux modèles occidentaux.

A l'âge mûr les Tripolitaines doivent garder la simplicité et la sobriété vestimentaire et donc éviter les coupes frivoles et les couleurs voyantes (voir fig. 96).

Malgré l'utilisation jusqu'à la fin du 19ème siècle du cherwal, le pantalon occidental n'a jamais figuré, tout au long de la période mandataire, dans la garde-robe des Tripolitaines.

#### 2.1.4. Les sur-vêtements

##### - La matinée, m'tineh, الماتينه

La matinée a la forme d'un court gilet (spencer) à manches longues ou courtes. Elle est confectionnée dans un tissu de même couleur et de même matière que la chemise de nuit avec laquelle elle constitue un ensemble (voir fig. 78 et 82).

Cette pièce est utilisée par les jeunes mariées, surtout le matin quand elles sortent momentanément de leur chambre avant de s'habiller (vie collective à l'époque de la grande famille), ou aussi les premiers jours après l'accouchement, pour recevoir les félicitations des visiteurs.

##### - La robe, 'l rwb, الروب (la robe de chambre)

L'utilisation de la robe de chambre a connu, sous le mandat, un grand développement.

A côté des tafarie (ensembles constitués d'une chemise de nuit et d'une robe de chambre), réservés avant tout aux jeunes mariées, apparaissent des robes de chambre que les femmes utilisent comme un pardessus, non seulement le matin au-dessus de leur chemise de nuit, mais encore à n'importe quel moment de la journée. Par exemple, elles l'enfilent sur leur vêtement de travail, si elles sont surprises par une visite (cas assez fréquent dans cette société). Elles s'en couvrent soit pour sortir sur le balcon, soit pour monter sur le toit de la maison pour y étendre la lessive...

Cette nouvelle fonction attribuée à la robe de chambre l'a rendue indispensable à toutes les femmes, quel que soit leur âge ou leur appartenance sociale (voir fig. 88 à 91).

Connue de toutes les Tripolitaines sous le nom de robe, cette pièce, fermée au niveau de la taille et aux longues manches, descend jusqu'à la mi-jambe ou aux chevilles.

Sa décoration va du plus simple, (application de passementerie autour du col et des manches), au plus compliqué: surcharge de riches broderies ou de peintures connues

sous le nom de sab al ramel, ṣab 'l ramel, صب الرمل<sup>1</sup>.

## 2.2. A l'extérieur de la maison

### 2.2.1. Les couvre-chefs

Il est vrai que, si le dévoilement de la Tripolitaine musulmane n'a commencé qu'entre les années trente et quarante, il a toutefois été précédé de phases préparatoires qui l'ont rendu acceptable.

- La chalhah, 'l ṣalḥah, الشلح ou la pèlerine, belerine, بلرين

Avec l'arrivée des Français à Tripoli est apparue la mode de la chalhah, nommée aussi pèlerine chez les chrétiennes.

chalhah dérive, comme le mot machlah, du verbe chalaha, salaha, شلح lorsqu'il est pris dans le sens de pendiller.

Cette pièce, de forme plus ou moins triangulaire, s'attache au niveau du front à l'aide de deux bandes, puis retombe, en recouvrant la tête, jusqu'aux épaules ou parfois jusqu'aux coudes (voir fig. 97). Sa couleur est généralement noire ou blanche.

Cette chalhah est utilisée par certaines chrétiennes conservatrices ainsi que par la majorité des musulmanes. Les premières l'ont portée seule, sans voile. Sur le front, son bord est généralement orné de dentelle. La chalhah des secondes est toujours associée à un voile en mousseline, couvrant le visage.

Avec cette pièce est aussi apparue la mode du mandil bchalfeh, mandil bṣalfeh, مند يل بشلف (chalfeh dérive du mot chalafa, ṣalafa, شلف synonyme du mot rama, ramā', رمى jeter).

Ce mandil, toujours en mousseline noire ou blanche, est mis sur deux couches: l'une couvre le visage et l'autre se jette en arrière sur la tête, au-dessus du chalhah.

L'apparition de cette mode est assez significative car elle représente une diminution de l'épaisseur du voile.

---

1- sab al ramel, ṣab 'l ramel: peinture à l'huile aux motifs de fleurs, de paysage... sur laquelle on étale, avant qu'elle ne soit sèche, des paillettes dorées ou argentées.

- La turboneh, l'turbwneh, التربونه

turboneh est la prononciation locale du mot turban. On donne généralement ce nom à une coiffure de femmes évoquant par sa forme celle connue, en français, sous le même terme.

Elle est apparue à Tripoli à la fin des années trente. Confectionnée en toile noire ou blanche, cette coiffure s'attache, soit au sommet du front par deux bandes, soit sur la nuque; elle ne couvre que les cheveux.

Toujours associé chez les musulmanes à un voile de visage, le turban est surtout porté par les riches jeunes femmes ou jeunes filles.

- La bernaitah, bernaitah, البرنيطة

La bernaïtah féminine, portée spécifiquement par certaines riches chrétiennes, est apparue, à Tripoli, vers 1920.

Si les riches chrétiennes se sont hâtées de se débarrasser du voile, il leur était encore impossible, à cette époque, de marcher dans la rue tête nue.

C'est pourquoi elles ont adopté des formes de chapeaux qui s'accordent avec cette coutume d'influence religieuse (voir annexe 1).

Les chapeaux utilisés étaient donc confectionnés en feutre, de sorte que leur calotte s'emboîte sur la tête pour couvrir entièrement les cheveux.

### 2.2.2. Les vêtements

Si l'influence occidentale était assez importante sur les vêtements d'intérieur de toutes les Tripolitaines aussi bien chrétiennes que musulmanes, son influence sur les vêtements d'extérieur était plus visible chez certaines chrétiennes riches que chez les autres femmes de cette ville.

Nous avons déjà mentionné que certaines chrétiennes aisées de Tripoli, en raison de leur contact avec la culture occidentale au travers des écoles missionnaires, avaient eu le courage, dès la rentrée des Français, d'ôter leur voile et leur habrah.

Cet abandon, révolutionnaire pour leur entourage, nécessitait une certaine prudence. Elles ont donc essayé d'être le plus possible stricte dans le choix des modèles occidentalisés: pas de frivolité ni de couleurs voyantes, formes couvrant le corps jusqu'à la mi-jambe et manches longues cachant les bras jusqu'aux poignets.

Malgré ces précautions, ces femmes ont essayé au début de fréquenter le moins possible les centres populaires de la ville, afin d'éviter les critiques. Leur désir était facilité par le fait que les commissions étaient encore une tâche réservée aux hommes.

Chez les autres chrétiennes ainsi que chez une majorité de musulmanes des classes aisée et moyenne, la seule influence occidentale visible dans leurs vêtements d'extérieur a été l'adoption d'une pièce vestimentaire connue sous le nom de robe-manteau **روب مانتو**. Celle-ci n'est en fait qu'un manteau dont la coupe est inspirée des modèles occidentaux contemporains.

Généralement confectionné en drap pour l'hiver, en coton ou en crêpe Georgette pour l'été, ce manteau est habituellement noir (voir fig. 98). Il a progressivement remplacé la habrah.

### 2.2.3. Les chaussures

Chez les Tripolitaines, la seule nouveauté concerne les chaussures portées à l'extérieur.

A côté de l'utilisation de la kenderah est apparue celle de l'escarpin. Ce dernier connu sous le même nom (scarbineh, **سكر بينه**) est confectionné d'après des modèles inspirés des formes occidentales.

## 3. Les vêtements pour enfants

Rien n'a changé dans les pièces vestimentaires utilisées pour un enfant âgé de moins d'un an. La seule chose à noter est la disparition progressive du saybak (lit pour enfant).

Pour les enfants âgés d'un à quatre ans, il n'y a pas davantage eu de changement. C'est seulement sur des enfants de six ou sept ans que l'influence vestimentaire occidentale commence à poindre (voir fig. 104 et 106). Un grand nombre de garçons des familles riches et moyennes, surtout ceux qui ont fréquenté les nouvelles écoles, n'ont pas eu l'occasion de porter les vêtements traditionnels comme le cherwal et le kombaz (voir fig. 105 et 106).

Ces garçons portaient le pantalon ou le short descendant jusqu'aux genoux (voir fig. 107 à 109) avec une chemise et une jaquette (veston long). Jusqu'à la fin de l'école primaire, le règlement imposait le tablier noir avec un col blanc, comme costume.

Ce tablier est généralement fermé sur le dos par une série de boutons. Muni de longues manches, il s'ajuste à la taille par une ceinture nouée en arrière.

Pour les filles musulmanes, rien n'a changé. Même celles qui ont fréquenté l'école et qui ont donc été obligées de remplacer la habrah par un tablier ont continué à se voiler le visage et à porter, soit le turban, soit la chalhah (voir fig. 102 et 103).

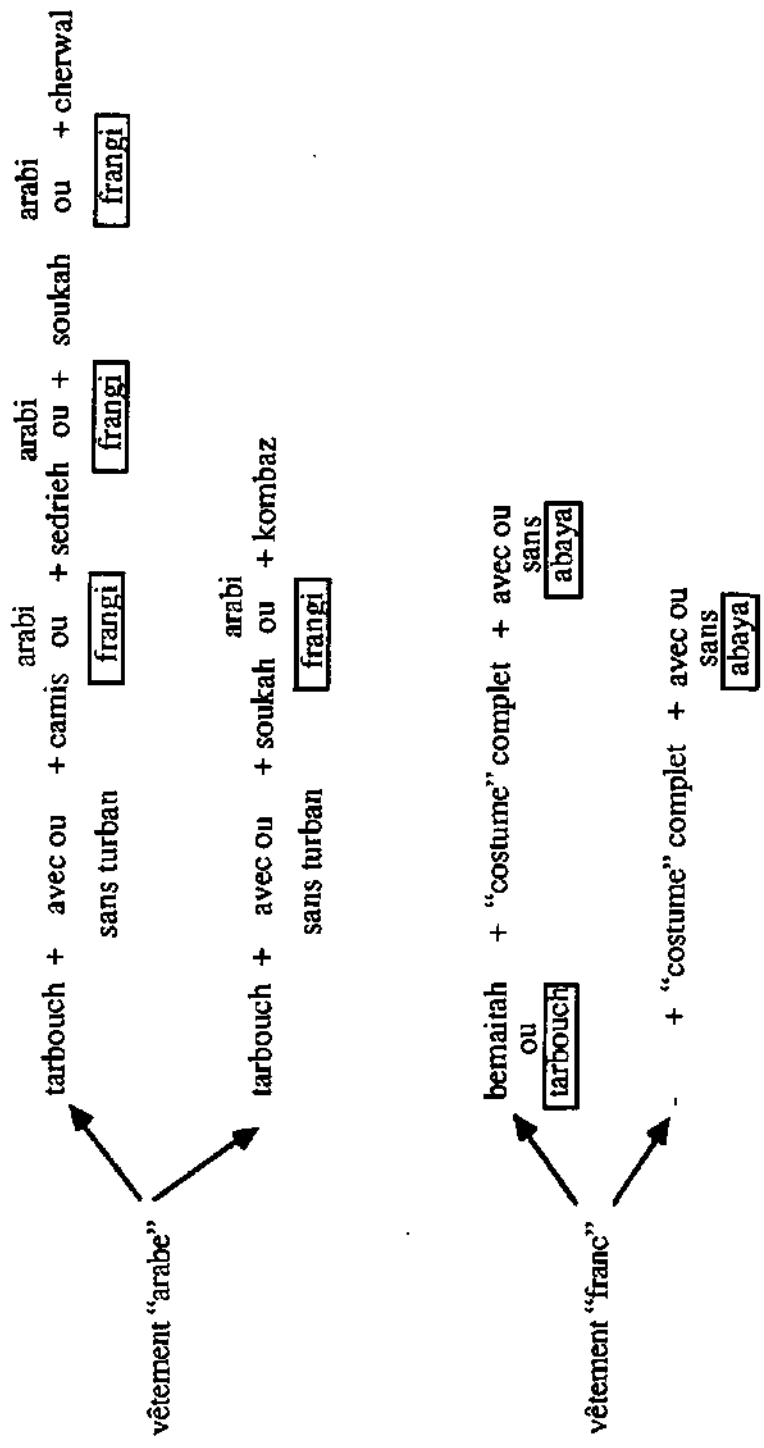
Le tablier des filles avait la même forme et la même couleur que celui des garçons. Les seules différences résidaient dans la longueur qui, chez les filles, atteignait la mi-jambe, et dans l'obligation de le porter jusqu'à la fin de la scolarité.

#### 4. Tableaux et schémas

| Signifiants<br>Couvre-chefs |                     | Signifiés           |                         |               |
|-----------------------------|---------------------|---------------------|-------------------------|---------------|
|                             |                     | Catégories sociales |                         | biologiques   |
| coiffure                    | turban              | classes sociales    | communauté religieuse   | classes d'âge |
| tarbouch                    | blanc               | indifférent         | musulman (religieux)    | indifférent   |
|                             | agabani             | moyenne             | musulman                | âgée          |
|                             | -                   | indifférent         | majorité musulmane      | indifférent   |
| -                           | -                   | indifférent         | chrétienne et musulmane | jeune         |
| chapeau                     | -                   | riche et moyenne    | chrétienne              | indifférent   |
| lebbadeh                    | avec ou sans kafiah | pauvre              | indifférent             | indifférent   |
| arkiah                      | -                   |                     | musulmane               |               |

- TABLEAU 7 : Les signes distinctifs entre Tripolitains à l'extérieur durant la période 1920 et 1943

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié  
(égale)



-SCHEMA 3 : l'apparence vestimentaire des Tripolitains et le mélange entre le traditionnel et l'occidental

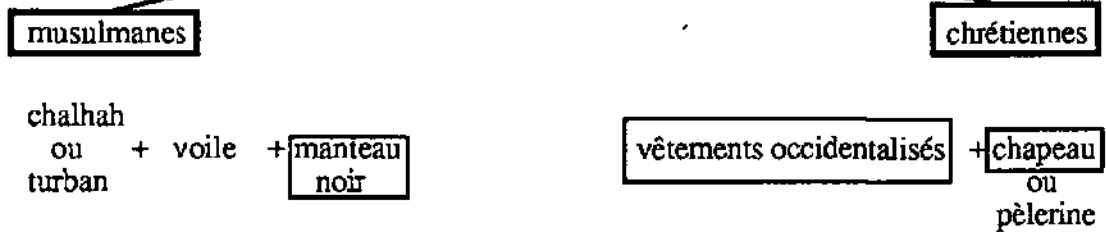
LEGENDE DES SIGNES :  = ce qui est en contradiction avec la donnée principale



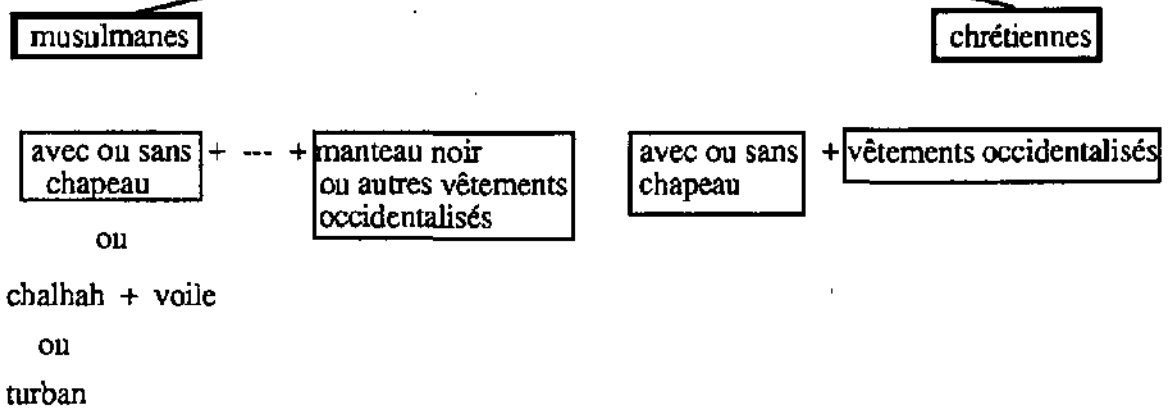
A l'intérieur de la maison durant  
toute la période mandataire

coiffe traditionnel + vêtements occidentalisés

A l'extérieur de la maison jusqu'à  
la fin des années trente



A l'extérieur de la maison après  
les années trente



- **SHEMA 4** : l'apparence vestimentaire des Tripolitaines et le mélange entre le traditionnel et l'occidental

**LEGENDE DES SIGNES** :  division selon la religion  
 tous les vêtements dits occidentaux

## **CHAPITRE III**

### **L'OCCIDENTALISATION VESTIMENTAIRE ET SON INFLUENCE SUR LA SOCIÉTÉ TRIPOLITAINE**

La connaissance de l'influence sur la société tripolitaine de l'occidentalisation vestimentaire nécessite, tout d'abord, l'analyse de la politique sociale, éducative et économique, pratiquée par les Français durant l'époque mandataire.

Cette connaissance appelle ensuite l'analyse, toujours sur le plan vestimentaire, de la coexistence à l'intérieur même de cette société du "traditionnel" et de "l'occidental".

#### **1. Analyse de la politique sociale, éducative et économique des mandataires**

Les mandataires, en créant le Grand-Liban et en perpétuant au niveau politique et administratif le système communautaire de cette région, ont contribué à la formation d'une nation libanaise pluraliste, dans laquelle chaque individu devait, pour se définir et s'identifier, passer par l'intermédiaire de son identité communautaire.

La création du Grand-Liban a détaché la communauté musulmane libanaise de celle de la Grande-Syrie. Elle est ainsi devenue démographiquement et politiquement minoritaire, dans ce nouvel Etat.

Cette situation provoqua chez elle un sentiment d'injustice et d'inégalité, semblable à celui qu'éprouvèrent les chrétiens, sous le pouvoir ottoman.

L'apparition du Grand-Liban a finalement abouti à la formation d'une nation politiquement divisée, entre une communauté chrétienne dans l'ensemble favorable à la construction d'un Etat indépendant, et une communauté musulmane, en majorité frustrée, refusant ce libanisme imposé.

La première vague d'occidentalisation vestimentaire, dès l'application du mandat dans cette région, constitue un révélateur de ces deux positions politiques.

Comme nous l'avons déjà montré, directement après l'arrivée des Français, un nombre considérable de chrétiens aisés ont remplacé le tarbouch par un chapeau occidental.

Ce changement de couvre-chefs révèle, chez certains, une prédisposition acquise à l'époque ottomane à accepter la culture occidentale, et en plus, chez d'autres, un

consentement tacite au nouveau régime. La situation de la communauté musulmane diffère puisque, hostile au régime mandataire, elle reste jusqu'alors épargnée par l'influence culturelle directe des Occidentaux.

Nous savons qu'en adoptant le tarbouch à la place du turban, le sultan turc s'était attiré les foudres de la communauté musulmane. Pourtant, cette dernière a finalement choisi ce tarbouch comme signe de son identité culturelle parce que, selon nous, il reste la seule pièce non occidentalisée du vêtement des dirigeants, à la fin de l'époque ottomane.

Parallèlement à l'abandon du tarbouch par des chrétiens, un nombre considérable de leurs femmes renoncent aussi au port du voile. Il faut y voir l'acceptation de la culture des mandataires, mais pas forcément celle du régime politique qu'ils apportent.

Après ces changements, il est pour la première fois, possible de distinguer dans la rue, seulement à travers son apparence, une musulmane d'une chrétienne. Le maintien de l'autorité locale traditionnelle par les mandataires leur a procuré des appuis intérieurs non négligeables.

Les divergences politiques déjà mentionnées ont rendu délicate la coopération de certains chefs musulmans avec le pouvoir mandataire. Malgré cela, ces chefs furent, parmi les premiers, à transmettre au sein de leur communauté de nouveaux modèles et de nouvelles valeurs.

Rocher (1968:233) explique bien ce rôle: "Ces chefs sont des symboles rappelant que la société traditionnelle n'est pas détruite, mais ils symbolisent en même temps, les changements qu'elle doit accepter".

Par la suite, l'apparition à Tripoli d'un nouveau regroupement et classement social, due à l'ascension de ceux que nous avons appelés nouveaux riches et nouveaux intellectuels, a élargi l'éventail des gens sensibles à l'occidentalisation. Cette dernière est devenue, même chez ceux qui ont gardé un sentiment hostile envers les mandataires, synonyme de développement, de progrès et de modernisation.

*Comment comprendre cette attitude apparemment contradictoire?*

Le pouvoir en lui-même entoure son détenteur d'un halo de prestige qui peut, parfois, être renforcé par l'intermédiaire d'agents créés ou récupérés à cet effet, tels que l'administration, l'économie, le commerce, l'école, les missions...

En raison de l'influence de ces agents, l'occidentalisation vestimentaire à Tripoli, à la fin des années trente, est devenue, non pas signe de distinction communautaire, comme

c'était le cas au début du mandat, mais plutôt signe d'appartenance sociale.

La différence du degré d'occidentalisation vestimentaire, selon les classes sociales, est plus poussée chez les musulmans que chez les chrétiens. Ceci s'explique aisément. Seuls les enfants de la classe aisée musulmane ont eu les moyens de fréquenter les écoles missionnaires et par conséquent, d'entrer en contact avec la culture occidentale et d'en subir l'influence. Par contre, le nombre de chrétiens ayant subi cette influence était beaucoup plus important, surtout à cause des services d'entraide organisés par les missionnaires qui prenaient en charge gratuitement l'éducation des enfants pauvres de cette communauté.

Autrement dit, si l'occidentalisation vestimentaire est devenue assez visible à la fin de l'époque mandataire chez les riches musulmans tripolitains, elle est, à ce moment déjà, plus ou moins perceptible, dans l'ensemble de la communauté chrétienne.

## **2. Coexistence à l'intérieur de la société tripolitaine entre le "traditionnel" et "l'occidental"**

Oltre des vitesses variables, selon les communautés et les classes sociales, de l'occidentalisation vestimentaire attribuée à la politique française dans le domaine social, éducatif et économique, ce qui frappe le plus, lorsque nous analysons le changement durant l'époque mandataire, c'est la cohabitation entre le "traditionnel" et "l'occidental".

Si nous passons en revue les vêtements de l'époque, nous remarquons qu'à l'intérieur de la maison, l'occidentalisation a facilement pu marquer l'apparence des Tripolitaines parce qu'il y a eu possibilité de s'adapter avec les normes "traditionnelles" de ce milieu. Par exemple, certains des vêtements occidentaux adoptés ont changé de fonctions pour acquérir celles existant dans la société d'accueil, comme c'est le cas pour la robe de chambre et les robes du soir. D'autres vêtements ont été sélectionnés ou modifiés pour répondre aux exigences de cette société: chapeaux utilisés par des chrétiennes à l'extérieur, vêtements d'intérieur portés par des femmes jeunes et âgées.

Si dans les exemples précédents, les "traditions" sont parvenues à dominer et à manipuler les innovations importées, ce ne fut, de loin, pas toujours le cas.

Rappelons que les premières musulmanes de Tripoli à avoir adopté les vêtements occidentalisés, à l'extérieur de la maison, ne l'ont fait qu'à la fin des années trente. Malgré ce retard, l'influence vestimentaire occidentale a laissé des traces, dès le début du mandat: le voile s'est aminci, la chalhah est remplacée par un turban... Ces modifications n'étaient en réalité que des étapes préparatoires constituant des indices d'un changement en cours.

Cette interaction entre le "traditionnel" et "l'occidental", dans laquelle le premier cherche à se protéger, à se défendre, et le second à être accepté, a abouti à une forme de coexistence particulière qui a donné naissance aux formes vestimentaires tripolitaines de l'époque mandataire.

Certes, il y a eu adoption de vêtements occidentaux, mais il ne faut pas oublier que ces derniers étaient utilisés hors de leur contexte d'origine. C'est pourquoi nous distinguons les vêtements occidentaux des vêtements occidentalisés (voir p.199, schémas 3 et 4).

## BIBLIOGRAPHIE

### Français :

CHARARA-POLITY Y.

1974.- L'image de la femme dans la presse féminine au Liban .- Beyrouth: publications du centre de recherches, Université Libanaise (Institut des sciences sociales) (15).- 98p.

KAYAL M.

1985.- Coiffure, maquillage et parure des Tripolitaines au début du XXème siècle.- Université de Neuchâtel (Institut d'Ethnologie) (voir p.25-41).

RAYMOND A.

1980.- "La Syrie, du Royaume arabe à l'indépendance(1914-1946)".- La Syrie d'aujourd'hui, p.55-85.- Paris: Centre national de la recherche scientifique.

ROCHER G.

1968.- Introduction à la sociologie générale: Le changement social (volume 3).- Paris: Points.

SOURATI B.

1984.- Structures socio-politiques à Tripoli Liban (1900- 1950).- Université Paris X Nanterre.- 381p.(Département de sociologie) (Thèse inédite)

### Arabe :

DAHER M.

1974.- tā'ryh lubnā'n 'l 'ġtimā'y: 1914 - 1926.- beyrouth: dā'r 'l fā'rā'by.- 367p. (Traduction libre du titre: L'histoire sociale du Liban: 1914-1926).

AL SAMERAI A. R.

1970.- "lamḥah 'lā' 'l 'zyā' 'l ša'byah".- 'l selselah 'l fanyah N. 6.- baġdād: wizā'rat 'l taqā'fah we 'l 'lā'm.- 48p.(Traduction libre du titre: Aperçu sur les vêtements traditionnels).



Fig. 61: Sous-vêtements masculins: camis tahtani et caleçon, fabriqués industriellement à Beyrouth. (Cl. M. Kayal)



Fig. 62: Détail de la photographie précédente. L'étiquette porte la mention مفاعل نجم سوريا - بيروت (industrie Najmeh Syrie-Beyrouth), alors qu'en français, le terme Syrie n'y figure pas. Cette marque de fabrication montre que malgré la division politique du Liban et de la Syrie, ces deux régions continuent à être économiquement considérées sous le mandat comme une entité



Fig. 63: Costume traditionnel: chemise au ras du cou, soukah (jaquette), cherwal facheh (fourchu) attaché à la taille par un châle ou une chamléh (grand foulard utilisé comme ceinture) et chaussures nessef lastique -1930. (Collection de l'auteur)

Fig. 64: Autre forme de costume traditionnel: tarbouch azizi, kombaz attaché par un châle (chamléh) et soukah (jaquette). La montre à chaîne est visible sur cette photographie-1938. (Collection de l'auteur)







Fig. 65: Tripolitin coiffé d'un tarbouch azizi et habillé d'un kombaz en tissu dima (coton rayé)-1930 (?). (Collection de l'auteur)



Fig.66: Tripolitin coiffé d'un turban agabani et habillé d'un kombaz dima et d'une soukah- 1940 (?) (Collection de l'auteur)



Fig. 67: Tripoliteain âgé coiffé d'une arkiah et habillé d'une chemise traditionnelle en tissu cotni (satin rayé). La dekeh (lacet) non masquée par un châle est visible- 1940 (?).(Cl. M.Kayal, reproduisant une photographie de l'album de la famille Al Masri).



Fig. 68: Costume traditionnel: chemise au ras du cou, telfihah (écharpe) cherwal fourchu, soukah et botte (jazmah)-1935 (?).(Cl. M. Kayal, reproduisant une photographie de l'album de la famille Al Masri)



Fig. 69: Cette photographie montre le turban blanc, la soukah, le cherwal fourchu, pièces vestimentaires traditionnelles, associées à la sedrieh (gilet) occidentalisée-1930(?). (Collection de l'auteur)



Fig. 70: Cheikh coiffé d'un turban blanc et habillé d'un kombaz et d'un cabout -1940(?). (Collection de l'auteur)

Fig. 71: Cheikh coiffé d'un turban blanc et habillé d'un gilet occidentalisé, d'un cherwal fourchu et d'un cabour (manteau) occidentalisé- 1930 (?). (Collection de l'auteur)





Fig. 72: Côte à côte un Tripolitin en vêtements traditionnels (tarbouch azizi, soukah, cherwal fourchu, cherouh (sandales) et un Anglais en costume complet-1930 (?). (Collection de l'auteur)

Fig. 73: Photographie illustrant le mariage entre le traditionnel et l'occidental. A Gauche un Tripolitin en costume occidental, coiffé d'un tarbouch. Au milieu un Tripolitin en chemise au ras du cou, en soukah et en cherwal fourchu, coiffé d'une lebbadeh entourée d'une kaffieh. A droite, un autre Tripolitin habillé d'une soukah, d'un cherwal fourchu, d'une sedrieh traditionnelle munie d'une série de petits boutons piriformes et chaussé d'un lastique- 1935 (?). (Collection de l'auteur)



Fig. 74: Tripolitin en complet occidental et coiffé d'un tarbouch azizi- 1940. (Collection de l'auteur)



Fig. 75 et 76: Deux chemises de nuit confectionnées pour une jeune épouse. (Cl.M. Kayal)



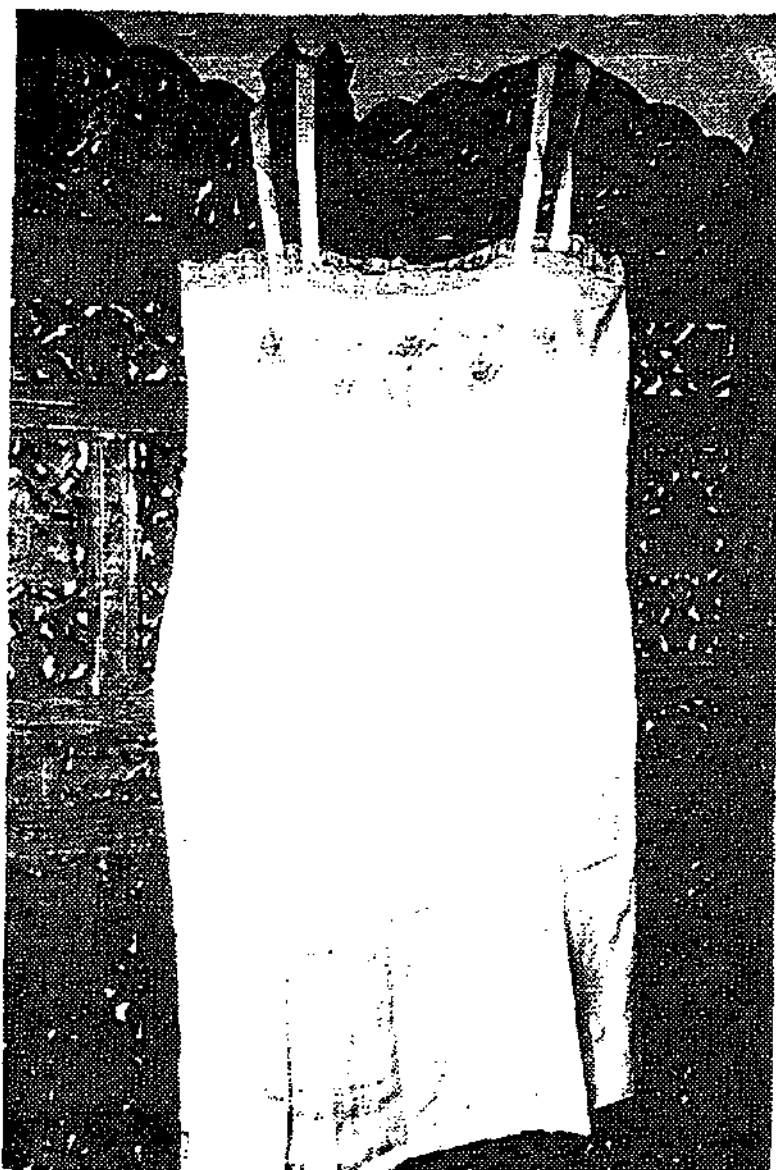


Fig. 77: Autre forme de chemise de nuit d'une jeune Tripolitaine. (Cl. M. Kayal)

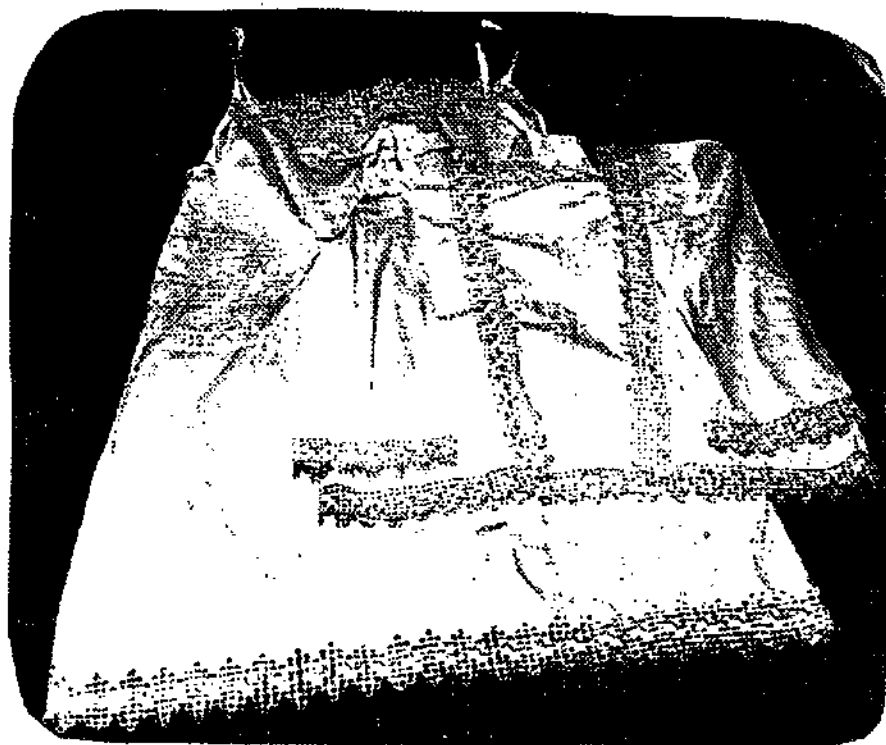


Fig. 78: Chemise de nuit et matinée en soie naturelle, partie du trousseau de Madame Ardat. (Collection de l'auteur)



Fig. 79: Détail de la bordure décorée de la matinée illustrée à la figure 78





Fig. 80: Chemise de nuit en coton, aussi utilisée comme sous-vêtement. (Collection de l'auteur)

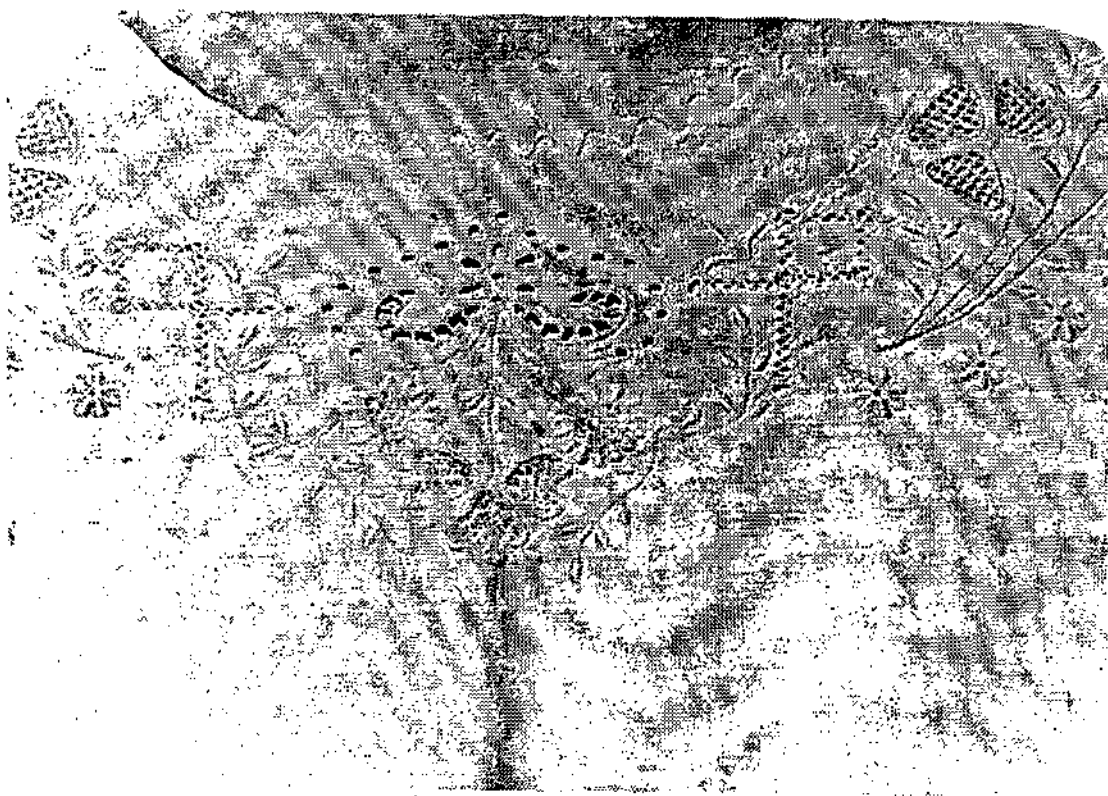


Fig. 81: Détail de la bordure supérieure de la chemise de nuit illustrée à la fig 80



Fig. 82: Matinée en soie naturelle, partie du trousseau de Madame Ardati. (Collection de l'auteur)

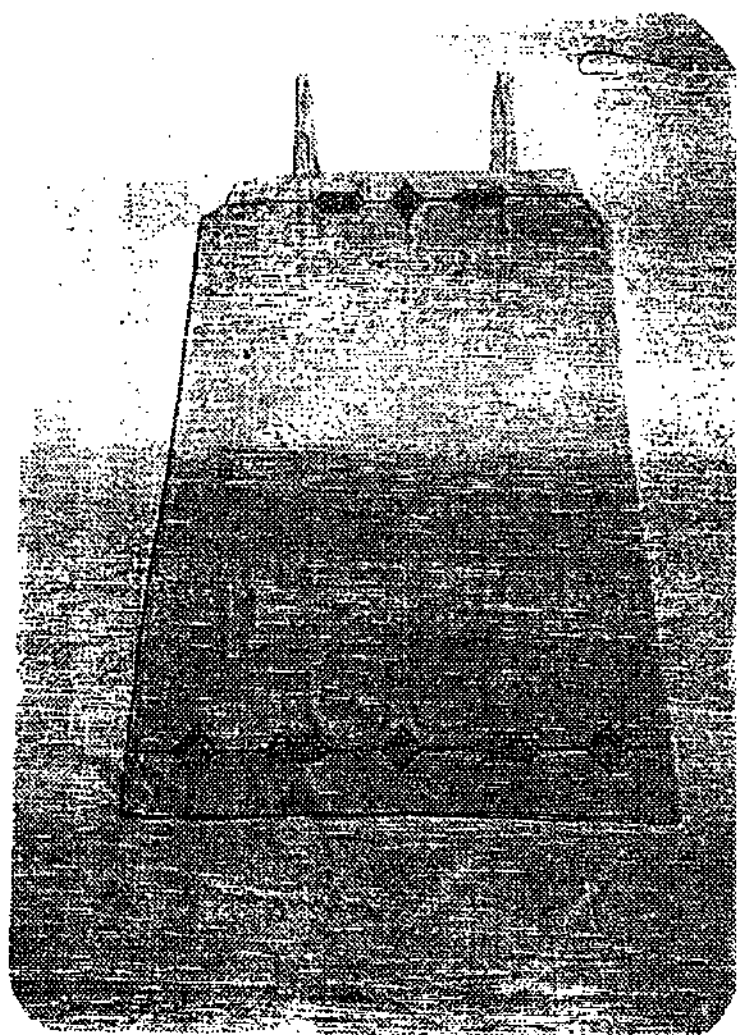


Fig. 83: Chemise de nuit ou sous-vêtement d'une jeune mariée. (Cl. M. Kayal)



Fig. 84: Chemise de nuit ou sous-vêtement d'une jeune mariée. (Propriété privée, famille Azar.Cl. M. Kayal)

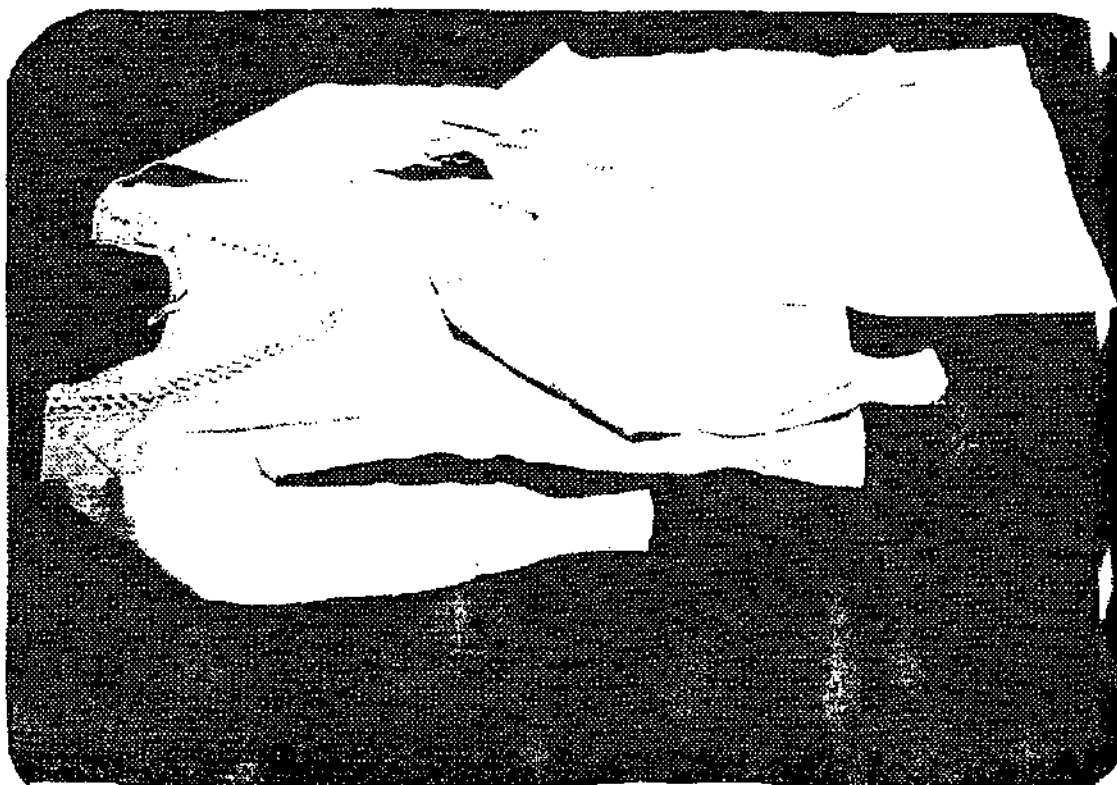


Fig. 85: Sous-vêtements de fabrication industrielle.(Collection de l'auteur)



Fig. 86 et 87: tefriah (chemise de nuit) d'une jeune mariée, avec un détail. (Propriété privée, famille Moqadem. Cl. M. Kayal)





Fig. 88 à 91: Différentes formes de robes de chambre utilisées aussi comme pardessus à l'intérieur de la maison. (Photographies des années 1940-1948. Collection de l'auteur)

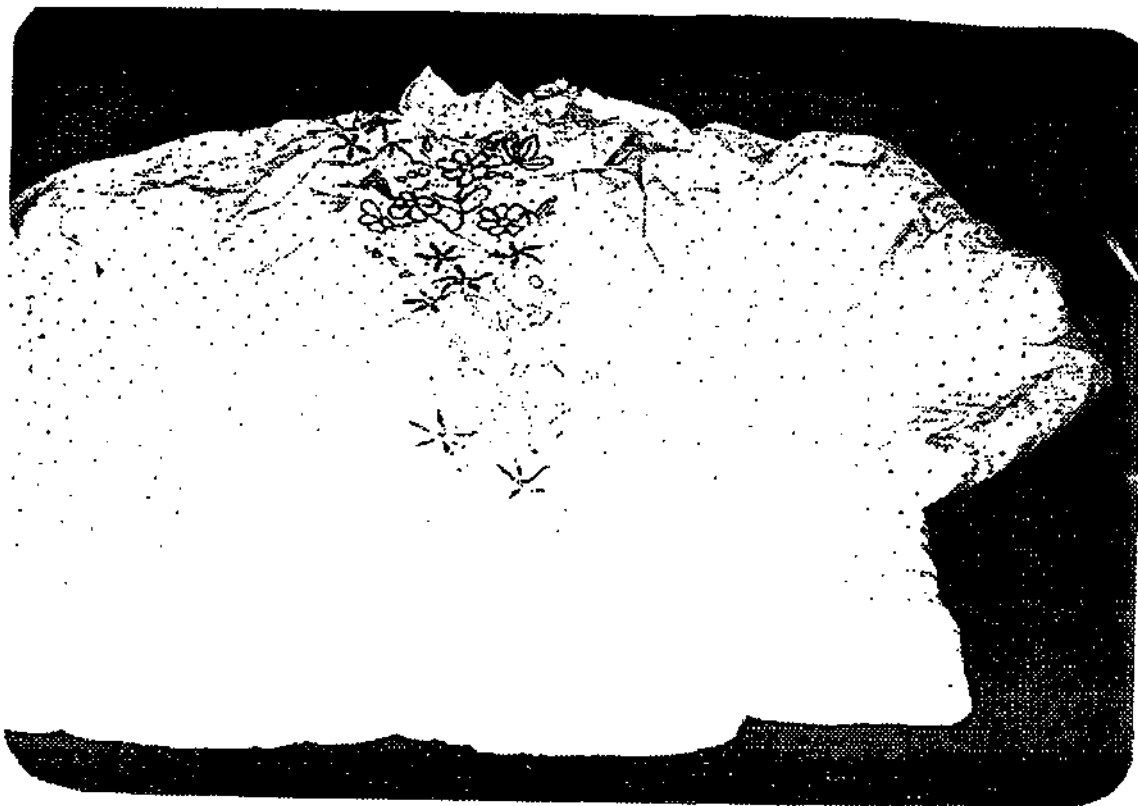


Fig. 92: Chemise en soie brodée de fil d'or et portée par une jeune Tripolitaine.  
(Propriété privée, famille Azar. Cl. M. Kayal)



Fig. 93: Autre forme de chemise en soie. (Propriété privée, famille Azar. Cl. M. Kayal)





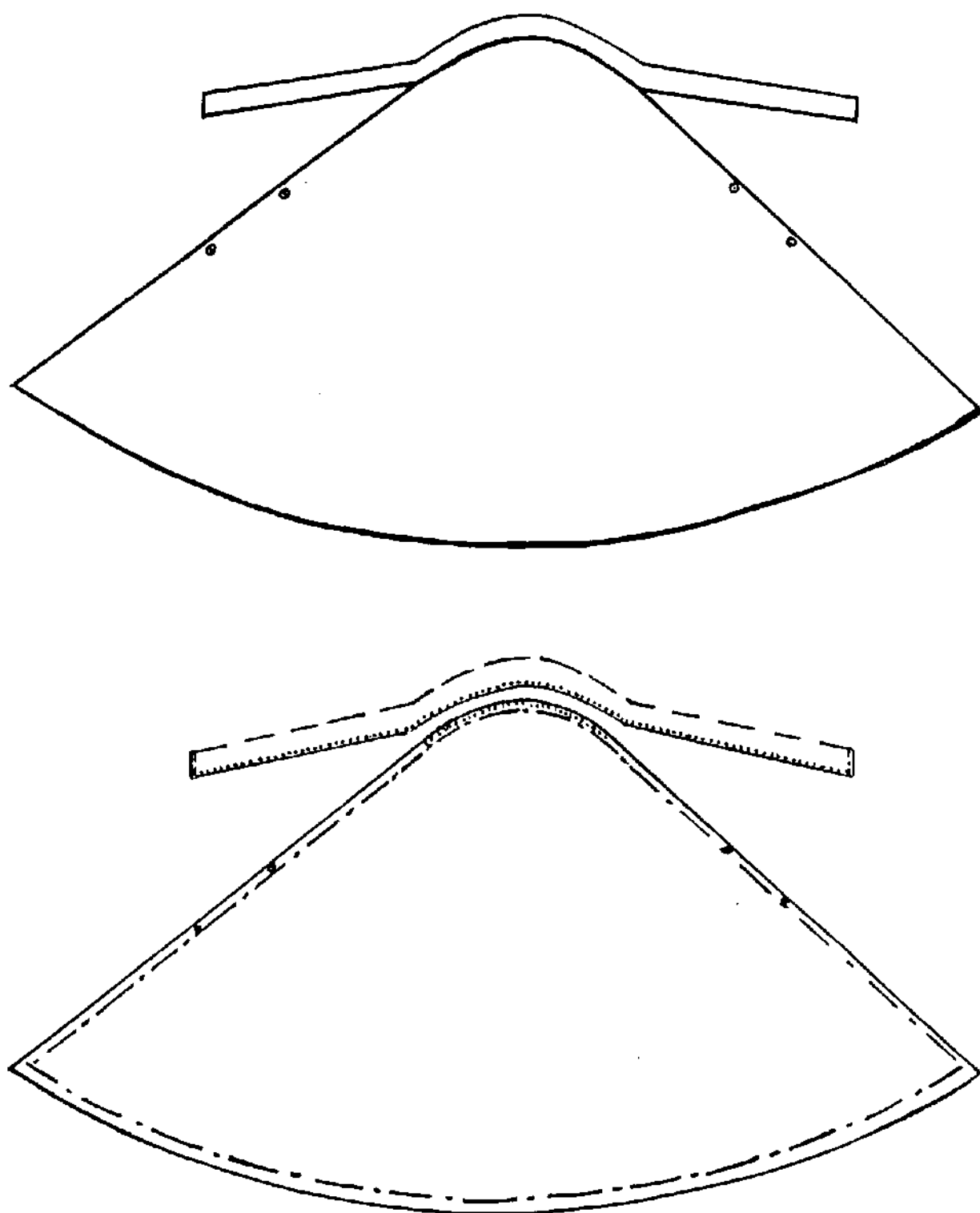
Fig. 94 et 95: Différentes formes de robes occidentalisées utilisées à l'intérieur de la maison. Remarquez aussi les escarpins. Photo du haut: 1920 (?), photo du bas: 1924 (?). (Collection de l'auteur)





Fig.96: Tripolitaine âgée coiffée d'une chechieh et habillée d'une robe simple et convenable, selon l'usage en vigueur à l'époque, pour les gens de son âge-1942 (?). (Collection de l'auteur)



Fig. 97: chalhah**LEGENDE DES SIGNES**

..... Ligne de couture

-.-.- Ourlet

--- Ligne de pliure du tissu

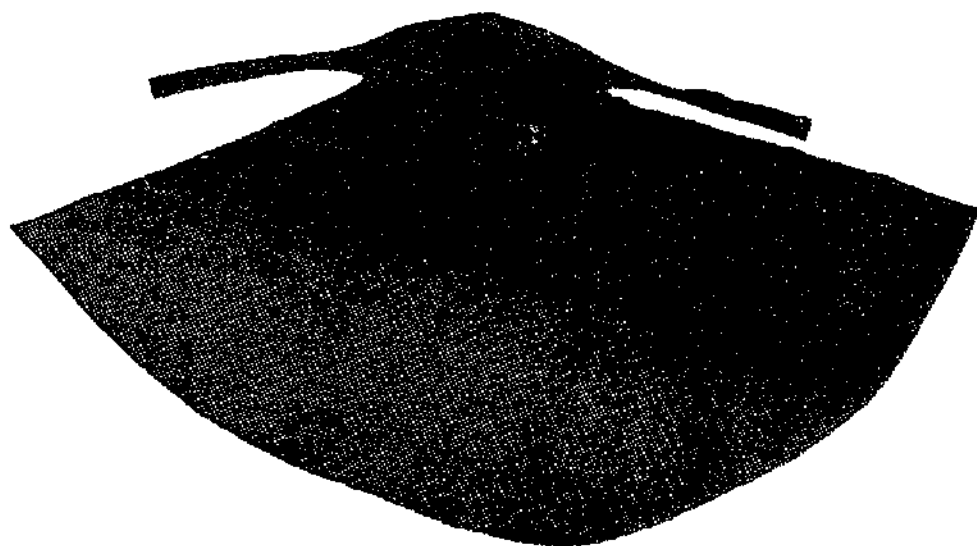


Fig. 97 et 98: chalhah et robe manteau utilisées comme vêtement d'extérieur par les Tripolitaines. (Collection de l'auteur)





Fig. 99: Tripolitaine âgée vêtue d'une habrah, à moitié dévoilée pour la photographie- 1930 (?). (Collection de l'auteur)



Fig. 100: Tripolitaine âgée coiffée d'un gata et d'une habrah-1940 (?). (Collection de l'auteur)



Fig. 101: Tripolitaines en robe-manteau et en turboneh-1945 (?). (Collection de l'auteur)



Fig. 102 et 103: Jeunes filles en tablier d'école, la tête voilée d'un mandil noir-1940 (?). (Collection de l'auteur)

Fig. 104: Petit garçon habillé d'une robe- 1930.  
(Collection de l'auteur)



Fig. 105: Adolescent en kombaz-1935 (?).  
(Collection de l'auteur)



Fig. 106: Jeune garçon habillé de vêtements occidentalisés: jaquette, short, chaussettes. Toutefois, il porte encore le tarbouch-1935 (?).  
(Collection de l'auteur)



Fig. 107 à 109: Garçons tripolitains en vêtements occidentalisés. Photographies des années 1937- 1940. (Collection de l'auteur)



# **TROISIEME PARTIE: LE VETEMENT A TRIPOLI ENTRE 1943 ET 1975**

## **CHAPITRE I**

### **CONTEXTE HISTORIQUE DE L'APRES-INDEPENDANCE ET SON INFLUENCE SUR LE VETEMENT A TRIPOLI**

L'indépendance du Liban (1943) n'a pas freiné, à Tripoli, le mouvement d'occidentalisation vestimentaire. Bien au contraire, ce phénomène est devenu plus actif et plus poussé encore qu'il ne l'était sous le mandat. Ceci demande des explications.

#### **1. Politique de "la porte ouverte" et son influence sur l'occidentalisation vestimentaire**

Les Libanais étaient bien conscients de l'atout représenté par la situation géographique favorable de leur pays. Comme l'indique Labaki (1979:215), cette dernière permettait au Liban de jouer le rôle de marché intermédiaire entre l'Occident, développé industriellement, et les pays arabes du Moyen-Orient; et ce fait se vérifie dès le début de l'expansion des pays industrialisés et de la soumission graduelle de l'Empire Ottoman à leur égard, vers la fin du 19ème siècle.

Sous le mandat, les Français ont, eux aussi, contribué à amplifier ce rôle d'intermédiaire, en transformant la ville de Beyrouth en l'une des principales métropoles commerciales méditerranéennes de l'époque.

Dès l'indépendance, l'Etat libanais était déterminé à conserver ce rôle pour sa capitale. Le bouleversement des données géopolitiques de la région, en particulier la constitution de l'Etat d'Israël, l'isolement du port de Haïfa du reste de la région, et les révolutions successives dans les pays arabes, jouait en sa faveur (Ghazi 1987: 176-177). Comme l'indique Azhari (1970:11-17), le Liban a instauré le régime de la liberté des échanges dès 1950, après la division de l'unité douanière et monétaire avec la Syrie. Il s'est ensuite efforcé de développer le secteur des services, notamment commerciaux et bancaires.

C'est ce libéralisme économique quasi intégral, qui a permis à l'Etat libanais de capter une partie considérable de capitaux énormes, issus de trois sources principales: nous citons tout d'abord les Etats arabes producteurs de pétrole, puis les émigrés libanais, -en particulier ceux qui venaient de certains pays africains, soumis depuis le milieu des années cinquante à une grande instabilité politique-, et enfin les pays arabes, dont surtout

l'Egypte et la Syrie, qui n'assuraient plus une sécurité suffisante aux capitaux privés.

Le régime libéral a, en outre, permis aux pays occidentaux développés de maintenir leur domination économique sur les marchés arabes de la région.

Par cette politique de "la porte ouverte" et par le développement du secteur des services commerciaux et bancaires au détriment des autres secteurs, le Liban indépendant s'est transformé, comme dit Ganajah (1966:40), en un pays à l'économie assez particulière: en effet plus des deux tiers de son revenu national proviennent de la production et de la vente de services entre l'Occident et le Moyen-Orient.

Pour mener à bien cette politique économique, l'Etat a été presque obligé de donner au Liban le visage d'un pays moderne et progressiste, d'où l'amplification volontaire du mouvement d'occidentalisation; ce changement a été d'autant plus rapide que tout ce qui est occidental est resté synonyme de ce qu'on appelait développement, progrès et modernisme.

Le secteur vestimentaire a été très vite touché par ce mouvement. Mais pour vérifier cette hypothèse et pour mieux comprendre ce phénomène, qui a influencé le système vestimentaire à Tripoli et son évolution entre 1943 et 1975, il faut présenter une autre face de l'Etat libanais, à savoir sa réalité interne.

## **2. Permanence du système communautaire**

Il est vrai que la nouvelle structure étatique a pu faire du Liban, dans un laps de temps très court, un pays de confiance pour l'investissement de capitaux nationaux et internationaux. Il est aussi vrai qu'elle a su convaincre les Occidentaux de sa capacité à conserver et à gérer leurs intérêts économiques dans la région. Il est vrai enfin qu'elle a su présenter au monde entier le visage d'un pays "moderne" et "occidentalisé". Mais ceci n'est, en réalité, qu'une façade que le nouvel Etat a édifiée, grâce à l'habileté de cadres formés à l'époque mandataire.

Sans trop entrer dans les détails historiques, il faut rappeler que le pacte national de l'Etat, formulé par Bechara Al Khoury et Riad Al Solh<sup>1</sup>, et accepté par la majorité des chefs traditionnels des communautés religieuses, a maintenu la formule de la coexistence entre les différentes communautés. Il a aussi conservé - d'une manière provisoire, mais qui a subsisté jusqu'à nos jours, à tel point que l'on peut parler d'une règle ancrée dans la

---

<sup>1</sup> - Premier président de la République libanaise et son premier ministre.



pratique- toutes les habitudes politiques et administratives héritées de l'époque mandataire (Hoss 1987: 92-93). Le pacte national a transformé, selon Daher (1977:335) l'union nationale constituée lors de l'indépendance, en une simple union entre communautés religieuses coexistant sur une même terre.

L'indépendance du Liban n'a donc pas provoqué un changement radical dans la politique confessionnelle. Elle n'a pas non plus bouleversé sa hiérarchie interne, d'autant plus qu'elle s'est effectuée par l'intermédiaire des chefs traditionnels des différentes communautés religieuses.

### **3. Situation de la ville de Tripoli dans l'Etat libanais**

Bien qu'elle soit la deuxième ville libanaise par sa population et qu'elle soit considérée comme la capitale du Nord, Tripoli n'a pas connu après l'indépendance, le même essor ou la même ouverture que Beyrouth.

Si, sous le mandat, le développement de ses infrastructures a été négligé, après l'indépendance, Tripoli est devenue, à cause d'une politique étatique centralisatrice, de plus en plus dépendante de la capitale libanaise, et ceci dans presque tous les domaines (administration, culture, économie)<sup>1</sup> Cette situation a créé un fossé assez profond entre le niveau d'évolution des deux villes. Nous pouvons même dire que Beyrouth est devenue pour Tripoli la ville de laquelle elle capte des idées, des modèles... occidentalisés.

### **4. Politique du "laisser-faire, laisser-aller" et son influence sur la société tripolitaine**

Il est exact que, comme le dit Azhari (1970:2), "le miracle libanais" était le fruit de la conjonction de deux facteurs favorables principaux, à savoir l'adoption du libéralisme économique, et l'afflux d'énormes capitaux.

Mais dès son adoption et jusqu'à nos jours, ce libéralisme prend la forme de ce que l'on peut appeler le "laisser-faire, laisser-aller".

Nous citons en exemple le fait que l'agriculture et l'industrie se sont transformées en des secteurs auxiliaires, que les inégalités socio-économiques se sont accentuées, non seulement entre les régions mais encore entre les classes, car les assurances sociales

---

1- Voir à ce sujet ( M. Seurat 1985: 47-48).

n'existaient pas dans tous les secteurs de production<sup>1</sup>.

#### 4.1. Etat des classes sociales

Pour la ville de Tripoli, nous remarquons qu'il y a eu, après 1950, une croissance continue et importante de population<sup>2</sup>. Selon Picandou (1980:96-97), cette croissance est due non seulement à une poussée démographique locale, mais encore à l'attraction urbaine, phénomène lié au sous-développement économique, presque général du tiers-monde et du Liban en particulier.

Cet accroissement démographique, principalement causé par l'exode rural, a modifié la composition sociale de Tripoli; ce qui n'est pas, comme nous le verrons, sans influencer l'évolution du système vestimentaire.

Après l'indépendance, Tripoli a attiré beaucoup d'immigrés d'origine rurale et syrienne. Les plus pauvres d'entre eux se sont installés à la périphérie nord, nord-est et sud de cette ville (bab al tebbaneh, al qobbeh, bab al ramel), tandis que d'autres se sont établis au centre, dans la zone abritant la majorité des habitants, jusqu'à la fin de l'époque mandataire.

La plupart des immigrés pauvres étaient des travailleurs journaliers (éboueurs, marchands ambulants, ouvriers industriels, ouvriers du bâtiment...). Ils occupaient aussi des postes modestes (veilleurs de nuit, soldats dans l'armée libanaise, portiers, garçons de bureau...).

Faute de statistiques, nous n'avons malheureusement pas la possibilité d'estimer leur nombre. Nous pouvons toutefois mentionner l'augmentation du nombre des Alawites dont la majorité est d'origine syrienne, et des Maronites. Ces immigrés pauvres se sont mêlés à leurs homologues tripolitains et ont formé avec eux la classe connue sous le nom de chaabiah, šā' biah, شعبي c'est-à-dire la classe populaire.

---

1- Voir à ce sujet (Accaoui; Salman 1976: 8-12)

2- Selon le dernier recensement de la population libanaise qui remonte à 1932 et qui n'a plus été réactualisé pour des raisons politiques, la population de Tripoli se remonte à 80.000 personnes. Après cette date, il n'y eut que des estimations assez arbitraires. Par exemple, selon la mission d'IRFED cette ville compte, en 1960, environ 125.000 habitants, mais 210.000 selon Fohn Gullick (Picandou 1980: 97).

La classe moyenne de Tripoli a, elle aussi, connu une profonde modification, non seulement dans son nombre mais encore dans les fonctions des gens qui la constituent. Ce changement découle de la naissance d'un sentiment de répulsion croissant envers le travail manuel, rejet qui reflète d'ailleurs le développement du secteur des services, encouragé par l'Etat.

Par exemple, le marché ouvert à l'extérieur et l'absence de politique protectionniste ont poussé un grand nombre d'artisans appartenant à la classe moyenne à quitter leur métier, pour devenir des commerçants propriétaires de petites boutiques, vendant des produits importés<sup>1</sup>.

La promotion des services a augmenté le besoin en cadres pouvant gérer et développer ce secteur. Il en a résulté une augmentation rapide du nombre de fonctionnaires, dont la majorité appartenait à cette classe.

Enfin, n'oublions pas de mentionner un nombre considérable de petits propriétaires terriens qui vendaient leurs terres, d'une part parce qu'ils étaient attirés par le développement -pourtant relatif- de Tripoli, et d'autre part parce qu'ils étaient découragés par la faiblesse des rendements, due à la perpétuation des méthodes culturales traditionnelles. Ils ont, eux aussi, tenté leur chance dans les services.

Après l'indépendance, comme pendant l'époque mandataire, la classe riche de Tripoli est toujours constituée par deux catégories: les familles traditionnelles et les familles récemment enrichies.

Les premières, en sus de leur richesse, possédaient une influence politique et religieuse importante au sein de leur société. Les secondes se divisaient elles-mêmes en trois sous-catégories: les familles enrichies à l'étranger et de retour à Tripoli, pour y investir leurs capitaux dans le commerce, l'industrie ou l'immobilier, les familles qui ont fait fortune sous le mandat grâce à leur activité commerciale, et enfin, les familles dont les membres avaient un statut professionnel solide (haut fonctionnaire, médecin, ingénieur, avocat...).

Entre ces deux catégories, il y a eu bon nombre d'alliances matrimoniales ou commerciales qui s'expliquent par le fait que maintes familles de nouveaux riches possédaient une fortune beaucoup plus grande que celle des riches traditionnels, tandis qu'il leur manquait le pouvoir. En bref, il y a complémentarité entre ces deux catégories.

---

1- Voir à ce sujet ( Al Soufi-Richard J. 1981: 29-59).

#### 4.2. Etat de l'éducation

Si la politique économique de l'Etat libanais après 1943 a accentué le clivage entre les classes sociales à Tripoli, sa politique pédagogique n'était pas meilleure: elle en traduisait en fait la réalité socio-économique.

Il est vrai que les écoles officielles ont vu leur nombre s'accroître après l'indépendance, mais cette croissance était plus quantitative que qualitative. Elles ne disposaient que de moyens limités: personnel peu qualifié et mal rémunéré, insuffisance de matériel pédagogique, locaux exigus et souvent surpeuplés, etc. (Brun 1973: 31). Ces écoles étaient théoriquement ouvertes à toutes les catégories sociales, mais elles n'étaient, dans la pratique, fréquentées que par les pauvres, et une partie de la classe moyenne dont la situation économique ne permettait pas de payer les annuités assez élevées des écoles privées. Ajoutons enfin à ceux-ci une minorité de riches renvoyés des écoles privées en raison de leurs échecs scolaires.

Les écoles privées, qu'elles soient étrangères laïques ou missionnaires, ou nationales et confessionnelles (surtout chrétiennes), ont, au contraire, conservé leur statut à cause du maintien par l'Etat de programmes officiels, inspirés de modèles occidentaux, notamment français. Elles ont donc, depuis longtemps déjà, fait leurs preuves avec de tels programmes, et sont par conséquent jugées plus aptes à garantir la réussite aux examens d'Etat officiels. Ceux-ci, selon la politique libanaise de l'emploi basée principalement sur les diplômes<sup>1</sup>, permettent d'accéder à un statut professionnel honorable (Brun idid. 122-123).

Les écoles privées étaient destinées aux enfants des riches et de certaines familles moyennes qui, malgré leurs salaires généralement limités par rapport au coût d'un tel enseignement, faisaient des sacrifices pour leur permettre une rapide ascension sociale.

Les classes défavorisées sont évidemment tenues à l'écart de ces écoles. Seul un pourcentage limité de chrétiens pauvres ont la possibilité d'y accéder, grâce aux services

---

1- Notons que les diplômes délivrés par les écoles professionnelles ne sont pas valorisés. La majorité de ces écoles sont d'ailleurs des établissements d'Etat.

d'entraide organisés par les missionnaires, en faveur des pauvres de leur communauté<sup>1</sup>.

Malgré la diversité du secteur privé (écoles françaises, américaines etc, dépendant culturellement des pays qu'elles représentent, ou écoles confessionnelles chrétiennes influencées par la culture française), ces écoles ont toutes contribué à maintenir à Tripoli, comme d'ailleurs dans tout le Liban, la diffusion de la culture occidentale. Voir (Nechabeh 1966: 69).

La politique pédagogique discriminatoire de l'Etat envers certaines classes sociales<sup>2</sup> a eu un résultat néfaste, en accentuant des appartenances idéologiques et culturelles contradictoires au sein de la société.

Contrairement à la plupart des étudiants riches et à certains étudiants issus de la classe moyenne qui ont cherché à valoriser ce qui est occidental, une majorité d'étudiants des écoles officielles se sont engagés, en réponse à la déstabilisation de leur situation éducative et sociale, dans des courants politiques d'idéologies assez variées et souvent contradictoires. Nous pouvons énumérer le communisme, le socialisme, le panarabisme, l'islamisme... Et si enfin, toutes ces contradictions sont restées plus ou moins gommées et contrôlées par l'Etat jusqu'en 1975, elles se sont aggravées ou, autrement dit, sont devenues des éléments actifs dans le conflit libanais actuel.

Cette différence d'éducation entre les classes sociales est pour nous importante à évoquer, car elle nous permet de mieux comprendre les signes vestimentaires qu'elle a produits, surtout chez les jeunes. Il est vrai que ces signes sont restés, comme nous allons le voir, assez discrets avant les "événements" au Liban, pour devenir par la suite tout-à-fait manifestes

---

1- Il est à noter que les écoles confessionnelles musulmanes n'avaient pas toutes une bonne réputation pédagogique, qui se mesure en premier lieu par le taux de réussite aux examens officiels de l'Etat.

2- Nous parlons ici de classes sociales et non de communautés religieuses, car même les riches musulmans et certains membres de la classe moyenne de cette communauté ont facilement eu accès à des écoles privées chrétiennes, qu'elles soient étrangères ou locales.

## CHAPITRE II

### ETUDE DES PIECES VESTIMENTAIRES EN USAGE A TRIPOLI ENTRE 1943 ET 1975

Pour comprendre l'évolution du système vestimentaire entre 1943 et 1975, nous allons diviser cette période en deux phases: la première sera consacrée à l'étude du vêtement tripolitaïn jusque dans les années soixante, c'est-à-dire jusqu'à l'apparition de ce qu'on appelle le prêt-à-porter, la seconde abordera la phase de la domination de ce dernier à Tripoli.

Cette division est nécessaire, car bien que l'adoption des vêtements occidentalisés ait passablement marqué l'apparence vestimentaire, les libertés prises dans la modification des modèles ont rendu cette imitation suffisamment souple pour l'affranchir d'une véritable domination occidentale. Mais l'apparition en Occident du prêt-à-porter a contribué à accentuer l'influence étrangère sur le vêtement à Tripoli et à y développer le phénomène de la mode.

#### 1. L'évolution du système vestimentaire tripolitaïn jusque dans les années soixante

##### 1.1. Chez les hommes

###### 1.1.1. Disparition des signes distinctifs entre communautés religieuses

Le tarbouch azizi déclinant déjà depuis la fin de l'époque mandataire, a connu, après l'indépendance, une régression rapide, malgré ses nombreux défenseurs qui ont essayé par tous les moyens de préserver son utilisation (voir annexe 2). Il ne faut pas oublier que cette coiffure était considérée, sous le mandat, comme le signifiant du nationalisme. Le tarbouch n'était plus porté que par certaines personnes âgées attachées à leurs habitudes (voir fig. 117) et par les religieux musulmans qui enroulaient autour leur turban blanc. Enfin, il est resté, chez les musulmans tripolitains, la coiffure que l'on met au sommet d'un cercueil, pour signaler que le mort est un homme.

La bernaïtah (chapeau en feutre) a, elle aussi, connu une véritable régression. Signe d'approbation politique ou culturelle du système mandataire, son utilisation a progressivement perdu ce rôle, après le départ des Français. Nous la trouvons encore aujourd'hui portée en hiver contre le froid par quelques Tripolitains (chrétiens et musulmans). D'ailleurs même dans ce rôle utilitaire, la bernaïtah a connu après

l'indépendance une sérieuse concurrence avec d'autres coiffures, telles que le kalpack, le béret.

Avec l'important recul de ces deux coiffures, il n'y a presque plus de signes vestimentaires permettant de distinguer l'appartenance religieuse des Tripolitains.

Mais la période d'indépendance a aussi vu poindre, d'une manière marginale, l'utilisation de l'arkiah comme signe de piété<sup>1</sup> chez les musulmans âgés de la classe populaire .

#### 1.1.2. Signes distinctifs entre classes sociales

Sous le mandat, le degré d'occidentalisation vestimentaire des Tripolitains était signe d'appartenance sociale. Après l'indépendance, l'influence de la politique étatique visant à encourager l'occidentalisation (image de marque que cet Etat aimerait montrer) a fortement accéléré l'adoption des vêtements occidentalisés chez les hommes de toutes les classes sociales sans effacer pourtant les signes distinctifs. En effet, des différences ont continué à se manifester, qualitativement à travers les tissus et la finesse de la fabrication, et quantitativement à travers la richesse de la garde-robe: signes généralement faibles, vu qu'il est difficile de les discerner dès la première approche.

#### 1.1.3. Sort des vêtements traditionnels

Les vêtements dits traditionnels ou "arabes" qui ont commencé à s'éclipser dès la fin du mandat, ont ensuite disparu de plus en plus rapidement, surtout, et même chez les personnes âgées, dans les classes riche et moyenne.

Seule l'abaya en poils de chameau a pu conserver son rôle de signe de richesse et de prestige. Les riches Tripolitains (chrétiens et musulmans, jeunes et âgés) n'hésitent pas à la porter aujourd'hui encore, mais seulement à l'intérieur de la maison, lors de la réception de visiteurs.

Dans la classe dite populaire, les vêtements traditionnels ont aussi disparu, sauf chez certaines personnes âgées. Seul le kombaz est resté la pièce que les jeunes se permettent encore de porter en été, pendant les soirées, dans les cafés ou lors de visites chez des voisins.

---

1- L'utilisation de ce signe va se développer à Tripoli, en particulier après 1975, dans tous les mouvements musulmans et chez leurs sympathisants.

## 1.2. Chez les femmes

### 1.2.1. Les couvre-chefs utilisés à Tripoli jusque vers le début des années soixante et les signes distinctifs entre communautés religieuses

La chalhah, employée par les musulmanes et par certaines chrétiennes sous le mandat, a été abandonnée après l'indépendance, avec l'évolution de l'utilisation à l'extérieur de la maison des vêtements occidentalisés. Seules certaines musulmanes âgées ont continué à la porter (voir fig. 119).

Si la chalhah n'a pas été remplacée chez les chrétiennes, un grand nombre des musulmanes lui ont, par contre, substitué, jusque vers la fin des années cinquante, un voile en crêpe Georgette noir, avec lequel elles se couvraient la tête et le visage (voir fig. 110 à 112).

L'usage du turban par certaines musulmanes riches a lui aussi été abandonné, au profit, le plus souvent, d'une coiffure connue à Tripoli sous le nom d'écharpe icharb, 'ysā'rb, ايشارب (voir fig. 110, 113 et 116). Son utilisation s'est généralisée à la fin des années cinquante chez la plupart des musulmanes de cette ville, lors de la disparition du voile de visage.

Cette écharpe a la forme d'un carré replié en triangle. On la noue au-dessous du menton. Elle est soit en crêpe Georgette noir (le même que celui du voile de visage) soit en coton ou en soie colorés.

Le chapeau, utilisé surtout par les chrétiennes, a, lui aussi, disparu sans être remplacé.

L'arrivée à Tripoli après l'indépendance des immigrantes d'origine rurale<sup>1</sup> a fait sortir pour la première fois la chechieh à l'extérieur, alors qu'elle n'était portée qu'à l'intérieur par toutes les Tripolitaines.

La chechieh, généralement de couleur blanche, a la forme d'un carré que l'on plie en triangle et que l'on noue, soit au sommet de la tête, soit sur la nuque.

Reste enfin à mentionner que toutes ces coiffes et coiffures étaient portées par les femmes qui étaient encore habituées, sous le mandat, à se voiler la tête. La majorité de leurs filles,

---

1- Les femmes rurales de la région, hormis celles appartenant à de grandes familles féodales, n'ont jamais utilisé le voile de visage.



excepté celles issues de familles musulmanes très pratiquantes, n'ont pas porté ces couvre-chefs.

### 1.2.2. Le voile de visage et sa disparition

Rappelons que sous le mandat, l'abandon du voile de visage était plus avancé chez les chrétiennes que chez leurs concitoyennes musulmanes, dont seule une minorité de riches avaient pu l'enlever, à la fin de cette époque.

Sous l'indépendance, les jeunes filles des deux communautés n'ont pas connu l'utilisation du voile. Pour les femmes musulmanes habituées à le porter, l'abandonner était plus compliqué. Bien qu'il soit devenu plus mince et donc plus transparent, surtout depuis l'utilisation des vêtements occidentalisés à l'extérieur, son emploi s'est maintenu jusque vers la fin des années cinquante, c'est-à-dire jusqu'au moment de la guerre civile de 1958, qui a joué un rôle non négligeable dans son déclin définitif.

Cette guerre a éclaté à la fin du mandat présidentiel de Camil Chamoun. Elle a opposé les pro-nassériens (en majorité des musulmans sunnites), aux pro-occidentaux (en majorité chrétiens) dirigés par Chamoun.

Tripoli, qui est constituée d'une majorité musulmane sunnite, s'est donc engagée dans l'opposition<sup>1</sup>. Cette guerre a obligé des gens de familles différentes à se réfugier les uns chez les autres. Durant ces moments de réunions, se voiler le visage est devenu impensable.

Bien entendu, nous ne prétendons pas que la guerre de 1958 a été la seule cause du déclin du voile de visage, d'autant plus que l'utilisation de ce dernier était déjà mise en question depuis l'époque mandataire. Pourtant, il reste que cette guerre a donné un bon prétexte de se dévoiler le visage, d'une manière apparemment naturelle.

Après la guerre civile de 1958, nous ne trouvons plus le voile de visage que chez certaines musulmanes âgées, attachées à leurs habitudes.

### 1.2.3. L'évolution vestimentaire à l'extérieur et les signes distinctifs entre classes sociales et entre classes d'âge

#### 1<sup>o</sup>. Signes distinctifs entre classes sociales

Après l'indépendance, un grand nombre de musulmanes ayant déjà adopté le manteau

---

1- Voir (Rabbath 1986: 562-568).

noir à l'extérieur ont commencé, tout comme leurs concitoyennes chrétiennes avant elles, à varier l'éventail des vêtements d'inspiration occidentale portés à l'extérieur.

Cette évolution n'a pas gommé la distinction entre classes sociales. Les riches, par exemple, à part la différenciation vestimentaire quantitative et qualitative de leur garde-robes, ont gardé leur rôle de leaders de l'introduction des nouvelles formes occidentalisées à Tripoli. La plupart de leurs vêtements étaient fabriqués à Beyrouth, où l'influence occidentale dans ce domaine était plus avancée, et où il existait davantage de choix pour les matériaux utilisés (tissus et accessoires).

L'adoption des vêtements occidentalisés a rendu plus visible à l'extérieur l'appartenance aux différentes classes sociales. Auparavant, avec le port de la habrah ou du manteau noir, seule la qualité du tissu et parfois la finesse de la fabrication permettaient une telle distinction. Ces deux caractéristiques étaient difficiles à apercevoir de loin et l'uniformité de la couleur augmentait la confusion.

Mais si l'occidentalisation vestimentaire a rendu davantage possible la distinction entre les différentes classes sociales, les signes distinctifs sont restés faibles, c'est-à-dire, qu'il est difficile de les appréhender au premier coup d'oeil.

Les immigrantes rurales ont, elles aussi, apporté leurs propres formes vestimentaires qui sont devenues leurs signes distinctifs à l'intérieur de la classe populaire. Ces vêtements comprennent une chechieh, et une robe à longues manches, fermée sur le devant à l'aide d'une série de boutons et froncée au niveau de la taille. Un volant atteignant la mi-jambe la garnit parfois. Sous cette robe apparaissent les petits volants de leur long caleçon (voir fig. 120 et 121).

L'adoption des vêtements occidentalisés à l'extérieur a encore favorisé à Tripoli l'utilisation du sac à main. Cet accessoire, apparu sous le mandat avec le port du manteau noir, a, peu à peu, remplacé le sac en tissu que les Tripolitaines fixaient à la taille ou qu'elles mettaient dans leur soutien-gorge.

## 20- Signes distinctifs entre classes d'âge

Tant la distinction entre classes sociales que entre classes d'âge est restée visible. Rappelons ici que ces dernières sont déterminées chez les Tripolitaines, entre autres, par rapport à leur statut social.

Dès le début de l'indépendance, le statut social des jeunes filles a connu une grande évolution. Celle-ci s'est traduite par une poussée de la scolarisation des filles, surtout

celles appartenant aux classes riche et moyenne. La conséquence est un changement radical dans leur éducation, puisqu'à cet âge, elles se préparaient jadis à toutes les tâches ménagères qui faisaient d'elles, selon les critères de l'époque, de bonnes épouses.

L'apparence vestimentaire a bien révélé ce changement. Au lieu de rester habillées modestement, expression d'une bonne éducation, les jeunes filles sont devenues de véritables novatrices dans le domaine vestimentaire. Leur jeune âge a été peu à peu considéré comme le critère qui leur permet une telle liberté.

Par exemple, les jeunes filles, qui n'ont jamais porté les voiles de visage et de tête, ont eu le droit de porter, même à l'extérieur, des robes, des jupes et des blouses frivoles<sup>1</sup> de couleurs voyantes (rouge, bleu...), interdites aux femmes mariées ou âgées, même après qu'elles eurent adopté, à l'extérieur, des vêtements occidentalisés.

La jeune mariée, quant à elle, a gardé sur les autres femmes de sa classe sociale, le privilège de posséder la garde-robe la plus riche, composée de vêtements les plus coquets et les plus frivoles de son époque. Elle n'avait toutefois le droit de les porter qu'à l'intérieur et particulièrement pour son mari. A l'extérieur de la maison, cette femme continuait à s'habiller d'une manière sobre, évitant les couleurs voyantes.

Les musulmanes âgées sont les seules qui n'ont pas connu de véritables modifications dans leur apparence vestimentaire. Beaucoup d'entre elles continuaient à porter le manteau noir et l'écharpe ou la chalhah, voire même, pour certaines, la chalhah et la habrah exclusivement (voir fig. 118 et 119).

### 1.3. Chez les enfants

La distinction entre fille et garçon à travers l'apparence vestimentaire ne commençait, comme nous l'avons expliqué, que vers trois ou quatre ans.

Jusqu'à la fin de l'époque mandataire, on mettait volontiers des robes aux garçons, mais la réciproque n'était pas vraie: jamais les filles ne portaient de pantalon.

Dès l'indépendance et jusqu'au début des années soixante, le pantalon commence à être porté par les deux sexes. Les filles atteignant l'âge de six ou sept ans doivent toutefois le dissimuler, au-dessous d'une robe ou d'une jupe (voir fig. 126 à 129).

---

1- Le pantalon n'est porté à cette époque que par certaines jeunes filles, lors des leçons de sport.

## 2. Le prêt-à-porter et le phénomène de la mode

Le développement en Europe durant les années soixante de la confection de ce qu'on appelle le prêt-à-porter<sup>1</sup>, et sa commercialisation rapide à Tripoli ont augmenté l'influence occidentale dans le domaine vestimentaire et y ont provoqué l'apparition du phénomène de la mode.

Nous pouvons ici nous interroger sur les modalités de la diffusion du prêt-à-porter dans la société tripolitaine.

Le prêt-à-porter ou al malabes al jahisah, 'l malā'bes 'l jā'hizh, الملايس الجاهزه était considéré, au début, à Tripoli, comme un produit de luxe. Seuls les riches avaient les moyens de l'acheter. Il est par conséquent devenu un signe distinctif de cette classe.

Ce nouveau type de produits a permis d'élargir l'influence occidentale dans le domaine vestimentaire, véhiculée auparavant surtout par les magazines de mode.

Au cours des années soixante-dix, le prêt-à-porter s'est démocratisé de deux manières:

- 1<sup>o</sup>- par la commercialisation à Tripoli du prêt-à-porter européen à des prix souvent abordables pour la classe moyenne.
- 2<sup>o</sup>- au travers de la production à meilleur marché du prêt-à-porter par les fabriques libanaises. Cette production locale a élargi non seulement la production de ce genre de vêtements, mais elle a encore aidé la diffusion du phénomène de la mode vestimentaire. Ajoutons enfin que cette production a accentué la domination de l'influence vestimentaire occidentale puisqu'elle était, et qu'elle continue à être, la copie des modèles du prêt-à-porter européen.

Cet emploi de plus en plus généralisé du prêt-à-porter n'a pas gommé la différenciation vestimentaire entre les classes sociales tripolitaines. Par exemple, les riches se sont cette fois distingués à travers l'utilisation de vêtements munis de griffes ou de marques, deux nouveaux signifiants transmis dans l'apparence vestimentaire tripolitaine, par l'intermédiaire du prêt-à-porter d'importation européenne.

---

1- Au début des années soixante, le confectionneur parisien haut de gamme Albert Lempereur eut, avec M. Weil, l'idée d'abandonner le vieux terme de confection, chargé d'une connotation légèrement dépréciative, et de le remplacer par celui de " prêt-à-porter ". Le prêt-à-porter ne tardera pas à devenir une industrie de création (Deslandres; Muller 1986: 238).

Une grande partie de la classe moyenne a, elle aussi, essayé de se distinguer au moyen de son apparence vestimentaire, en achetant du prêt-à-porter européen, généralement considéré comme de meilleure qualité que la production libanaise<sup>1</sup>.

### **3. Le phénomène de la mode et d'autres éléments de l'évolution socio-vestimentaire tripolitaine**

L'apparition dans le domaine vestimentaire du phénomène de la mode, qui, par son dynamisme, provoque parfois l'usure d'une mode avant l'usure réelle des vêtements eux-mêmes, a apporté des modifications dans les qualités recherchées dans une pièce vestimentaire.

Par exemple, la qualité du tissu et de la fabrication constituaient autrefois les deux facteurs essentiels de choix, puisqu'elle permet une durabilité maximale.

L'intégration sociale du phénomène de la mode a ensuite poussé un grand nombre de Tripolitains à rechercher, pour des raisons d'économies, la mode avant la qualité du tissu et de la fabrication, qui est devenue une exclusivité des vêtements des riches, pouvant seuls se permettre d'allier mode à qualité.

Ce phénomène qui a contribué à introduire le vêtement de Tripoli dans l'ère de la consommation rapide, a ainsi modifié certaines habitudes traditionnelles. Par exemple, les femmes rassemblaient, dès l'âge tendre de leurs filles, des pièces vestimentaires et des tissus qui constituaient, lors du mariage de ces dernières, une grande partie de leur trousseau. Si cette habitude persiste encore aujourd'hui chez certaines Tripolitaines, la nature des objets conservés s'est modifiée: plus de pièces vestimentaires, mais seulement des tissus, de la lingerie et de la literie.

L'apparition de la mode a encore créé un nouveau marché vestimentaire: la vente de vêtements usagés et des stocks, c'est-à-dire des vêtements démodés.

Ce commerce est particulièrement développé dans les quartiers dits populaires: boulevard al naher, et les alentours de la grande mosquée, au cœur de l'ancienne ville (voir plan 2).

---

1- Cette différence n'est, dans la majorité des cas, que psychologique, car tout ce qui est occidental est valorisé. Nous ne disons pas ceci à la légère. Beaucoup de commerçants de prêt-à-porter nous ont confié qu'un grand nombre de fabriques vestimentaires libanaises mettaient de fausses étiquettes sur leurs produits (made in France, made in Italy...) pour faciliter leur commercialisation.

Ce commerce a contribué à diffuser le prêt-à-porter, même dans la classe populaire. Il faut préciser que les vêtements usagés, aussi bien que les stocks, sont directement importés d'Occident.

La distribution des vêtements usagés des Tripolitains utilise, généralement, d'autres filières: dons aux pauvres, circulation à l'intérieur de la famille.

### **3.1. Modes occidentales et leur diffusion dans la société**

Toutes les modes importées d'Occident peuvent être, grossièrement, classées dans deux catégories: mode jeune et mode adulte. Elles se distinguent par:

- 1<sup>o</sup>- un rythme différent de changement, la première ayant un cycle plus court que la seconde.
- 2<sup>o</sup>- le degré d'acceptation par la société: difficulté à s'imposer pour la première, diffusion aisée pour la seconde.

Pour étudier en détail les modes que renferment chacune de ces deux catégories, ainsi que leur diffusion dans la société, il faut commencer par préciser ce que l'on entend, au début des années soixante à Tripoli, par les termes jeune et adulte.

Le passage du stade de jeune au stade adulte s'effectue généralement avec les premières grandes responsabilités.

Pour les filles, ce passage continue à être non pas en rapport avec un âge précis, mais avec le changement de statut social qu'entraîne le mariage. Toutefois, la scolarité poussée des filles a, généralement, retardé l'âge du mariage et, par conséquent, prolongé la période dite jeune.

Avec l'accroissement du nombre de femmes travaillant à l'extérieur, le travail commence, lui aussi, à déterminer ce passage pour une célibataire. Il est cependant moins brutal qu'en cas de mariage.

Pour les hommes, le passage entre jeune et adulte est déterminé par l'accès au travail lucratif. Le mariage d'un homme n'est généralement pas admis à Tripoli, avant que ce dernier ne prouve sa capacité d'entretenir une famille.

#### **3.1.1. Mode jeune**

Rappelons qu'en raison de la dépendance économique du Liban vis-à-vis des pays

occidentaux et de l'influence culturelle de ces derniers, l'occidentalisation est devenue, dans l'esprit des Libanais et par conséquent des Tripolitains, synonyme de modernisation et d'évolution.

Cette conviction, rappelons-le aussi, est indispensable pour les Libanais qui ont voulu jouer le rôle d'intermédiaires économiques et culturels entre les pays arabes du voisinage et les pays occidentaux.

Tous ces éléments sont favorables à l'occidentalisation vestimentaire. Pourtant, certaines modes ont rencontré de sérieuses difficultés à s'imposer dans la société tripolitaine bien qu'elles aient été surtout destinées aux jeunes qui commençaient à jouir, en raison de leur âge, de plus de liberté, par rapport aux innovations de la mode.

Parmi ces modes, citons particulièrement celles des minis et du pantalon pour les filles, ainsi que la mode des Beatles ou khanafes, hanà'fes, الخنافس pour les hommes.

La mode des minis, développée durant la deuxième moitié des années soixante, était considérée comme révolutionnaire, même en Europe.

Son extension à Tripoli a constitué, pour les jeunes filles de cette ville, un sérieux défi. Pour celles-ci, il y avait d'une part la pression exercée par l'omniprésence de cette mode dans les vitrines, dans les magazines et même, pour les Tripolitaines universitaires, dans leur nouvel entourage à Beyrouth<sup>1</sup> (qui reçoit toujours les nouvelles modes avant Tripoli). Mais il y avait, d'autre part, le contrôle des parents, sous l'autorité directe de laquelle elles continuaient à vivre et qui ont, au début, sévèrement rejeté la mode des minis pour des raisons religieuses ou morales. Ce refus s'est parfois traduit par de sérieuses confrontations entraînant des punitions, voire le déchirement des vêtements incriminés.

Ajoutons au contrôle familial, celui de l'école<sup>2</sup> qui a, elle aussi, déployé des efforts intensifs pour empêcher la propagation de cette mode. On obligeait, par exemple, les étudiantes à s'agenouiller pour voir si le bord de leur tablier touchait le sol. On leur

---

<sup>1</sup>- Il faut préciser que l'Université Libanaise et les Jésuites n'ont ouvert des facultés à Tripoli, qu'après les événements des années soixante-quinze. Avant cette date, Beyrouth abritait les seules universités du Liban.

<sup>2</sup>- Ce genre de contrôle était effectué dans toutes les écoles de Tripoli, officielles comme privées, d'autant plus que la majorité de ces dernières étaient tenues par des religieuses.

défaissait leur ourlet et on les faisait rentrer chez elles dans cet état.

Toutes ces pressions n'ont pas empêché la diffusion de cette mode, bien au contraire. Un grand nombre de filles ont recouru à la ruse pour arriver à leurs fins. L'utilisation des ceintures comme régulateurs de la longueur des robes et des jupes s'est, par exemple, accentuée. Certaines jeunes filles ont aussi utilisé une autre technique: elles mettaient des petits crochets au bas de l'ourlet qui permettaient de raccourcir leur tenue quand elles le désiraient.

Avec cette volonté farouche, la mode des minis a enfin pu s'imposer. Elle s'est même diffusée, au début des années soixante-dix parmi les femmes adultes de cette société.

La mode du pantalon pour femmes s'est, elle aussi, heurtée à des difficultés. La principale critique contre cette mode est qu'elle souligne les formes du corps, ce qui est contraire aux habitudes vestimentaires féminines et plus encore aux normes de la religion islamique. Il ne faut pas oublier que dans l'Islam, l'utilisation du pantalon est même conseillé aux femmes (voir annexe 1) mais à condition qu'il soit ample, afin de ne pas suggérer les détails du corps. Au début, la mode du pantalon s'est imposée sans problème vu qu'elle était accompagnée d'un long veston ou d'une tunique maxi qui couvrait les hanches. Mais c'est avec l'introduction de la mode unisexe qui impliquait, entre autres, l'usage du pantalon seul, qu'a éclaté le conflit entre parents et filles. Ici encore, elles eurent gain de cause (voir fig. 122 à 125).

Les jeunes Tripolitains n'ont pas été épargnés par ce genre de conflits, surtout lors de la diffusion à Tripoli de la mode des Beatles. Cette mode est apparue à la fin des années soixante, au moment où le mouvement hippie touchait à sa fin en Occident et qu'il commençait à influencer la mode vestimentaire.

Etre khanfous, hanfws, خانفوس (beatle) à Tripoli impliquait cheveux longs, favoris, patte d'éléphant, chemise ouverte sur la poitrine, chaîne en or autour du cou, plaque en or ou argent autour du poignet.

Comme la plupart des modes, celle des khafous a été introduite par les jeunes riches, avant de s'étendre aux autres. Ce n'est qu'à ce moment-là que les pantalons jeans commencèrent à faire leur apparition.

Les attributs de cette nouvelle mode sont considérés comme efféminés par la génération précédente. L'éducation des pères les poussait, en effet, à la sobriété et à la réserve dans l'apparence vestimentaire, reflet, selon eux, de la personnalité d'un vrai homme.



Tout comme les jeunes filles, les jeunes hommes ont dû, dans un premier temps, subir de fortes pressions de la part de parents dont l'autorité était encore respectée (voir fig. 122).

Parallèlement aux modes que nous venons de citer, il y a encore eu à Tripoli, la diffusion successive, acceptée sans problème, d'autres modes occidentales comme le midi, le maxi, les pantalons patte d'éléphant, la cravate large, le veston au col à grands revers...

### 3.1.2. Mode adulte

La mode adulte au Liban est ce qu'on appelle la mode classique. Elle se caractérise par un rythme d'évolution relativement lent: les modifications vestimentaires s'effectuent sans brutalité, ce qui leur permet une bonne intégration.

Dès qu'une Tripolitaine entre dans la catégorie des adultes, elle commence tout d'abord à changer le style des pièces vestimentaires que renferme sa garde-robe. Tous les tailleurs, manteaux, robes... qu'elle portera désormais doivent être du genre habillé, appelé à Tripoli rasmī, rasmy, رسمي.

### 3.2. Vêtements et nouveaux signes idéologiques et politiques

Parallèlement à la diffusion des modes occidentales mentionnées ci-dessus commence à apparaître, dans les vêtements de certains Tripolitains, de nouveaux signes intéressants à relever.

Rappelons que le vêtement est un domaine expressif de la société, c'est-à-dire qu'il est porteur de signifiés sociaux.

Au début des années soixante-dix commencent à se cristalliser à l'intérieur de la société tripolitaine des tensions, qui conduiront au déclenchement des conflits de l'année soixante-quinze.

Relevons tout d'abord, qu'après l'indépendance, il y eut, surtout dans les classes moyenne et populaire, la montée d'une nouvelle génération instruite dans des écoles officielles et à l'Université Libanaise<sup>1</sup>. Un certain nombre de ces jeunes ont même pu continuer leurs études dans les pays de l'Est, grâce à des bourses.

Une réforme sociale, politique et économique est devenue une des premières exigences de

---

1- Voir à ce sujet (Nasr S. 1985: 91)

cette génération qui est, d'une part, influencée par des idéologies marxiste et nationaliste arabe, et, d'autre part, bloquée par le système politique traditionnel du Liban basé sur la discrimination sociale, le clientélisme et le confessionalisme<sup>1</sup>.

Pendant les années soixante-dix, ces idéologies se sont considérablement répandues parmi les jeunes des écoles officielles de Tripoli. Leur apparence vestimentaire reflète bien cet engagement, surtout chez les marxistes qui ont adopté les jeans et laissé pousser leur barbe<sup>2</sup> à la manière de Che Guevara et de Castro.

L'irrédentisme palestinien constitue lui aussi une des principales causes des événements libanais.

Il ne faut pas oublier que, dès la déclaration par ce peuple de la lutte armée ouverte et surtout, dès les accords du Caire (3 novembre 1969)<sup>3</sup>, le Liban a servi en tant que base d'entraînement de leurs commandos et en tant que position d'attaque et de repli contre Israël<sup>4</sup>.

Notre but n'est pas de développer ici l'évolution historique de ce problème ni d'étudier son rôle dans les événements libanais. Pour notre sujet, il faut seulement savoir que le déclenchement de la lutte armée par les Palestiniens a sensibilisé un grand nombre de jeunes Tripolitains qui se sont engagés pour cette cause. Encore une fois, leur apparence

---

1- Cette génération a aussi englobé certains jeunes de la classe aisée qui ont reçu l'influence communiste et socialiste. Précisons toutefois que ces jeunes appartenaient à des familles riches mais exclues du pouvoir politique. Ils sont restés peu nombreux et ont trouvé un écho seulement dans les classes opprimées.

2- Bien que la barbe ait été portée par certains khanfous libanais, elle est restée jusqu'en 1975, dans l'esprit des Tripolitains, le signe distinctif des marxistes. Après cette date, la barbe devient le point commun de tous les miliciens du Liban, de l'extrême droite à l'extrême gauche, sans oublier les mouvements islamiques.

3- Accords liant les Palestiniens représentés par Arafat (dirigeant de Fatah) et Bustanis, délégué libanais commandant de l'armée libanaise, sous l'égide du président égyptien Nasser. Le Liban s'engage à faciliter les opérations des Fedayin, à partir de son territoire. En contrepartie, la résistance promet de se discipliner davantage et de fermer une base qu'elle entretient dans le nord du pays (Desjardins 1976: 115)

4- Voir à ce sujet (Tuani 1985: 167-181), (Desjardins 1976: 99-124).

vestimentaire témoigne bien de cet engagement: la kafiah, kafiah, كفيه (coiffe noire et blanche ou rouge et blanche, symbole de la résistance palestinienne) et la tenue kaki tachée de vert sont fréquemment portées dans la rue ou à l'école.

Ces tenues de combat provenaient des stocks de l'armée américaine, envoyés au Liban et vendus dans des magasins spécialisés dans le commerce des vêtements usagés.

Dans les années soixante-dix toujours, le port d'un autre costume s'accroît quelque peu à Tripoli, reflétant la montée sociale de certains mouvements islamiques.

Ce costume, connu sous le nom d'al libass al chari, 'l libā's 'l šar'i, اللباس الشرعي (le vêtement selon la loi islamique), est porté par certaines Tripolitaines des classes moyenne et populaire. Il est composé d'un grand foulard nommé hijab, hijā'b, حجاب. Celui-ci couvre entièrement les cheveux et le cou et ne dégage que le visage.

La deuxième partie de ce costume est un manteau à longues manches. Descendant jusqu'aux chevilles, il est généralement assez ample et de couleur terne: noir, blanc cassé, brun, gris... On le connaît sous le nom de jobbeh, الجيب.

Cette percée islamique est restée jusqu'au début des événements assez marginale. Le costume chari est devenu le signe d'un engagement politico-religieux; il est donc maintenant plus qu'un simple costume répondant à des exigences islamiques.

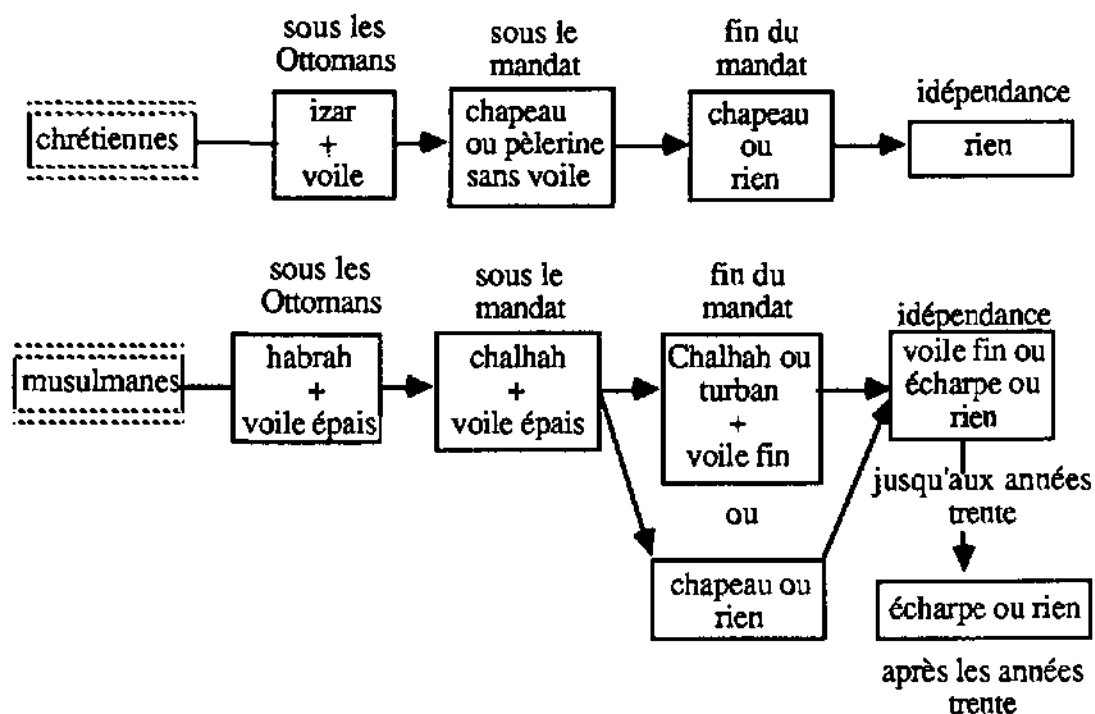
Les musulmanes pratiquantes ont continué à se voiler la tête avec une simple écharpe et à porter le manteau ample, en suivant plus ou moins les exigences de la loi islamique.

4. Tableaux et schémas

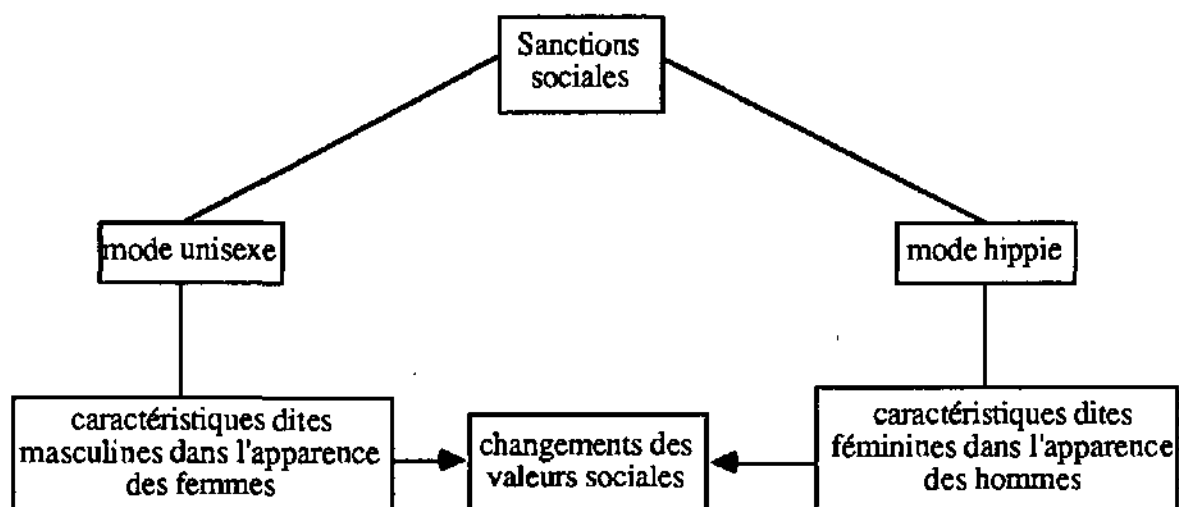
| Signifiants<br>Vêtements |                    | Signifiés                                 |                         |               |
|--------------------------|--------------------|-------------------------------------------|-------------------------|---------------|
|                          |                    | Catégories sociales                       |                         | biologiques   |
|                          |                    | classes sociales                          | communautés religieuses | classes d'âge |
| vêtements traditionnels  | tarbouch ou turban | indifférent                               | majorité musulmane      | âgé           |
| vêtements occidentalisés | tarbouch           | indifférent                               | majorité musulmane      | âgé           |
| vêtements occidentalisés | —                  | déterminé selon la qualité et la quantité | indifférent             | indifférent   |

-TABLEAU 8 : Les signes distinctifs entre classes sociales et classes d'âge

LEGENDE DES SIGNES : signifiant || signifié  
(égale)



-SCHEMA 5 : évolution des coiffes et des coiffures des Tripolitaines à l'extérieur depuis le début de notre étude jusqu'à 1975



-SCHEMA 6 : la mode et les sanctions sociales

LEGENDE DES SIGNES :  division  
 résultat

### **CHAPITRE III**

## **LE SYSTEME SOCIO-VESTIMENTAIRE A TRIPOLI ENTRE 1943 ET 1975: QUELQUES TRAITS CARACTERISTIQUES**

### **1. Vêtements occidentalisés ou vêtements occidentaux?**

A Tripoli, il est toujours justifié de parler de vêtements occidentalisés plutôt que de vêtements occidentaux, même après l'essor du prêt-à-porter importé directement d'Occident.

Nous savons qu'après l'indépendance, la domination économique et culturelle des pays occidentaux, soit le néo-colonialisme, a augmenté son influence au Liban. Cette domination a préservé, dans l'esprit des citoyens libanais, l'idée de la supériorité d'un Occident incarnant le modernisme et le progrès. En ce qui concerne notre étude, la dévalorisation de la production locale est un bon révélateur de cette situation<sup>1</sup>.

Il y a donc eu une forte expansion des importations de vêtements occidentaux. Mais cela ne doit pas nous faire oublier que ces vêtements sont portés dans un contexte social différent de celui de leur lieu d'origine, ce qui leur confère de nouvelles significations.

Il en est de même pour les modes occidentales. Prenons, par exemple, le phénomène hippie. Ce mouvement s'est développé dans les années soixante, parmi les jeunes Américains, à la suite de la guerre du Vietnam. Il s'est ensuite répandu en Europe.

Hostile à la société de consommation, ses ambitions sont l'aspiration à la liberté intégrale dans le cosume, les moeurs et la vie sociale.

La mode vestimentaire de ce mouvement est parvenue jusqu'à Tripoli. Mais sa diffusion et son intégration dans la société se sont effectuées dans un autre contexte. Cela explique tout d'abord pourquoi nous faisons la distinction entre occidentalisé et occidental et confirme ensuite l'idée retenue dès le départ, c'est-à-dire que le vêtement n'est qu'un signifiant pour un signifié social.

---

1- Si la fabrication locale de vêtements a pu se maintenir et même se développer, c'est grâce aux marchés des pays arabes, en particulier la Syrie et les pays du Golfe. Voir (CERMOC mai 1978).

## **2. Evolution vestimentaire et évolution du statut social des Tripolitaines**

Jusqu'à la moitié de ce siècle, l'activité principale des Tripolitaines était confinée à l'intérieur, dans leur foyer. Il suffit d'ailleurs de rappeler que ces femmes mettaient leur porte-monnaie dans leur soutien-gorge ou dans une petite pochette sous la ceinture de la jupe, pour comprendre le niveau de leur participation aux activités extérieures réservées aux hommes.

Dès que la Tripolitaine a commencé à participer activement à la vie extérieure, son apparence vestimentaire a changé hors de la maison, et a acquis toutes les distinctions entre les classes sociales et entre les classes d'âge.

## **3. Mode et société**

Comme nous avons pu le remarquer, le phénomène de la mode vestimentaire a bien réussi son intégration à Tripoli. Il a même contribué à développer la dépendance de cette société envers l'Occident avec d'autant plus de facilité que certains éléments moteurs locaux dans ce domaine (stylistes, industries, magazines de mode...) ne sont que les courroies de transmission de leurs homologues occidentaux<sup>1</sup>.

Le phénomène de la mode, en tant que tel, n'a donc pas été contesté à Tripoli. Par contre, certaines modes telles celles des hippies, du mini..., ont rencontré des difficultés à s'imposer. En effet, nous constatons que seules les modes menaçant des normes sociales ou religieuses rencontrent des difficultés, avant d'être acceptées.

---

1- Voir à ce sujet (Charara-Polity 1974).

## BIBLIOGRAPHIE

### Français :

ACCAOUI S.; SALMAN M.

1976.- Comprendre le Liban: la guerre civile racontée de l'intérieur.- 2ème éd.- Paris: Savelli.- 112 p.

AZHARI N.

1970.- L'évolution du système économique libanais ou la fin du laisser faire.- Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence R.Pichon et R.Durant-Auzias.- 134 p.

BRUN J.

1973.- L'école catholique au Liban et ses contradictions.- Beyrouth: Dar El Machreq.- 304 p. (Publications du Centre Culturel Universitaire: Hommes et Sociétés du Proche-Orient no. 5).

CERMOC.

1978.- Etat et perspectives de l'industrie au Liban.- Centre d'études et de recherches sur le Moyen- Orient contemporain (mai).- 151 p.

CHARARA-POLITY Y.

1974.- L'image de la femme dans la presse féminine au Liban.- Beyrouth: Publications du centre de recherches, Université Libanaise.- 98 p.(Institut des sciences sociales) (no. 15).

DESJARDINS T.

1976.- Le martyr du Liban.- Paris: Plon.- 209 p.

DESLANDRES Y.; MILLER F.

1986.- Histoire de la mode au XX ème siècle.- Paris: SOMOGY.- 404 p.

GHAZI S.

1987.- "La Banque au Liban".- Les cahiers de l'Orient (7), p. 173-187. (Revue d'études et de réflexions sur le Liban et le Monde Arabe).

LABAKI B.

1979.- "L'évolution du rôle économique de l'agglomération de Beyrouth (1960-1977)" in: CHEVALIER Dominique (éd.), L'espace social de la ville arabe, p. 215-244.- Paris: Maisonneuve et Larose.

NASR S.

1985.- "La transition des chiites vers Beyrouth: mutations sociales et mobilisation communautaire à la veille de 1975".- Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain (mars), p. 87-116.

PICAUDOU N.

1980.- "Mutation socio-économiques du Vieux-Tripoli (Liban)".- Annales de Géographie (vol. 1),p. 93-110. (Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Université St-Joseph Beyrouth).



RABBAT E.

1986.- La formation historique du Liban politique et constitutionnel: Essai de synthèse.- Beyrouth: Librairie Orientale.- 667 p.

SEURAT M.

1985.- "Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban): étude d'une asabayya urbaine".-Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain (mars), p. 45-86.

SOUFI-RICHARD J.

1981.- "Le vieux Tripoli dans ses structures actuelles".- Annales de Géographie (vol. 2), p.29-54.(Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Université St-Joseph Beyrouth).

TUENI G.

1985.- Une guerre pour les autres.- France: JC Letès.- 450 p.

### Arabe :

GANAJAH E.

1966.- " 'l hâ'jâ't wa 'l 'hdâ'f 'l 'qtšâ'diâh " 'l dawlah wa 'l'inmâ' fi lubnâ'n .- beîrwt nadwat 'l dirâ'st 'l'inmâ'iah.- (p. 37-55).  
(Traduction libre du titre: Les besoins et les objectifs économiques ).

HOSS S.

1987.- niqâ't 'lâ' 'l herwf.- beîrwt : 'l markaz 'l 'slâ'mî ll'c'lâ'm wa 'l'inmâ'.- 344 p.  
(Traduction libre du titre: Des points sur les "lettres").

DAHER M.

1977.- lubnâ'n 'l 'stqlâ'l wa 'lmytâ'q wa 'lsigah.- beîrwt: m'had 'l'inmâ" 'l 'rabi'.- 398 p.( 'l 'ta'rih 'l'iğtmâ' i llwaṭan 'l 'rabi ).  
(Traduction libre du titre: Liban: l'indépendance, la constitution et la formule).

NECHABEH H.

1966.- " 'l hâ'jâ't wa 'l 'hdâ'f 'l tarbawiah " 'l dawlah wa 'l'inmâ'fi lubnâ'n.- (p. 56-70 ) beîrwt: nadwat 'l dirâ'st 'l'inmâ'iah.  
(Traduction libre du titre: Les besoins et les objectifs pédagogiques).

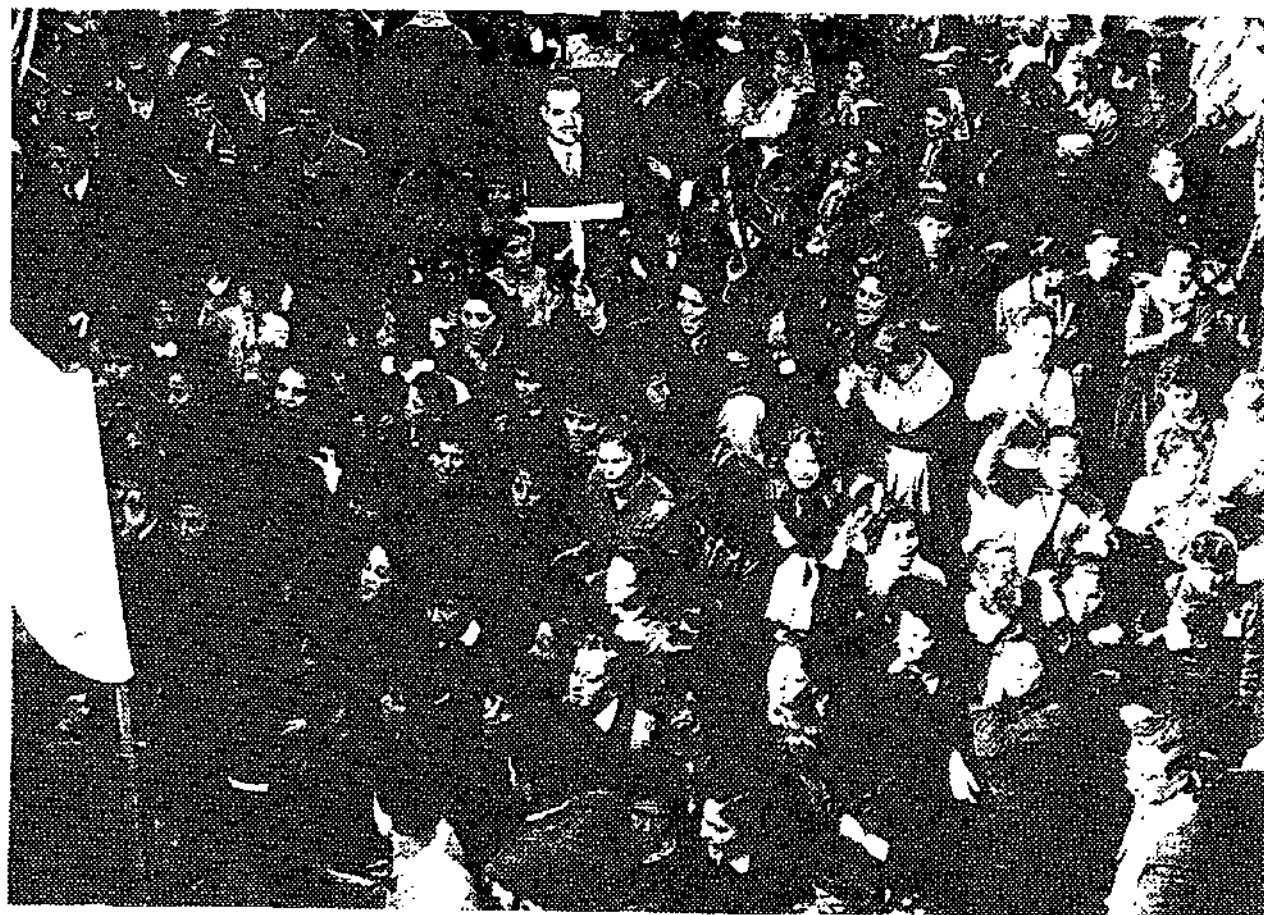


Fig. 110: Manifestation à Tripoli en 1958 réclamant l'unification du Liban avec l'Egypte et la Syrie. Les hommes portent des vêtements occidentalisés, les jeunes étudiantes sont tête nue ou coiffées d'écharpes et vêtues de tabliers, les femmes plus âgées sont voilées soit avec une chalhah et un voile crêpe-Georgette, soit seulement avec un voile. (Collection de l'auteur)



Fig. 111: Deux générations côte à côte, l'une tête nue, l'autre voilée en voile crêpe-Georgette- 1952. (Collection de l'auteur)



Fig. 112: Jeune couple. L'homme est tout à fait occidentalisé alors que sa femme porte le voile noir. (Collection de l'auteur)



Fig. 113: Deux générations: fille tête nue et mère coiffée d'un écharpe- 1960. (Collection de l'auteur)



Fig. 114 à 116: Tripolitaines à la fin des années quarante en vêtements occidentalisés, la première et la deuxième non voilées (photos prises en privé) la troisième, avec un voile en dentelle. (Collection de l'auteur)



Fig. 117: Tripoliteain âgé, fidèle aux vêtements traditionnels, coiffé d'un tarbouch azizi et d'un turban agabani et habillé d'un kombaz et d'une soukah-1955. (Collection de l'auteur)



Fig. 118: Tripolitaine âgée coiffée d'un gata.-1960. (Collection de l'auteur)



Fig. 119: Tripolitaine âgée fidèle aux vêtements "traditionnels", coiffée d'une chalhah au-dessus d'un gata blanc. 1960. (Collection de l'auteur)



Fig. 120 et 121: Une des robes villageoises apparues à Tripoli dans les années soixante. (Collection de l'auteur)



Fig 122: Jeunes Tripolitains et Tripolitaines, les hommes ont des cheveux assez longs, une chemise à col ouvert, des pantalons patte d'éléphant; les filles sont en jeans-1975. (Collection de l'auteur)

Fig. 123: Jeunes Tripolitaines en jeans et en pantalons patte d'éléphant- 1973. (Collection de l'auteur)



Fig 124: Jeunes Tripolitaines en jeans - 1973 (Collection de l'auteur)



Fig. 125: Tripolitaines en mini-1972. (Collection de l'auteur)



Fig. 126: Nouveau-né- 1950. (Collection de l'auteur)

Fig. 127: Garçon en tebane-1949. (Collection de l'auteur)







Fig. 128 et 129: Fillettes tripolitaines, la première en pantalon au-dessus duquel elle porte une jupe (avant 1960) la deuxième fillette en pantalon après 1960. (Collection de l'auteur)



# QUATRIEME PARTIE: LE VETEMENT A TRIPOLI A PARTIR DES "EVENEMENTS LIBANAIS" DE 1975

## CHAPITRE I

### CONTEXTE HISTORIQUE

Pour comprendre les événements survenus au Liban en 1975, il faut les voir sous deux angles: interne et externe. Le premier se réfère à la situation déjà évoquée de ce pays depuis l'indépendance, c'est-à-dire à sa politique confessionnelle, à l'inégalité entre les classes et à l'absence d'une véritable sécurité sociale<sup>1</sup>, à sa politique éducative pluraliste formant des générations aux idéologies multiples et souvent contradictoires...

Le second est, au début, lié aux problèmes du peuple palestinien, auxquels on peut ajouter par la suite les tensions politico-militaires de toute la région, avec leurs prolongements quasi mondiaux<sup>2</sup>.

L'étude des événements libanais serait pour nous fragmentaire si nous essayions d'analyser les éléments internes, sans tenir compte des éléments externes.

---

<sup>1</sup> - Un événement exemplaire de la gravité de la situation sociale s'est produit à Tripoli en 1974. Il s'agit de la création de "l'Etat" des hors-la-loi, au coeur de l'ancienne ville, dans les quartiers les plus pauvres. Voir (Seurat 1985:50).

Il est constitué de tueurs à gages, de voleurs, de petits délinquants... Le plus remarquable est que ces bandits étaient protégés par les habitants mêmes de ces quartiers. L'armée libanaise n'a pu les arrêter, qu'après un mois de siège.

Cette sympathie des gens du quartier pour cet "Etat" s'explique par une de ses fonctions : aider les pauvres. Cet "Etat" autoproclamé s'appelait d'ailleurs lui-même "Etat" des pauvres et des hors-la-loi. Ceci n'est pas resté qu'un slogan. Vols et rackets des riches ont, en effet, permis aux hors-la-loi d'offrir aux pauvres des provisions, des soins, des salaires fixes...

<sup>2</sup>- Voir à ce sujet (Randal J.:1983), (Accaoui S.; Salman M.:1976), (Tueni G.:1985), (Desjardins T.:1976)

Nous ne prétendons pas pouvoir fournir (comme nous l'avons fait pour les parties précédentes) une étude du contexte historique de cette époque, d'autant plus que ces événements continuent à ravager le Liban aujourd'hui encore, et que leur évolution, au niveau national et international, est rapide et complexe. Il est, en fait, évident que nous n'avons pas encore le recul nécessaire pour une vision analytique globale et loyale de l'histoire récente du Liban.

Notre étude sera donc directement orientée vers les conséquences sociales de ces événements à Tripoli, au travers desquels nous allons essayer de comprendre l'évolution vestimentaire locale.

## CHAPITRE II

### LES MILICES ET LEURS VETEMENTS COMME SIGNE DE POUVOIR

La première conséquence sur le terrain des événements libanais a été la régression du pouvoir étatique et l'apparition de celui des milices.

Dès le début des événements à Tripoli et jusqu'à nos jours, le pouvoir politique y est exercé alternativement par plusieurs partis. Ces multiples passations de pouvoir reflètent les modifications des rapports de force locaux, régionaux, voire mondiaux.

Ces différentes milices détiennent, chacune pendant la durée de leur pouvoir, la maîtrise absolue de la ville. Avec elles, le vêtement de combat est devenu le signifiant reflétant leur autorité. Cette remarque d'autant plus vraie qu'au moment de l'éviction d'un parti, ses miliciens s'empressent d'effacer toutes traces vestimentaires de leur appartenance politique ou idéologique, espérant ainsi échapper à la vengeance des nouveaux maîtres.

Dans les partis dits progressistes (communiste, socialiste, panarabiste...) qui ont alternativement dominé Tripoli jusqu'en août 1983, le costume de combat était formé d'un ensemble kaki (chemise et pantalon). Seul l'emblème du parti, appliqué de diverses manières sur les costumes, les distinguait.

En août 1983 arrivé au pouvoir le mouvement islamique harakat al tawhid al islamiah, harakat 'l tawhid 'l 'slā'mīah, حركة التوحيد الاسلاميه (Mouvement d'unification islamique<sup>1</sup>). Avec lui est apparu un changement vestimentaire important et assez particulier qui se manifestera non seulement chez les combattants, les partisans et les sympathisants de ce mouvement comme signifiant de pouvoir, mais qui touchera aussi l'ensemble de la société. Nous reviendrons sur ce dernier point.

Avant d'analyser ce changement vestimentaire, il faut tout d'abord situer le tawhid dans le temps et connaître son origine sociale.

---

1- Ce mouvement a englobé plusieurs groupes politiques tripolitains: Le mouvement du Liban arabe, les jund allah (soldats de Dieu) et les chabab al tabbané, šabā'b bā'b 'l tabā'nah, شباب باب التبانة (Les jeunes du quartier du Tabbaneh). Voir (Seurat 1985: 71-80).

Ce mouvement n'est apparu qu'après la révolution iranienne. Il est vrai que Tripoli ne compte pas des musulmans chiites, mais leur manière de mobiliser les gens au moyen de la religion est devenue un modèle suivi avec succès au Liban<sup>1</sup>.

Le tawhid, comme d'ailleurs la majorité des autres partis politiques, ne s'est développé à Tripoli que dans la classe populaire et partiellement dans la classe moyenne, c'est-à-dire parmi ceux qui se disent les opprimés de cette société.

Laissons de côté les causes politiques qui sont à l'origine de la création et de l'extension de ce mouvement et voyons-en les nombreuses causes sociales:

- 1- Ce mouvement a une idéologie qui prend ses racines dans la société, à l'inverse des autres partis qui essayaient d'introduire des idéologies étrangères (communisme, socialisme...).
- 2- L'instabilité, l'angoisse<sup>2</sup>, la perte de confiance dans les autres modèles idéologiques et politiques appliqués au Liban ont beaucoup aidé la diffusion de ce mouvement.
- 3- Comme les autres partis politiques, ce mouvement a permis à ses membres de jouir d'une autorité nouvelle. D'ailleurs, le surnom amir (prince) donné aux sept chefs de milices tawhid qui se partagent Tripoli est un bon révélateur de cette situation.
- 4- A part les salaires fixes que gagnent les combattants actifs<sup>3</sup>, ce mouvement a également favorisé le mariage des jeunes, même si ceux-ci n'ont pas encore les moyens économiques leur permettant de fonder une famille. Cet encouragement était

1- N'oublions pas que, dès le début des événements libanais, on a essayé d'utiliser le prétexte de la religion, pour camoufler les véritables causes du conflit.

2- Certains jeunes devenus membres ou sympathisants de ce mouvement nous ont affirmé que la principale cause de leur engagement était la perte totale de tout espoir: ils essayaient d'œuvrer afin d'acquiescer la stabilité dans l'au-delà. Ces affirmations reflètent l'instabilité de leur vie et leur hantise permanente de la mort.

3- Cette pratique est appliquée par la majorité des partis politiques libanais. C'est d'une part, une des causes qui poussent certains jeunes pauvres à s'engager dans ces milices. Elle permet, d'autre part, de comprendre les retournements idéologiques et politiques qui surviennent chez ces jeunes, lors de la défaite de leurs partis.

prodigué au nom de la religion par les chefs, dans le but d'éloigner les jeunes d'al zina, الزنا, 'l zna' (l'adultère), considérés comme un grand péché. Si ces chefs ont encouragé le mariage, ils ont aussi appelé à l'abandon de toutes les apparences néfastes de la vie moderne, qu'ils nomment al jahilia, الجاهلية, 'l ja'hiliah (l'état d'ignorance, nom usuellement donné à la société arabe préislamique), pour retourner à la simplicité de la vie islamique de l'époque du Prophète. En ces temps, le maher, المهر, 'l maher, que doit verser l'homme à la famille de sa future épouse et al alameh, الامعة, 'l alameh, (bijoux qu'offre l'homme à sa fiancée) n'avaient généralement qu'une valeur symbolique. Cet appel à la simplicité n'est pas à négliger dans l'extension de ce mouvement parmi les jeunes, surtout ceux de la classe populaire et d'une partie de la classe moyenne, où le maher et l'alameh représentent un grand obstacle économique à leur mariage.

## 1. Formes et significations des costumes de tawhid

### 1.1. Les costumes masculins

Nous pouvons distinguer chez les tawhid deux costumes. Le premier est utilisé par certains membres, pendant les combats effectués contre les milices des autres partis politiques, et aussi pendant la journée par les miliciens qui assurent le contrôle armé de Tripoli<sup>1</sup>.

Ce costume est composé:

- 1- D'un turban noir enroulé sur la tête au-dessus d'une arkiah noire en laissant, comme à l'époque du Prophète, descendre un bord pour en couvrir la nuque. La couleur noire est, d'après certains membres du tawhid, un élément de camouflage, particulièrement la nuit. Pour notre part, nous y voyons plutôt l'influence du chiisme, dont historiquement cette couleur est devenue l'emblème.
- 2- D'une setrah, السترة, en forme de tunique à manches longues. Elle est boutonnée jusqu'à la moitié de la poitrine et descend jusqu'aux genoux. Cette setrah est portée sur un pantalon de même largeur de haut en bas.

L'ensemble est vert, la couleur, selon l'Islam, du paradis promis à tous les martyrs qui meurent en luttant pour Dieu (sourate de la Vache, verset 153).

---

1- Il faut préciser ici que certaines fractions militaires du tawhid ont gardé l'uniforme kaki. Mais le costume susmentionné a plus marqué les combattants de ce mouvement.

Si les couleurs de cet ensemble constituent des signes religieux, sa forme reflète la grande influence des prédicateurs pakistanais, fondateurs à Tripoli d'un groupe connu sous le nom de jamaat al tablih, jamā'at 'l tablīg, جماعة التبليغ (le groupe de la transmission). Comme son nom l'indique, ce groupe a pour but de répandre la religion islamique<sup>1</sup>, grâce à ses membres itinérants.

Le deuxième costume du tawhid est celui utilisé par les membres non-combattants ainsi que par ses sympathisants. Il est formé:

- 1<sup>o</sup>- D'une arkiah blanche portée seule ou utilisée comme support du turban.
- 2<sup>o</sup>- D'un turban blanc enroulé de la même manière que celui de couleur noire des combattants (voir fig. 130 et 131)
- 3<sup>o</sup>- D'une dechdacheh, dešdā'seh, د شداش blanche. C'est une robe à col militaire. Elle se ferme sur la poitrine par de petits boutons. Elle est munie de manches longues et descend jusqu'aux chevilles. Un long caleçon blanc atteignant aussi les chevilles est porté par les tawhid sous la dechdacheh blanche pour masquer la transparence du tissu. Mais on trouve aussi à Tripoli des dechdacheh bleues, brunes... Cette robe a été introduite dans les années soixante-dix par les émigrés tripolitains qui ont travaillé en Arabie Saoudite et dans les pays du Golfe. Elle a d'ailleurs gardé à Tripoli le nom sous lequel elle est connue dans ces régions.

Son utilisation n'a pris de l'importance qu'avec son adoption par les membres du tawhid. Même après la défaite de ces derniers en 1985, la dechdacheh continue à être utilisée, en été, à Tripoli: elle y a remplacé le kombaz dans les quartiers populaires. D'autres Tripolitains des classes moyenne et même aisée l'utilisent aussi, mais surtout à l'intérieur. Ajoutons enfin que la plupart des dechdacheh que l'on trouve sur le marché sont importées de Taïwan ou de Chine (voir fig. 132 à 134).

- 4<sup>o</sup>- D'une abaya en tissu. Cette pièce portée au-dessus du dechdacheh était déjà utilisée à l'époque du Prophète.

L'abaya en poils de chameau était portée par les chefs de ce mouvement. Rappelons ici que cette abaya est la seule pièce traditionnelle qui a gardé, après l'occidentalisation vestimentaire, son rôle social comme signifiant de richesse et de

---

<sup>1</sup> - Avant d'être adopté par le tawhid, ce costume était déjà porté par les soldats de Dieu", un des principaux groupes fondateurs du tawhid.

pouvoir.

50- D'une canne assa, عسا, que les membres du tawhid utilisaient pour ressembler à l'apparence du Prophète. Par cette imitation, ils veulent signaler leur rôle religieux de responsables de la propagation de l'Islam.

## 1.2. Les costumes féminins

Ayant à traiter d'un mouvement islamique, nous devons nécessairement aborder les costumes des membres féminins car, comme nous le savons déjà (voir annexe 1), ses adeptes doivent respecter des normes précises, quant à leur apparence vestimentaire.

Sous le pouvoir du tawhid (1983-1985) à Tripoli, nous pouvons distinguer deux catégories parmi les femmes qui ont adopté al libass al chari, 'l libà's 'l šar'ع, اللباس الشرعي (le vêtement selon la loi islamique).

La première est celle des Tripolitaines dites moultazimeh, mltazimeh, ملتزمة c'est-à-dire engagées. La seconde est celle des sympathisantes.

### 1.2.1. La catégorie des femmes engagées et leurs costumes

Dans cette catégorie, nous pouvons distinguer plusieurs sous-catégories formées par les différents groupes islamiques qui ont fondé le tawhid, ainsi que par les groupes islamiques devenus les alliés politico-religieux de ce mouvement, après sa victoire militaire (les frères musulmans, les serviteurs de Dieu, le groupe de la transmission...).

Cette distinction est assez visible dans l'apparence vestimentaire des femmes engagées. Elle réside, en particulier, au niveau du voile de tête.

En fait, toutes ces femmes engagées se voilent la tête et ne laissent voir que le visage. Elles utilisent toujours des voiles (hijab) de couleurs sobres, mais la manière de le nouer constitue le signe qui distingue les femmes de chacun des groupes islamiques, qu'ils soient fondateurs ou alliés du tawhid (voir les figures détaillées 135 à 138), qui indiquaient les différentes manières de nouer le voile, selon ces groupes islamiques).

Par contre, la jobbeh (voir fig. 144 à 146) est plus ou moins semblable chez toutes les femmes, qui respectent les mêmes règles. Elle est, généralement, assez large de haut en bas pour ne pas montrer les détails du corps; elle a des manches longues et un col fermé sous le cou, et elle atteint généralement les chevilles. Elle est taillée dans un tissu de couleur sobre, le plus souvent noir pour les femmes du tawhid (autre indice qui confirme, selon nous, l'influence chiite sur ce mouvement).



Tous les autres détails relevant de la forme, des fronces, des poches... se lèvent du goût personnel de chaque femme.

### 1.2.2. La catégorie des sympathisants et leurs costumes

Nous incluons dans cette catégorie les Tripolitaines qui ont subi l'influence religieuse de cette poussée islamique, sans pour autant s'engager dans un groupe religieux précis.

Toutes ces femmes se sont voilé la tête selon les normes exigées par l'Islam, en recouvrant leurs cheveux et le cou. Mais elles ont gardé une grande liberté quant au choix de la forme et de la couleur du voile. Elles ont, par exemple, associé trois ou quatre foulards, le premier pour couvrir la tête et le cou, les deux ou trois autres tortillés ou tressés et mis en bandeau. Elles ont aussi utilisé un foulard couvrant les cheveux et le cou au-dessous d'un bonnet, d'un chapeau... (voir fig. 138 et 142). Ces femmes ont encore gardé leurs vêtements occidentalisés. Toutefois, elles ont sélectionné les formes qui respectent plus ou moins certaines normes religieuses. Par exemple, elles ont porté des robes à manches longues, à col bien fermé descendant jusqu'à mi-jambe. Elles ont également évité l'utilisation de tissus transparents.

L'apparence vestimentaire de ces femmes est considérée à Tripoli comme un signe de piété. Ce signe existait déjà avant la remontée islamique, mais concernait avant tout certaines femmes âgées qui portaient une écharpe et un manteau noir.

## 2. Pressions réciproques entre la minorité tawhid et la société tripolitaine

Avec l'émergence du tawhid, l'apparence vestimentaire est devenue à Tripoli une préoccupation majeure, touchant la société tout entière.

Précisons d'emblée que même si les membres du tawhid tenaient le pouvoir dans cette ville, ils n'en représenteraient pas moins une minorité. De plus, un grand nombre de ses partisans se sont engagés pour des raisons politiques ou sociales. La religion n'était, pour certains d'entre eux, qu'une couverture, comme c'était déjà le cas pour les autres idéologies politiques utilisées auparavant.

Toute la société tripolitaine était plus ou moins concernée par le tawhid, puisque la plupart de ses membres voulaient imposer les lois d'une religion dont ils n'avaient qu'une vision fanatique.

Si introduire le changement vestimentaire est devenu une de leurs préoccupations

primordiales<sup>1</sup>, il ne faut pourtant pas y voir une volonté d'imposer des normes religieuses, mais plutôt un moyen supplémentaire leur permettant d'exercer un pouvoir sur cette société et d'affirmer leur autorité.

Nous en avons pour preuve, qu'après l'échec politique du tawhid, un grand nombre de ses membres ont, de nouveau, porté des vêtements occidentalisés.

Depuis le début des événements en 1975, le tawhid est le seul mouvement qui ait tenté d'étendre les limites de son pouvoir, jusqu'à imposer des normes vestimentaires. Le plus important pour nous est qu'il ait exercé ce pouvoir sur une société en majorité musulmane sunnite, c'est-à-dire sur des gens qui pratiquent la même religion que lui. La pression exercée sur la société par cette minorité au pouvoir a donné des résultats limités mais significatifs.

Toutes les Tripolitaines ont essayé d'éviter de porter dans la rue des vêtements décolletés ou sans manches. L'utilisation de blazers et de jaquettes en coton s'est répandue.

Pour les Tripolitains, la seule pièce à éviter impérativement était le short <sup>2</sup>.

Pourtant, ces mêmes Tripolitains, hommes et femmes, ont continué à porter shorts et maillots de bain sur les plages et dans les clubs privés, malgré les menaces du tawhid parce que tous ces lieux se situent en dehors de Tripoli, zone restée hors du contrôle de ce mouvement. Ce qui précède montre bien que les changements vestimentaires survenus chez ces Tripolitains, entre 1983 et 1985, étaient le résultat d'une pression et non d'une conviction.

S'il y a eu pression de cette minorité sur la société, l'inverse est aussi vrai. Beaucoup de femmes et plus encore de jeunes filles, qui ont mis le voile soit de plein gré, soit poussées par un père, un frère ou un mari, ont subi de la part de la société des pressions intenses, semblables à celles vécues par leurs mères, lors de l'abandon du voile de visage. Il est même devenu fréquent de voir, côte à côte, une mère tête nue et sa fille voilée.

---

<sup>1</sup> - De 1983 à 1985 ont circulé à Tripoli des rumeurs selon lesquelles les membres du tawhid châtieraient toutes femmes indécemment vêtues. Bien qu'aucun cas concret n'ait été signalé, ces rumeurs entretenaient une inquiétude permanente.

<sup>2</sup> - Le short laisse découvert le awrah, عورة (partie du corps à cacher) de l'homme (voir annexe 1)

enlever le voile

remettre le voile

1930-160

1980-19..?

sanction

sanction

système de valeur

système de valeur

=

≠

- SCHEMA 7 : changement du contexte, persistance de sanction

LEGENDE DES SIGNES = égale  
 ≠ différent

## **CHAPITRE III**

### **LES VETEMENTS A TRIPOLI AVANT ET APRES LA CRISE ECONOMIQUE**

Malgré les événements, Tripoli a connu jusqu'en 1985, avant la chute de la livre libanaise, une grande évolution.

L'interruption des contacts avec Beyrouth, imposée par les circonstances, a procuré une indépendance considérable: ouverture de l'Université Libanaise et de celle des Jésuites, développement de l'activité commerciale du port et de la ville, jusqu'alors liée à celle de Beyrouth.

Les magasins de prêt-à-porter se sont multipliés. Les marchés sont inondés de vêtements et de produits directement importés d'Occident, à des prix abordables pour la majorité des Tripolitaines. Le trafic et les produits introduits, soit par les ports illégaux privés ouverts pendant les événements, soit par des ports légaux hors du contrôle de l'Etat, sont à la base de cette expansion commerciale. A cette même époque s'est développé à Tripoli le commerce des vêtements de sport (training, short, maillot de danse...<sup>1</sup>); cela provient de ce que, des clubs et des centres sportifs privés, accessibles surtout à des membres relativement aisés, se sont ouverts, en plus des écoles et de certains clubs privés réservés aux jeunes.

L'influence de la mode occidentale s'est donc accrue, aussi bien par l'augmentation des importations de prêt-à-porter que par l'imitation locale, toujours plus forte de la production étrangère.

Comme nous pouvons le remarquer, l'évolution du domaine vestimentaire tripolitain jusqu'en 1985 est basée sur le commerce des produits importés. Même la production locale de vêtements est entièrement dépendante de l'étranger pour ses matières premières (tissus, fils, accessoires...), ce qui explique la grande crise qu'a connue ce secteur, après la chute de la livre libanaise.

Avec la crise économique, les vêtements importés ne sont plus accessibles qu'à une minorité de riches, que ce soit les anciennes grandes familles ou surtout des nouveaux

---

1- Toutes ces pièces vestimentaires ont gardé à Tripoli leur nom français ou anglais.

riches<sup>1</sup>. Pour ces derniers, il s'agit soit de familles ayant profité des événements, soit de familles dont des membres travaillent à l'étranger et qui bénéficient de la dévaluation de la livre libanaise.

Cette situation a donné un coup de fouet à la production locale de vêtements. Pour la première fois, à cause d'impératifs économiques, la production locale est valorisée. Cette valorisation s'accompagne d'une extension qualitative de l'offre. La production locale commence en effet, elle aussi, à proposer du prêt-à-porter de luxe, signé par des stylistes libanais, formés surtout en France. Les défilés de mode pour chaque saison se multiplient, présentant des modèles créés et produits localement.

Certaines fabriques locales ont aussi acheté des patrons auprès de certains grands couturiers occidentaux<sup>2</sup>.

On constate donc que la production locale de substitution a été réorientée, afin de répondre à la hiérarchie des classes sociales. Elle satisfait aussi aux besoins particuliers de certains groupes.

Par exemple, dès la mainmise du tawhid sur Tripoli (1983), les marchés de cette ville sont inondés de prêt-à-porter fabriqué à Beyrouth, selon les normes islamiques. De nombreux magasins spécialisés dans la vente de ces vêtements existent encore dans les quartiers populaires.

---

<sup>1</sup> - La hiérarchie sociale à Tripoli est actuellement en pleine mutation. La plupart des membres de la classe moyenne, particulièrement ceux qui reçoivent des salaires fixes, sont menacés de paupérisation par l'inflation. Une nouvelle classe de riches s'est approprié le pouvoir, au détriment des grandes familles traditionnelles.

<sup>2</sup>- Voir à ce sujet les séries de reportages que renferment les deux annexes intitulées "al sawb al lubnani, اَلشَّوْبُ اَللُّبْنَانِيّ (Le vêtement libanais) du journal al anwar du 25 nov. 1987; année 29; No. 9621.

## CHAPITRE IV

### SORT DE LA CONFECTION DES VETEMENTS "TRADITIONNELS"

La production des vêtements pour hommes dits traditionnels ou "arabes", dont le déclin a déjà commencé sous le mandat, a pu se maintenir à Tripoli jusqu'à nos jours, mais d'une manière marginale.

Ce maintien est le fait de certains couturiers âgés dont le nombre, en régression constante, ne dépasse pas les doigts d'une seule main <sup>1</sup>.

Le khan des couturiers ( khan al khayatyn, hā'n 'l hīā'tīn, خان الخياطين ) renfermant jadis la majorité des couturiers pour hommes spécialisés dans la confection sur mesures des vêtements dits arabes, est actuellement transformé en un marché abritant toutes sortes de magasins (petits ateliers pour la fabrication de jeans, magasins fermés utilisés comme entrepôts...). Il n'y reste que deux ou trois couturiers "traditionnels". Même l'architecture ancienne de ces magasins (plancher surélevé sur lequel le couturier travaille assis) est aujourd'hui détruite.

---

<sup>1</sup> - Le plus âgé d'entre eux, M. Qatmah, qui était considéré comme le plus ancien spécialiste du métier, est décédé en 1984. Nous l'avions chargé de fabriquer, pour le Musée d'Ethnographie de Neuchâtel, un costume traditionnel d'homme, selon les formes tripolitaines du début du 20<sup>ème</sup> siècle.

Selon lui, le passage d'une clientèle citadine à une clientèle villageoise et semi-nomade a beaucoup influencé la confection, tant au niveau du choix des matières décoratives (utilisation des couleurs or et argent pour la passementerie, à la place de couleurs semblables au tissu employée jadis par les citadins pour la décoration de leurs vêtements), qu'au niveau du type de pièces commandées (variable selon l'origine du client).

## **BIBLIOGRAPHIE**

### **Français :**

ACCAOUI S.; SALMAN M.

1976.- Comprendre le Liban: la guerre civile racontée de l'intérieur.- 2ème éd.- Paris: Savelli.- 112 p.

DESJARDINS T.

1976.- Le martyre du Liban.- Paris: Plon.- 209 p.

RANDAL J.

1983.- La guerre de mille ans.- Paris: Grasset.- 324 p.

SEURAT M.

1985.- "Le quartier de bab tebbâné à Tripoli (Liban): étude d'une asabiyya urbaine".- Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain (mars), p. 45-86.

TUENI G.

1985.- Une guerre pour les autres.- France: JC Lattès.- 420 p.

### **Arabe**

AL ANWAR.

1987.- "l tawb l lubn'nî" l 'nwār. 25 nov.(N. 9621). (journal libanais).  
(Traduction libre du titre: Le vêtement libanais).



Fig. 130 et 131: Deux manières d'enrouler le turban chez les membres tawhid





Fig. 132: dechdacheh. (Cl. M. Kayal)

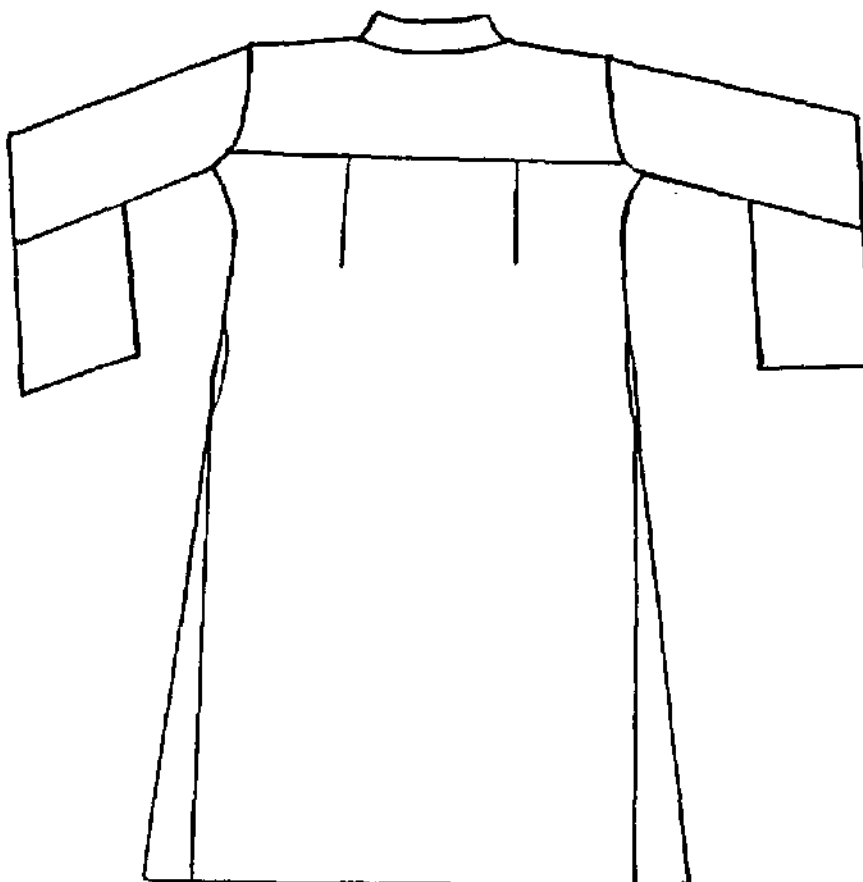


Fig. 133: Autre forme de dechdacheh utilisée à Tripoli. On peut remarquer l'influence maghrébine. (Cl. M. Kayal)



DEVANT

Fig. 134: dechdacheh



DOS

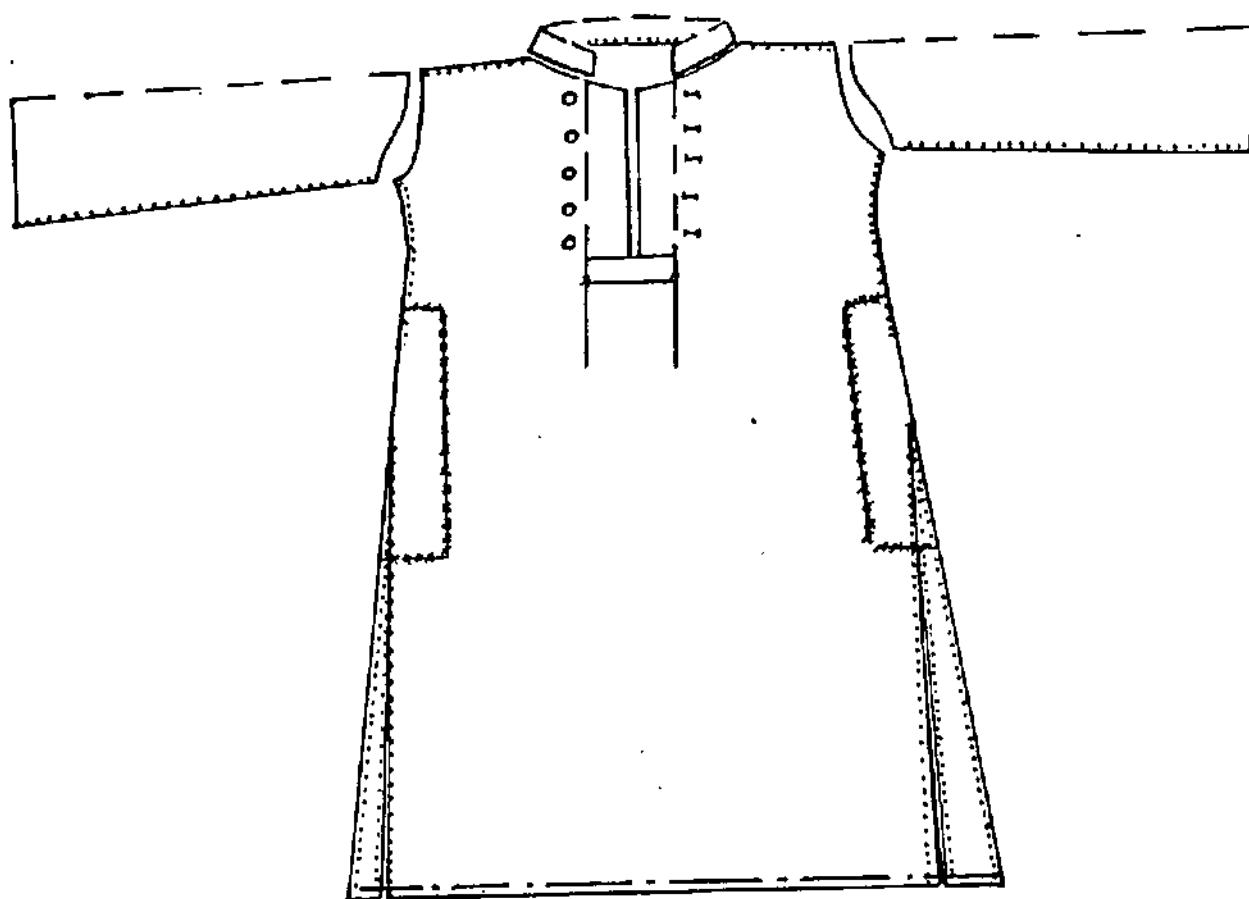


Fig. 134: dehdacheh

**LEGENDE DES SIGNES**

..... Ligne de couture



Plisser



Ourlet



Ligne de pliure du tissu



Poche



Fente



Boutonnière



Bouton



Fig. 135: Manière des anissate de nouer le voile

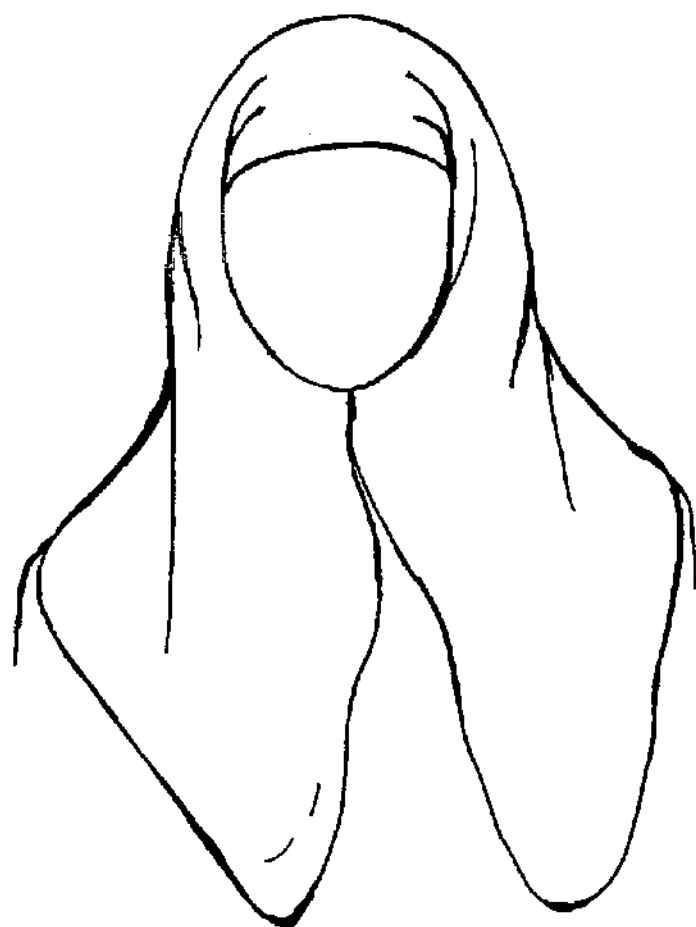


Fig. 136: Manière des ahbach de nouer la coiffe

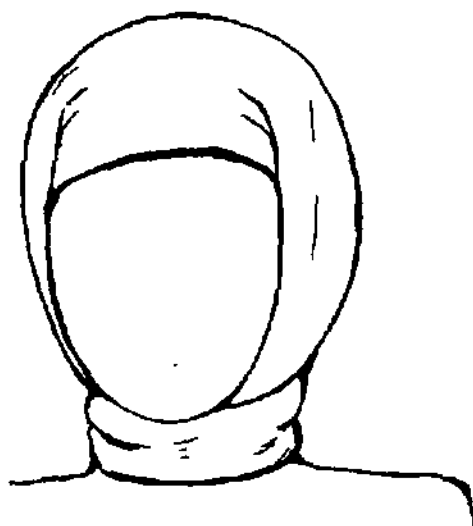
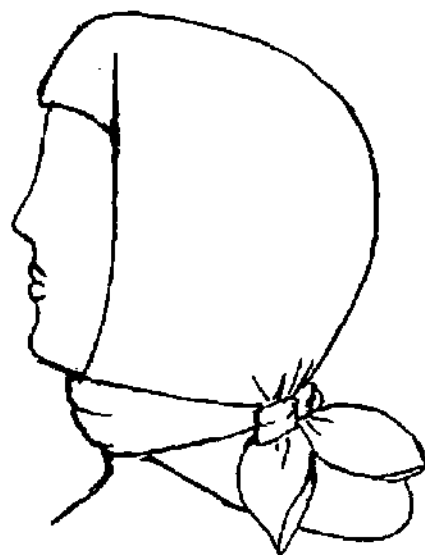


Fig. 137: Manière de nouer le voile par les femmes appartenant au mouvement des frères musulmans et par les femmes des soldats de Dieu



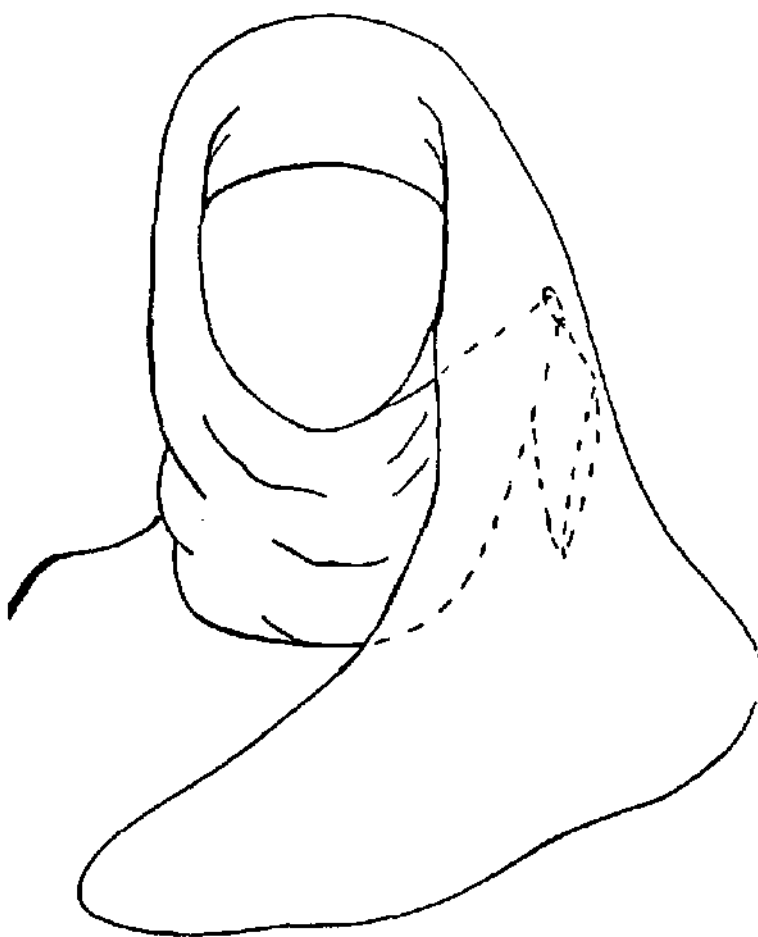
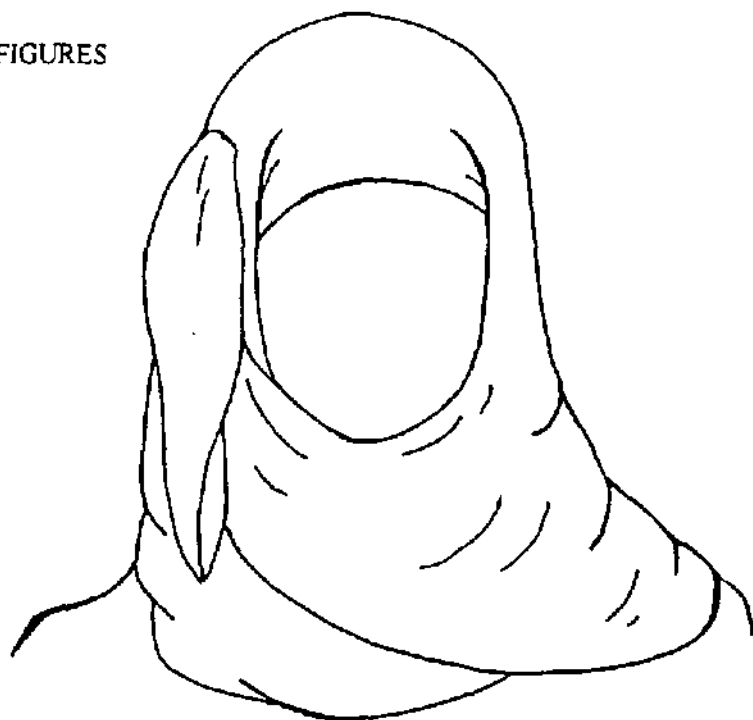


Fig. 138: Manière de nouer le voile par certaines sympathisantes ainsi que par les femmes du tawhid. La différence entre les deux réside dans la couleur du voile: noir pour le tawhid, indifférent pour les autres

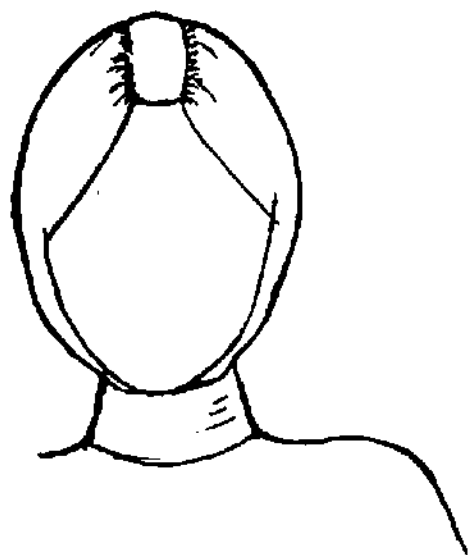
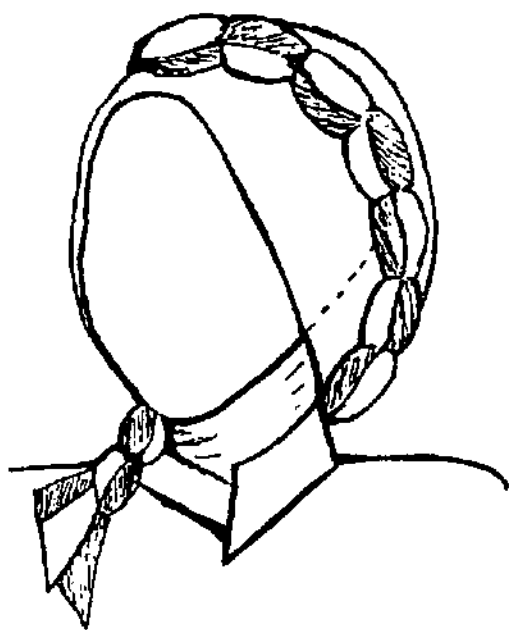
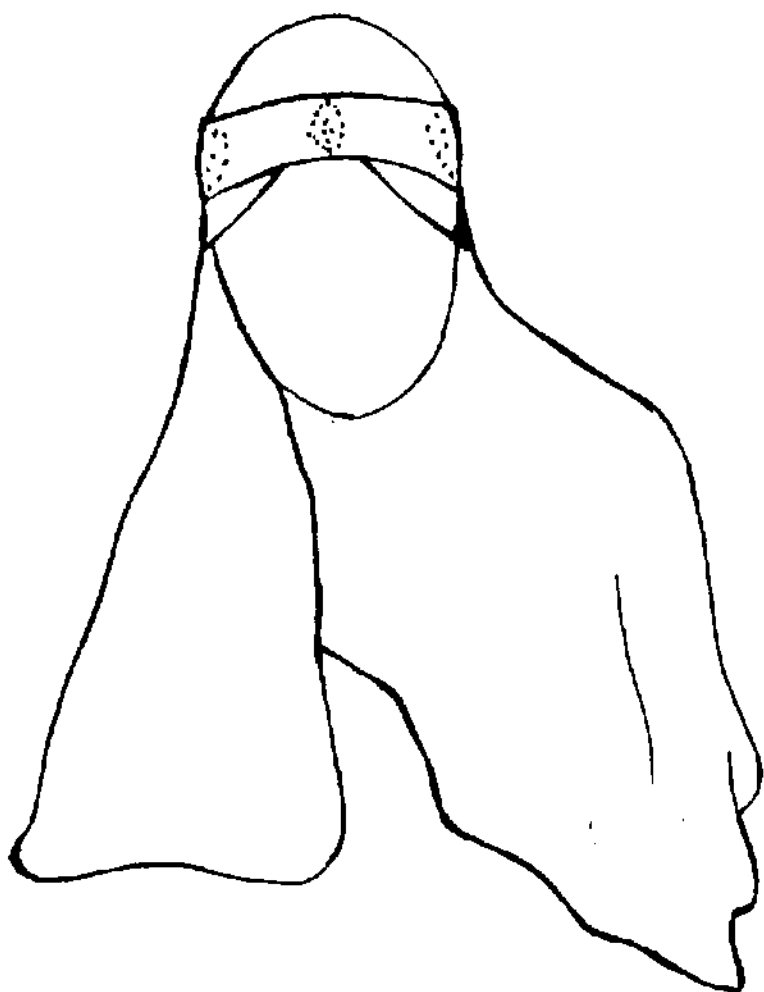


Fig. 139 à 142: Autres manières de nouer le voile par certaines sympathisantes des mouvements islamiques

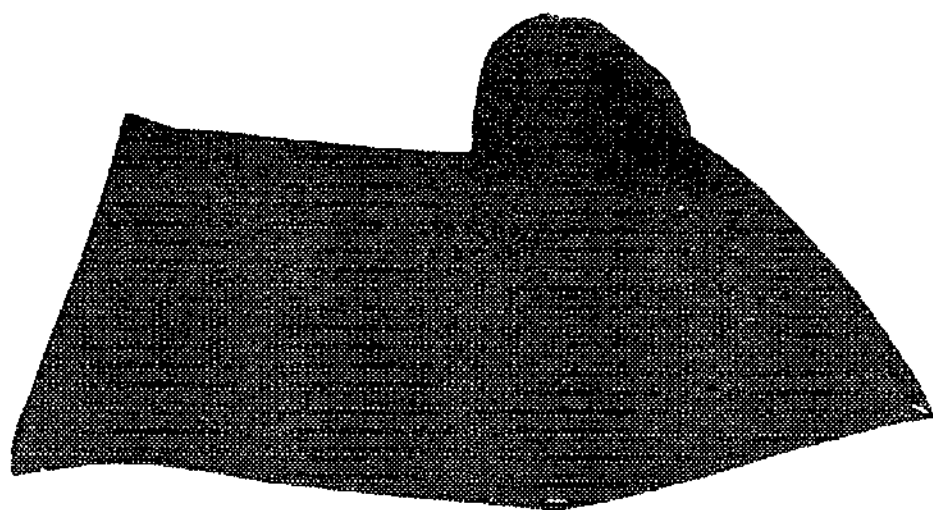


Fig. 143: Coiffure utilisée par certaines sympathisantes des mouvements islamiques.  
(Collection de l'auteur)





Fig.144: Deux formes de jobbeh utilisées par les femmes dans les mouvements islamiques. (Cl. M. Kayal)

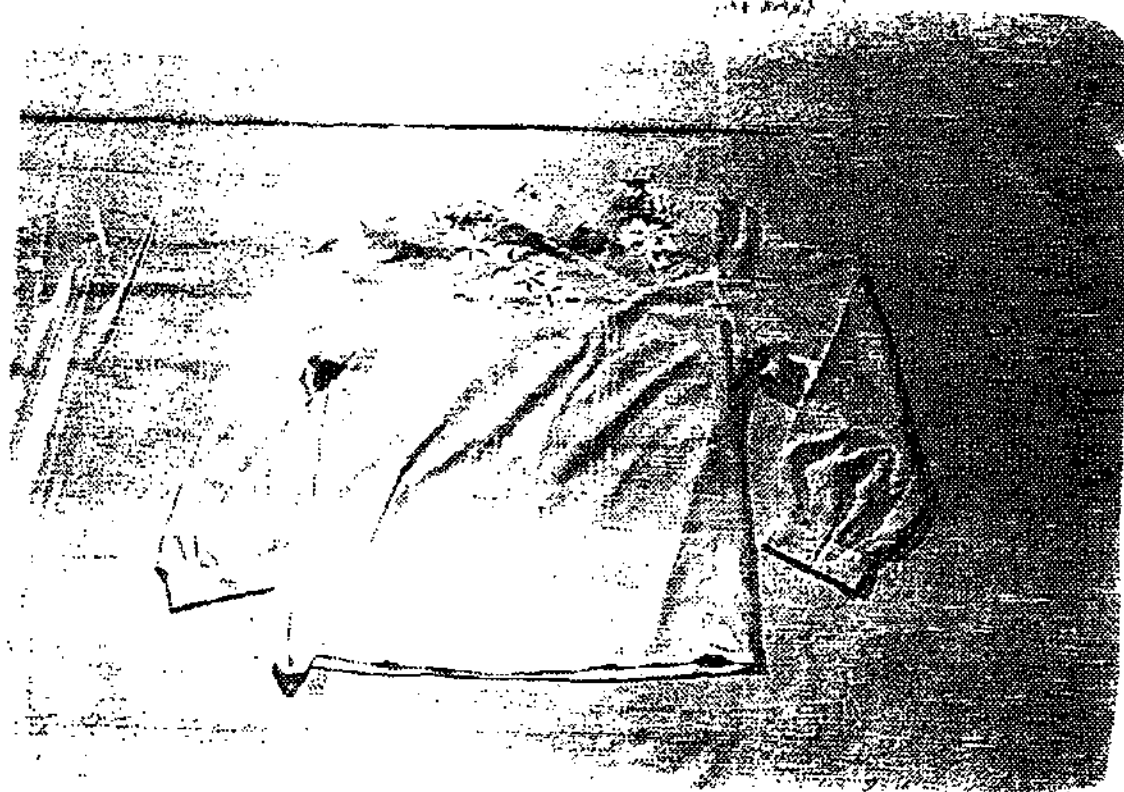


Fig. 145 et 146: Chemise en soie et jupe plissée portées par les anissate sous la jobbeh





Fig. 147: Monsieur Qatmah: ancien couturier de vêtements traditionnels décédé en 1984. (Cl. M. Kayal)

# **CINQUIEME PARTIE: VETEMENTS ET CIRCONSTANCES DE LA VIE**

## **CHAPITRE I**

### **VETEMENTS ET DEUIL**

Comme l'a bien montré Thomas (1985: sommaire du livre), le rituel funéraire, qui a en principe pour rôle de servir symboliquement le mort, a une réalité beaucoup plus complexe. Il ne prend en compte, même si le défunt est toujours le point d'appui des pratiques, qu'un seul destinataire: l'homme vivant, individu ou communauté.

Cet aspect social du rituel est bien concrétisé au travers des vêtements de deuil. Ces derniers sont, en fait, des marques extérieures, ou plutôt des signes socialement fixés, permettant de distinguer les personnes en deuil: rapport avec le défunt, âge, genre et période de deuil (grand ou petit deuil, début ou fin de deuil)...

#### **1. Porter le deuil selon les coutumes tripolitaines**

##### **1.1. Vêtements de deuil et sexe**

Durant toute la période étudiée (1885-1985) porter le deuil à Tripoli est une pratique réservée aux femmes. Le seul signe caractérisant certains Tripolitains musulmans en deuil était la barbe, qu'ils s'abstenaient de raser pendant une semaine ou, au maximum, quarante jours.

Cette pratique s'est estompée depuis des années. Si actuellement certains Tripolitains utilisent en signe de deuil une cravate noire, cette pratique n'est ni générale, ni obligatoire.

##### **1.2. Vêtements de deuil et communautés religieuses**

Au moins dès le début de ce siècle, les vêtements de deuil des Tripolitaines, aussi bien musulmanes que chrétiennes, sont de couleur noire<sup>1</sup>. Le seul signe qui les distingue

---

<sup>1</sup> - D'après mes interlocutrices, les musulmanes en deuil portaient auparavant des vêtements blancs. L'habitude d'utiliser le noir comme couleur de deuil est toujours d'après elles, une coutume transmise par les chrétiennes.

Nous n'avons malheureusement pu trouver ni photo, ni textes, appuyant ces dires, ni interlocutrices

réside dans la coiffe de tête.

Les musulmanes utilisent une coiffe blanche, connue sous le nom de gata, gata', غطا de forme rectangulaire (deux pics de longueur et un pic et demi de largeur). Les chrétiennes se coiffent, par contre, d'une écharpe noire et parfois, d'un gata en dentelle également de couleur noire.

C'est seulement en cas de décès d'un jeune mari ou d'un jeune fils que certaines veuves ou mères musulmanes se coiffent d'un gata en crêpe Georgette noir. Dans les mêmes cas, certaines chrétiennes, en plus de l'écharpe noire, se ceignent le front d'un asbeh, 'sbeh, عصب également noir. Précisons que si le père est toujours vivant à la mort d'un fils, la mère ne porte pas le gata noir.

L'utilisation de ce dernier est, en effet, lié à la mort de celui dont la disparition détruit, comme on dit à Tripoli, une maison. (L'expression "détruire une maison" est toujours utilisée pour signifier la disparition de la personne qui entretient la famille, celle qu'on appelle saheb al bayt, ṣā'heb 'l bayt, صاحب البيت le chef de la maison).

### 1.3. Vêtements de deuil et signes distinctifs entre grand et petit deuil

Au début de ce siècle, porter le deuil est une pratique sociale très stricte. Lors d'un grand deuil (mort d'un père, d'une mère, d'un frère, d'une soeur...) les femmes de la famille doivent, selon l'expression tripolitaine, se plonger en noir jusqu'aux pieds بمنغطسو بالاسود حتى رجليهن.

Cette couleur est utilisée même pour les vêtements portés lors de travaux ménagers. Une écharpe noire sur la tête pour les chrétiennes et un gata blanc pour les musulmanes accompagnent ces vêtements<sup>1</sup>.

Ces règles sociales sont généralement strictement pratiquées. Sinon, on dit que la famille "a laissé perdre son mort à bas prix" روحوه رخيص. A Tripoli, la longueur du deuil mesure l'attachement à la personne disparue.

Selon les coutumes tripolitaines, les femmes en grand deuil ne doivent pas sortir de la

---

âgées se souvenant des signes distinctifs à cette époque, entre grand et petit deuil.

<sup>1</sup> - Il y avait à Tripoli, certaines familles dont le deuil était qualifié de "dur" par la société. Par exemple, elles ne se lavaient ni ne se peignaient, durant toute la période du deuil. De plus, elles dormaient, pendant au moins quarante jours sur le sol, en se servant du seuil comme oreiller.

maison. A n'importe quel moment de la journée, on doit pouvoir frapper et entrer chez elles, et les trouver toujours en noir, avec l'écharpe ou le gata. Elle sont, en quelque sorte, soumises à un contrôle social (voir fig. 148).

Pour un grand deuil, une musulmane porte le gata pendant une année, alors qu'une chrétienne met l'écharpe noire durant quarante jours, la veuve ou la mère poussant parfois cette période jusqu'à un an.

La musulmane utilise les vêtements noirs pendant deux ans, la chrétienne les porte durant une année. Ici encore, certaines veuves et mères chrétiennes prolongent cette période en fonction de l'âge du défunt.

Lorsque le deuil s'achève, il y a aussi un rite social à respecter. C'est toujours la femme la plus âgée de la famille qui demande aux autres d'ôter les vêtements noirs. Après qu'elle eurent obéi, elles doivent à leur tour lui demander de faire de même.

Généralement, on ne doit pas prendre seul l'initiative d'enlever le noir. C'est mal vu, car abandonner les vêtements de deuil reflète un certain désir des plaisirs de la vie, envie qu'on ne doit pas manifester, si on a perdu une personne chère.

Après ce stade arrive celui qu'on appelle, fak 'l hezen, fak 'l hezen, فك الحزن (dénouer le deuil). Les femmes des deux religions commencent, peu à peu, à abandonner le noir, en utilisant tout d'abord des vêtements noirs et blancs, puis bleu marine ou marron foncé. Elles passent donc progressivement des gammes de couleurs foncées aux plus claires. La durée de ce stade n'est pas fixe.

Pour un petit deuil (oncle, tante, cousin, cousine...), les femmes chrétiennes portent le noir sans écharpe pendant six mois. Les musulmanes mettent le gata pendant six mois et les vêtements noirs pendant une année. Autre différence avec le grand deuil, elles utilisent des bas gris et ne sont pas obligées de porter le noir pour les vêtements de ménage. Le petit deuil s'achève par le même rite que le grand.

#### 1.4. Vêtements de deuil et signes distinctifs entre amies et connaissances

Présenter ses condoléances est considéré à Tripoli comme un devoir. On dit, par exemple, que tout peut s'oublier sauf "les condoléances pour un être humain" kol chi biennasa ila khater bany adam, kol šay' byennasā' lā' hā'ter bany 'dam, كل شيء يَنسى إلا خاطرتي آدم.

Afin d'accomplir ce devoir, chaque Tripolitaine garde spécialement pour cette circonstance une pièce noire dans sa garde-robe. Cela explique pourquoi il y a toujours

une telle pièce dans le trousseau d'une jeune mariée; d'autant plus que remplir les devoirs sociaux devient obligatoire après le mariage.

Les amies, les voisines proches de la famille en deuil font ce qu'on appelle al moukarameh, l mouk'rameh, الكرامة (déférence), c'est-à-dire qu'elles portent le noir pendant quarante jours. Pour elles, la durée d'utilisation du gata varie selon le degré d'amitié. Par contre, les simples connaissances ne s'habillent de noir que pour présenter leurs condoléances.

### 1.5. Vêtements de deuil et âge du défunt

On dit à Tripoli: "Entre un décès et un décès il y a une grande différence". Ce dicton montre bien les distinctions que font les Tripolitains entre les défunts âgés, leur rôle social... Par exemple, la perte d'un jeune ou d'un vieillard, d'un soutien de famille ou d'un célibataire sans responsabilités, d'une personne en bonne santé ou d'un malade ne conduit pas au même comportement.

Malgré ces distinctions, les Tripolitaines appliquent pour tous les règles susmentionnées. Seul est différent le deuil pour la mort d'une personne considérée comme trop âgée, qui a pris, selon l'expression courante à Tripoli, "tout son âge", surtout si elle a été malade. On dit qu'elle s'est reposée et qu'elle a reposé les autres.

Dans ce cas, même la famille proche s'habille en blanc et en noir, en blanc ou en gris pendant quarante jours ou au maximum six mois. La couleur et la durée du deuil sont décidées par la famille du défunt.

### 1.6. Vêtements de deuil et âge des affligées

Les filles chrétiennes ou musulmanes jusqu'à l'adolescence, ne sont pas obligées de porter le deuil, sauf la mort de leur père ou de leur mère. Même dans ce cas, la durée du deuil ne dépasse pas quarante jours.

Adolescentes, elles commencent, peu à peu, à respecter les règles sociales du deuil. Si elles se marient, elles passent directement au stade adulte, avec toutes les obligations qui lui sont liées.

Les femmes musulmanes trop âgées ne portent pas le noir. Le blanc, l'été, et le gris, l'hiver, sont, pour elles, les couleurs du deuil.

Porter le deuil est considéré comme trop dur pour le faire subir à une jeune fille qui commence sa vie, ou à une femme âgée qui lui fait ses adieux.

## 2. Vêtements de deuil et événements libanais

Depuis les années soixante où la participation des femmes à la vie active à l'extérieur a augmenté, les règles du deuil ont commencé à se modifier. Par exemple, puisque les femmes ne sont plus toujours à la maison, les visites de condoléances sont devenues plus organisées. On fixe des heures précises, en fonction des disponibilités des membres de la famille.

Cette nouvelle forme d'organisation a diminué les contraintes sociales exercées sur la vie d'une Tripolitaine en deuil. A l'intérieur de la maison, elle ne porte le noir qu'aux moments de réception des visiteurs.

L'utilisation du gata a, elle aussi, subi des modifications, parce que le maintenir sur la tête en travaillant n'est pas facile. N'oublions pas que cette coiffe est, généralement, confectionnée en crêpe. Georgette, en malas (soie fine) ou encore en coton très fin, matières très fines qui glissent facilement si l'on bouge.

Pour le grand deuil, le gata est porté à l'intérieur de la maison. A l'extérieur, on l'enroule autour du cou.

Pour le petit deuil, il n'est plus utilisé qu'à l'intérieur et enroulé autour du cou. Mais ce sont surtout les "événements libanais" qui sont à l'origine de la profonde modification en cours de ces coutumes.

L'insécurité de la vie quotidienne, l'augmentation de la mortalité, la fréquence des dépressions dues à la peur engendrée par les massacres et les voitures piégées, les enlèvements... impliquent d'importants changements dans la manière de porter le deuil. Tous vont dans le sens d'un allègement des contraintes.

Pour le grand deuil, on ne met le gata plus que pendant quarante jours ou six mois maximum, alors que les vêtements noirs sont portés au plus pendant une année et que les bas noirs sont remplacés par des gris.

Pour le petit deuil, on ne porte le gata que de sept à quarante jours et les vêtements noirs que de quarante jours à six mois. Porter les bas ou les collants noirs n'est plus obligatoire.

La moukarameh est devenue très rare, et lors des visites de condoléances, bien qu'elles aient peut-être plus d'importance qu'avant, les visiteurs commencent à s'habiller en noir et blanc, en bleu marine...



### 3. Tableaux

#### Deuil des musulmanes

##### 1- Grand deuil

##### Avant les événements

|          | genre       | couleur       | position    | lieu d'utilisation | durée    |
|----------|-------------|---------------|-------------|--------------------|----------|
| coiffe   | gata        | blanc ou noir | sur la tête | intérieur et       | un an    |
| vêtement | indifférent | noir          | —           | extérieur de       | deux ans |
| bas      | —           | noirs         | —           | la maison          | un an    |

##### Après les événements

|          | genre       | couleur       | position      | lieu d'utilisation                          | durée    |
|----------|-------------|---------------|---------------|---------------------------------------------|----------|
| coiffe   | gata        | blanc ou noir | sur la tête   | à l'intérieur de la maison                  | six mois |
|          |             |               | autour du cou | à l'extérieur de la maison                  |          |
| vêtement | indifférent | noir          | —             | à l'intérieur et à l'extérieur de la maison | un ans   |
| bas      | —           | gris          | —             |                                             | six mois |

2- Petit deuil

| Avant les événements |             |         |               |                                             |          |
|----------------------|-------------|---------|---------------|---------------------------------------------|----------|
|                      | genre       | couleur | position      | lieu d'utilisation                          | durée    |
| coiffe               | gata        | blanc   | autour du cou | à l'intérieur et à l'extérieur de la maison | six mois |
| vêtement             | indifférent | noir    | —             |                                             | deux ans |
| bas                  | —           | gris    | —             |                                             | six mois |

| Après les événements |       |             |               |                            |                |
|----------------------|-------|-------------|---------------|----------------------------|----------------|
|                      | genre | couleur     | position      | lieu d'utilisation         | durée          |
| coiffe               | gata  | blanc       | autour du cou | à l'intérieur de la maison | quarante jours |
|                      | —     | —           | —             | à l'extérieur de la maison | —              |
| vêtement             | —     | noir        | —             | indifférent                | six mois       |
| bas                  | —     | indifférent | —             | —                          | —              |

3- Amies proches

| Avant les événements |                        |                              |
|----------------------|------------------------|------------------------------|
| vêtement             | composition et couleur | durée                        |
|                      | comme le petit deuil   | une semaine à quarente jours |

| Après les événements |                        |                    |
|----------------------|------------------------|--------------------|
| vêtement             | composition et couleur | durée              |
|                      | comme le petit deuil   | temps de la visite |

3- Les sympathisantes

| Avant les événements |         |                     |
|----------------------|---------|---------------------|
| vêtement             | couleur | durée d'utilisation |
|                      | noir    | temps de la visite  |

| Après les événements |                          |                     |
|----------------------|--------------------------|---------------------|
| vêtement             | couleur                  | durée d'utilisation |
|                      | noir et blanc, gris, etc | temps de la visite  |

## Deuil des chrétiennes\*

## 1- Grand deuil

|          | genre                                   | couleur | position    | lieu d'utilisation                  | durée                      |
|----------|-----------------------------------------|---------|-------------|-------------------------------------|----------------------------|
| coiffe   | gata avec ou sans (asbeh <sup>1</sup> ) | noir    | sur la tête | intérieur et extérieur de la maison | quarente jours à un an     |
| vêtement | indifférent                             | noir    | —           |                                     | un à deux ou plusieurs ans |
| bas      | —                                       | noirs   | —           |                                     |                            |

## 2- Petit deuil

|        | genre | couleur | lieu d'utilisation                  | durée                  |
|--------|-------|---------|-------------------------------------|------------------------|
| coiffe | gata  | blanc   | intérieur et extérieur de la maison | quarente jours à un an |

\*- chez les chrétiennes de Tripoli, il n'a pas eu une grande évolution dans leurs vêtements de deuil avant et après les événements

1- l'asbeh n'est portée, par certaines chrétiennes qu'à l'intérieur de la maison. Elle constitue aujourd'hui la seule pièce dont l'usage commence à s'estomper progressivement

## 3-Amies et sympathisantes

|          | genre       | couleur | durée              |
|----------|-------------|---------|--------------------|
| vêtement | indifférent | noir    | temps de la visite |

## CHAPITRE II

### VETEMENTS ET MARIAGE

Rassembler le trousseau d'une jeune fille, coutume en vigueur jusque dans les années 1960, constituait un des principaux soucis des parents. On commençait, généralement, à le constituer progressivement, avant même que la fille soit demandée en mariage.

Soigner le trousseau de sa fille permet de la valoriser économiquement aux yeux de sa belle-famille et de la société en général, et donc de se valoriser soi-même par son entremise. La cérémonie du mariage, suivie de la semaine de félicitations, représente l'occasion d'exhiber son statut socio-économique, parfois surestimé, au travers du trousseau.

Jusque dans les années trente, il était de coutume à Tripoli de transporter à dos de portefaix le trousseau et les meubles dans la maison du futur époux. Mais ce sont surtout les vêtements qui, jusque dans les années soixante, servaient à mettre en évidence la richesse des parents de la mariée.

Par exemple, chez les musulmanes, la mariée se change pendant la cérémonie autant de fois qu'elle a de robes de soirée dans son trousseau. Il en y a toujours au moins deux: une noire et une blanche. Le nombre et la couleur des robes en sus, dépendent des moyens et des goûts de chaque famille.

Quel que soit le nombre de robes de soirée, la mariée est toujours vêtue de blanc, à la fin de la cérémonie (voir fig. 149 et 150).

Pendant la semaine de félicitations, la nouvelle mariée change à nouveau fréquemment de vêtements. Les visiteurs peuvent aussi, à ce moment là, voir toutes les pièces vestimentaires du trousseau qui restent exposées jusqu'à la fin de la semaine. Cette coutume d'exposer les vêtements est aussi connue des chrétiennes de Tripoli.

Si la qualité et la quantité des vêtements étaient considérées comme un signe de richesse de la famille de l'épouse, l'alameh, الأمه, l'ā'meh, (le signe), c'est-à-dire les bijoux qu'offre l'époux à sa femme lors du mariage, permettent, quant à eux, de mesurer la richesse du mari. L'alameh doit être, lui aussi exposé pendant la cérémonie du mariage, ainsi que pendant la semaine de félicitations.

Pendant les années soixante, les vêtements ont progressivement perdu de l'importance

dans le trousseau.

La modification du mode de vie est à la base de cette évolution: sortie de la femme pour travailler à l'extérieur et diminution du temps disponible pour les travaux manuels, logement de plus en plus fréquent du jeune couple hors de la maison de la famille du mari et diminution du contrôle direct de cette dernière, arrêt de la coutume d'exposer le trousseau, et enfin, ce qui est le plus important, développement du phénomène de la mode et utilisation croissante du prêt-à-porter.

Actuellement, la cérémonie du mariage commence à se simplifier et tend vers l'intimité. Même l'exposition publique de l'alameh se perd.

Cependant, la couleur blanche reste caractéristique de la robe d'une mariée tripolitaine musulmane ou chrétienne. Ce blanc symbolise la virginité dont la préservation reste aujourd'hui encore très valorisée. Il n'est d'ailleurs porté que par la Tripolitaine qui se marie pour la première fois.

## CHAPITRE III

### VETEMENTS ET CIRCONCISION

L'habitude de pratiquer la circoncision par le coiffeur pour hommes qui jouait le rôle de médecin, s'est progressivement estompée depuis l'augmentation, vers les années cinquante, du nombre de médecins à Tripoli.

Une diminution de l'âge à la circoncision a accompagné ce changement. Autrefois pratiquée vers six ou sept ans, la circoncision s'effectue actuellement à l'hôpital, dans la semaine qui suit la naissance.

Cette évolution a aboli la cérémonie accompagnant la circoncision, véritable rite de passage du monde des femmes (intérieur de la maison) à celui des hommes (extérieur de la maison).

Par exemple, cette cérémonie interdisait dès lors à un garçon d'assister aux réunions des femmes, d'être lavé avec ces dernières dans les bains publics et d'être habillé ou coiffé comme une fille.

Bien que cette coutume se soit estompée depuis longtemps, l'intérêt de son étude réside, pour nous, dans la signification des modifications vestimentaires qu'elle implique et dans celle des vêtements portés à l'occasion.

Le jour de la circoncision, on invite l'entourage de la famille. Les amis les plus proches s'offrent ce qu'on appelle al makbas<sup>1</sup>. Le garçon est promené en cortège, généralement sur un cheval, dans les quartiers de la ville, puis ramené chez lui.

Pour cette circonstance et pour la première fois, le garçon est coiffé d'un tarbouch ou

---

<sup>1</sup> - Le makbas, المكبس, est formé de plusieurs ballots bourrés de chiffons et de vêtements usagés et recouverts chacun d'un tissu, jusqu'à la hauteur du dossier. Il est ensuite décoré de fleurs artificielles. Le makbas مكبس jouait le même rôle qu'un panier de fleurs d'aujourd'hui. Il était porté pendant le cortège, puis déposé dans la chambre du garçon. Le makbas sert aussi de support aux cadeaux offerts (généralement des bijoux). Plus qu'une simple décoration, les tissus dorés ou argentés attirent selon mes interlocutrices, l'attention du garçon, le distraient et lui font quelque peu oublier la douleur accompagnant l'opération. Tous les makabas (pluriel du makbas) seront, selon la coutume, rendus à leurs propriétaires, après la cérémonie.

d'une kafiah et d'un oukal. Il porte un costume semblable à celui des hommes: kombaz, cherwal, mentène...

Habiller un garçon comme un homme et l'exhiber dans la ville, c'est révéler à la société, par des marques extérieures, son passage dans la catégorie des hommes.

Après l'opération, le garçon porte jusqu'à sa guérison, un kombaz fermé sur le devant, de couleur blanche ou bleue.

Vu l'aspect cérémonial de la circoncision, le choix des pièces vestimentaires marquant le passage à la catégorie des hommes est, parfois, caricatural. Par exemple, on utilise ensemble le kafiah et le oukal, bien qu'ils ne forment pas une coiffure tripolitaine. Les différents costumes utilisés, lors de la circoncision, constituaient une sorte de déguisement enfantin, qui niait, tout en l'affirmant, le nouveau statut du circoncis (voir fig. 151).



## CHAPITRE IV

### VETEMENTS ET PROVERBES

Plusieurs facteurs justifient l'étude du vêtement tripolitaïn au travers des proverbes:

- 1- Le proverbe représente souvent un élément fondamental de la culture d'une société. L'obscurité qui caractérise, en général, son origine rend la culture responsable de son existence ainsi que de sa transmission d'une génération à l'autre.
- 2- Le proverbe, grâce à la variété des domaines qu'il aborde, a le pouvoir de mettre en valeur certaines caractéristiques de la mentalité d'un peuple, de ses croyances, de ses habitudes et coutumes.
- 3- Le proverbe a toujours occupé une place considérable dans les dialectes du monde arabophone, où il n'a pas cessé d'être utilisé, à chaque instant et à tous propos, dans la correspondance et dans la conversation familière.
- 4- Enfin et comme dernier facteur, nous citerons la richesse de la culture tripolitaine en proverbes, surtout ceux concernant le thème du vêtement.

De ces proverbes nous citons

كل بلد والها في و كل بلد والها زي  
kol balad wa ilha fay wa kol balad wa ilha zay  
kol balad w 'lhâ' fy w kol balad w 'lhâ'zy

"Chaque arbre a sa propre ombre et chaque pays a son costume et ses coutumes propres"

(Le mot zay utilisé ici englobe le sens des deux mots français coutume et costume, qui ont d'ailleurs, une racine commune, puisqu'ils dérivent du même mot latin consuetudo).

Les Tripolitains sont conscients que l'habitude de se vêtir est, en premier lieu, un phénomène socialement déterminé.

La valeur sociale attribuée au vêtement a poussé les Tripolitains à accorder une importance particulière à leur aspect extérieur car, d'après eux, c'est la partie visible de l'homme qui donne la première impression et qui influence le premier jugement sur l'autre. Cependant, cet aspect extérieur doit concorder, toujours selon eux, avec les normes vestimentaires imposées par la société.

كول ما يرضي خاطرک والبس ما يعجب الناس

koul ma yourdi khaterak wa ilbes ma youajeb al nas

kwl ma' yrđy ḥā'ṭerak w 'lbes mā'y'jeb 'l nā's

"Mange ce que tu juges bon, mais habille-toi de ce qu'autrui juge beau"

اعتبار الانسان عا قد لبسو

itibar al insan a qad lebson

'tibā'r 'l 'ns'n'qd lebsw

"L'homme est estimé en fonction de son vêtement"

Nous savons que la nudité du corps dans la religion musulmane ou chrétienne est humiliante et déconseillée (voir annexe 1). Cette conception a influencé la morale tripolitaine. Le proverbe suivant en témoigne:

امرق على عدوك جيعان ولا تمرق عليه عريان

imrok ala adouak jyan wa la temrok alyh aryan

'mrq'lyh'ryā'n w 'l temrq'lyh'ryā'n

"Passe devant ton ennemi quand tu as faim, ne le fais pas quand tu seras nu"

Ce proverbe reflète la mentalité des Tripolitains qui préfère la situation d'une personne affamée à celle d'un homme nu, surtout devant un ennemi, car malgré la dureté de la sensation de faim, celle-ci est facile à dissimuler, puisqu'extérieurement invisible.

Cette possibilité n'existe pas pour la nudité qui apparaît clairement, donnant à l'ennemi la possibilité de se moquer de son adversaire et suscitant dans l'âme de ce dernier une sensation de honte et d'humiliation, d'autant plus forte que famine et nudité sont associées, dans la mentalité des Tripolitains, à la misère et au besoin.

قميص بلا كم أحسن من الهم

qamys bala kem ahsan min al ham

qamys bal' km 'ḥsan min 'l ham

"Chemise sans manche, vaut mieux que souci"

Malgré l'importance que les Tripolitains accordent à leur apparence extérieur, une apparence négligée, signe de pauvreté, mais accompagnée de la tranquillité de l'âme est toujours préférable à une bonne apparence, avec des soucis.

البس حصيره ولا تلبس غيره

ilbes hassyreh wala telbas ireh

'lbes ḥaṣyreh w 'l telbes' yreh

"Porte plutôt qu'un vêtement d'emprunt une natte"

توب العياره ما بيدني و ان دفي ما بيدوم

tawb al iarch ma bydafy we in dafa ma bydoun

tawb 'l'i'reh m'bydafy w 'n daf' m'bydwm

"Le vêtement emprunté ne réchauffe pas le corps et s'il le fait, ce n'est pas pour longtemps"

Si les moyens manquent, il est préférable de se vêtir même avec une natte plutôt que d'emprunter un vêtement à autrui, puisque nous ne nous sentons jamais à l'aise, en portant un vêtement qui ne nous appartient pas.

الولد لبسه خساره و اكله تجاره

al walad lebsoh khsarah wa akloh tijarah

'l walad lebsoh ḥisa'rah w 'kloh tjà'rah

"Vêtir un enfant est une perte alors que le nourrir est un commerce"

En raison de la croissance rapide du corps qui caractérise l'enfance, il est préférable de s'occuper de la nourriture d'un enfant plutôt que de s'intéresser à son habillement, car celle-là aide la croissance du corps, raison pour laquelle elle est considérée comme un gain, tandis que celui-ci est une forme de gaspillage.

لبس الاسمر أحمر واضحك عليه و لبس الابيض أسود و اتفرج عليه

labes al asmar ahmar we idhak alyh we labes al abyad aswad we

tfaraj alyh

labes 'l 'smar 'ḥmar w 'ḡhak 'lyh w labes 'l 'byḡ 'swad w 'tfaraj 'lyh

"Habille le brun en rouge et moque-toi de lui, habille le blanc en noir et admire-le"

Ce proverbe reflète un goût esthétique local qui considère le rouge comme une couleur ne convenant pas du tout à des personnes au teint brun. Un tel manque de goût engendre l'ironie, voire la risée.

Le noir est, au contraire, la couleur préférée des personnes au teint blanc, car selon les Tripolitains, le contraste entre le noir du vêtement et la blancheur de la peau, déjà signe de beauté en soi, met en relief la beauté.

قامتو لبيسه

qamtou labyseh

qā'mtw labyseh

"Sa taille porte à merveille les habits"

المليح مليح و لو لبس الشيح

al melyh melyh we laou lebes al chyh

l melyh melyh w lw lebes l šyh

"Le beau est toujours beau serait-il vêtu de branchages morts"

Les Tripolitains accordent une importance particulière au corps bien proportionné, car tous les habits, quelles que soient leurs formes, leurs coupes et leurs qualités, conviennent à ce dernier

لبس العود بيچود

labes al aoud byjoud

labes l'wd byjwd

"Habilles un morceau de bois, il deviendra joli"

Ce proverbe se dit des personnes physiquement laides mais bien habillées, surtout si elles sont riches.

بعد ها الشيبه و ها الكبره جبه حمرا

baed hal chaybeh we hal kabrah jobbeh hamrah

ba'd hal šaybeh w hal'lkabrah jobeh hamrah

"Déjà si vieux et les cheveux blancs, et il porte un jobbeh rouge"

Le rouge, comme nous l'avons déjà mentionné, est une couleur qui ne convient pas, selon le goût esthétique de cette région, à une personne à la peau brune. Il ne convient pas non plus à des personnes âgées, car c'est la couleur de la jeunesse. Ce proverbe se dit pour ridiculiser les personnes qui ne se rendent pas compte de leur âge et s'habillent comme les jeunes.

عود بطنك على رغيفين و لا تعود جسمك على حاجتين

awed batnak a regyfyfyn wala tawed jesmak a hajtayn

awed batnak l' rgyfyfyn w l'tawed jesmak l'hāj'jityn

"Habitue ton estomac à deux pains et n'habitue pas ton corps à deux vêtements"

Ce proverbe constitue un conseil de santé: si on a l'habitude de manger deux galettes de pain et que pour une raison quelconque on n'a pas pu le faire, c'est sans conséquence directe sur la santé. Mais ce n'est pas le cas pour l'habillement, car celui qui a l'habitude de porter plusieurs vêtements en même temps et si pour une cause quelconque il ne le fait pas, il risquera de prendre froid et de tomber malade.

Il est vrai que nous ne pouvons pas considérer un proverbe comme une loi. Mais nous ne

pouvons pas non plus nier qu'il reflète certaines caractéristiques sociales importantes pour la connaissance d'une société.

## **BIBLIOGRAPHIE**

- ALI A. H.  
1976.- Proverbes et conditions populaires en Syrie.-Université de Paris X Nanterre U.E.R. de Sciences humaines.- Département d'Ethnologie.- 157p. (mémoire inédit)
- FEGHALI M.  
1938.- Proverbes et dictons Syrio-Libanais: Texte arabe, transcription, traduction, commentaire et index analytique.- Paris: Institut d'Ethnologie, Musée d'Homme.- 848p.
- FRAIHA A.  
19? .- Dictionnaire des proverbes libanais contemporains: anglo-arabe.- Beyrouth: Librairie de Liban.- 700p.



Fig. 148: Musulmane en vêtement de grand deuil- 1970?. (Collection de l'auteur)



Fig. 149 et 150: Deux jeunes mariées à la fin des années cinquante exhibant une des robes de leur cérémonie de mariage





Fig. 151: Enfant pendant la cérémonie précédant la circoncision-1945?.(Collection de l'auteur)

# CONCLUSION ANALYTIQUE DU SYSTEME DU SIGNE VESTIMENTAIRE

Tout au long de ce travail, nous avons essayé de montrer l'importance du rôle social du vêtement. La finalité était de prouver la possibilité de connaître toute une société à travers ses vêtements. Mais, l'examen de cette étude démontre qu'atteindre ce but nécessite parallèlement la connaissance des vêtements à travers la société.

Aborder la relation socio-vestimentaire, particulièrement le rôle sémiologique du vêtement, exige l'étude et de la société qui renferme le signifié et du vêtement ou signifiant. Pour mieux le comprendre encore, expliquons plus clairement le système du signe vestimentaire, en commençant par justifier l'usage de la notion de système.

Nous avons évoqué, dans l'introduction, l'aspect conventionnel du signe vestimentaire qui varie dans le temps et dans le lieu. Mais ce travail a montré que, dans une société donnée et à un certain moment de son histoire, les parties signifiantes (les unités de signification ou ce que certains chercheurs appellent vestèmes), sont, comme dit Delaporte (1980: 111), stables et constantes, ce qui permet de parler de système de signes. L'existence de ce dernier se manifeste d'ailleurs d'une manière spectaculaire à chaque moment où se produit une évolution vestimentaire (quelle que soit son origine: mode, évolution technique...) perturbant la stabilité de l'ordre social des signes.

Rappelons, par exemple, la réaction des Tripolitains musulmans lors de l'apparition du tarbouch azizi qui menaçait, à l'époque, de remplacer leurs turbans et effacer ainsi certains signes vestimentaires de leur identification sociale. Les réactions qui ont accompagné l'enlèvement du voile des femmes, à la fin des années trente, et celles qu'a créées la remise du voile dans les années quatre-vingts, (supprimer le voile ou le mettre) manifeste un certain changement dans l'ordre du statut social des femmes, etc...

Parler des parties signifiantes d'un costume implique de discuter du signifiant. Un signifiant peut avoir comme support un simple détail vestimentaire:

- la manière de porter la pièce, par exemple:

(de 1885 à 1920)

tarbouch aziri + position oblique = wajaha jeune et khawaja  
sur la tête

tarbouch aziri + position verticale = Tripolitain de classe  
sur la tête moyenne et pauvre

(actuellement)

voile + noué sous le menton = musulmane appartenant aux  
anissate (voir fig. 135)

voile + attaché avec épingle sous le menton = musulmane appartenant aux ahbach (voir  
fig. 136)

voile+noué sur la nuque = musulmane appartenant aux frères musulmans ou aux soldats  
de Dieu (voir fig. 137)

- la couleur d'une pièce, par exemple:

couleur gaie = femme jeune

couleur sobre = veuve ou femme âgée

- la taille d'une pièce, par exemple:

(de 1885 à 1920)

tarbouch azizi + turban large = uléma

tarbouch azizi + turban fin = wajaha

- la matière d'une pièce, par exemple:

(de 1885 à 1920)

tarbouch azizi + turban chach (coton fin) = musulman + études religieuses

tarbouch azizi + turban agabani = musulman + pieux

(...jusqu'à nos jours)

abaya + poils de chameau = riche

- la griffe/ la marque. Exemple:

(actuellement)

vêtement de griffe ou de marque= riche

Un signifiant peut avoir également, comme support, la présence ou l'absence d'une pièce  
ou d'un accessoire, par exemple:

(de 1920 à 1943)

chalhah + zéro = chrétienne

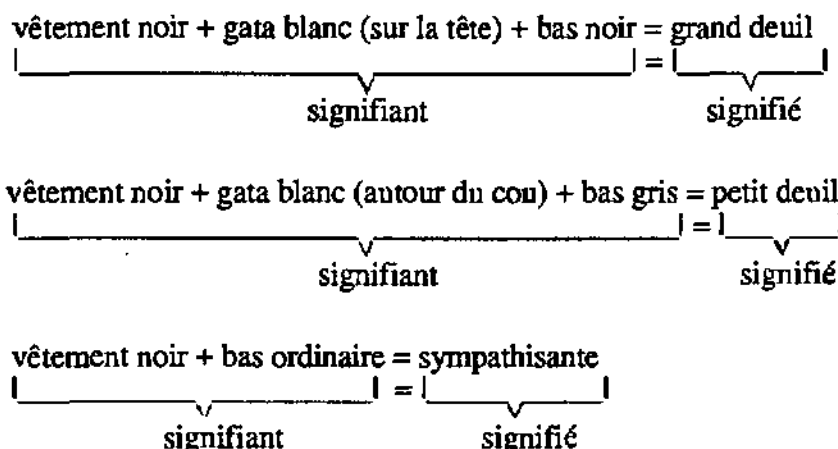
chalhah + voile = musulmane

(... jusqu'à nos jours)

vêtement noir = deuil

Vêtement noir+ accessoire = non deuil

Un signifiant peut être placé sur des pièces différentes, exemple:



(Ces exemples attestent bien l'existence de significations structurées où les parties signifiantes ou les vêtements, comme dit Delaporte (ibid:119), s'identifient à des pièces).

Un signifiant peut encore être significatif par son absence, par exemple: entre 1885-1943, les garçons et les filles jusqu'à l'âge de quatre ans portaient des vêtements semblables. Il n'y avait donc pas de distinction entre les sexes:

vêtements des garçons = vêtements des filles (signifiant zéro)

Il faut pourtant rappeler ici que ce sont les garçons qui étaient habillés comme les filles et non l'inverse.

Dans le cas que nous traitons, le signifiant n'a pas, comme dit Delaporte (1981:327), de support matériel, mais la signification de son absence est tout à fait claire dès que l'on connaît l'organisation sociale de l'époque.

Un signifiant peut encore être significatif par sa présence faible, par exemple: au début de ce siècle, les Tripolitaines se distinguaient à l'extérieur seulement par la qualité du tissu de leur habrah noire. C'est-à-dire que pour reconnaître une femme riche, il fallait s'approcher d'elle pour toucher le tissu. Nous sommes donc en présence d'un signifiant qu'on peut qualifier comme faible. Il existe, mais il est difficile à le déterminer, même pour un habitant de Tripoli. La signification de ce signifiant faible est assez forte, si nous connaissons à fond l'ordre social du statut de la femme de l'époque.

Il en est de même pour ce qui concerne les vêtements d'intérieur des Tripolitains, au début de ce siècle.

Clarifions notre idée pour ces deux derniers aspects du signifiant. La détermination de

l'existence d'un signifiant zéro ou faible demande, et il faut insister sur ce point, une véritable connaissance de la société étudiée, car ils ne peuvent être justifiés que par la bonne interprétation de leur sens social.

Parlons maintenant du sens du signifiant, c'est à dire du signifié.

Comme dit Delaporte (1981:328): " un signifié traduit dans le costume est toujours un trait important dans la société correspondante". Ce fait apparaît nettement dans ce travail. Il était, par exemple, facile de reconnaître, à travers les signifiés, la société Tripolitaine à chaque époque étudiée, et de connaître ainsi l'ordre de ses classifications des catégories biologiques (sexe, classes d'âge) et sociales (classes, état social). Ajoutons encore la connaissance de ses coutumes dans les circonstances de la vie (mariage, deuil, fête, circoncision..), de ses idéologies politiques et religieuses...

Enfin, en suivant l'étude sémiologique du vêtement à Tripoli durant un siècle, le plus intéressant était pour nous de voir l'évolution de signes vestimentaires résultant de la relation entre le vêtement et la société.

## **BIBLIOGRAPHIE**

DELAPORTE Y.

1980.- "Le signe vestimentaire" .- l'Homme (Paris) 20 (3), p. 109- 142.

1981.- "Les costumes du nord de la Laponie, ou le degré zéro du signe".- Vêtement et sociétés 1: actes des journées de rencontre des 2 et 3 mars 1979. - Paris: Laboratoire d'ethnologie du Muséum National d'Histoire Naturelle: Société des Amis du Musée de l'Homme.- p. 323-333.

# **ANNEXE 1**

## **LES VETEMENTS SELON LES RELIGIONS MUSULMANE ET CHRETIENNE**

Les religions musulmane et chrétienne ont accordé au vêtement un intérêt particulier qui apparaît déjà même dans leur utilisation du terme vêtement, en dépassant parfois le sens propre des fonctions qu'on lui attribue généralement (couvrir, protéger et parer le corps humain), pour recevoir un sens métaphorique, au travers duquel ces religions matérialisent certaines visions symboliques.

Il est vrai que si l'intérêt pour le vêtement est commun aux deux religions, leur vision n'en est pourtant pas identique, malgré certaines ressemblances; c'est pourquoi nous allons les traiter séparément.

### **1. Vêtements et religion musulmane**

Le rôle fondamental du vêtement, selon la religion islamique, est de couvrir le corps, afin de le protéger des influences du milieu naturel et de cacher sa nudité.

Le Coran a mentionné ces rôles dans les versets suivants: "Et de ce qu'il a créé, Dieu vous a assigné les ombres. Et il vous a assigné des abris dans les montagnes. Et il vous a assigné des cottes qui vous protègent de votre propre rigueur. Ainsi vous parfait-il son bienfait. Peut-être serez-vous soumis" (L'Abeille sourate 16 no 84, le Coran 1970: 255 - 256).

"O enfants d'Adam! oui, Nous avons fait descendre sur vous le vêtement pour cacher vos nudités.- De même la plume de l'oiseau.- Quant au vêtement de la piété, c'est le meilleur.- C'est un des signes de Dieu. Peut-être se rappelleront-ils?" (les Limbes sourate 7 no 25, le Coran ibid: 138).

Dans l'acte de se vêtir, couvrir la nudité du corps est primordial selon l'Islam. Cette obligation trouve ses racines dans le péché originel: "Puis tous deux en mangèrent. Elle leur apparut donc, leur nudité à tous deux. Et tous deux se mirent à y coudre des feuilles du Paradis. Et Adam désobéit à son Seigneur et il erra" (Ta ha sourate 20 no 119, le Coran ibid.: 304).

Mais l'Islam ne s'est pas contenté d'indiquer la nécessité de cacher une nudité considérée comme humiliante, il est allé plus loin encore, en précisant les parties du corps qu'on doit toujours conserver à l'abri du regard d'autrui.

Ces parties sont appelées awrah. Philologiquement, selon le dictionnaire al Mouhit, ce mot désigne ce qui est vil, hideux et répugnant. Il dérive d'ailleurs du mot ar qui signifie ignominie.

Selon la loi de l'Islam, cette appellation a pour but, non pas de dévaloriser les parties qu'elle désigne, mais de décourager la nudité anarchique qui peut provoquer un malaise et risque de pervertir la société. D'après cette loi, l'awrah est la partie du corps qui est légalement considérée comme ignoble, même si on éprouve pour elle une attirance naturelle (Amro1983: 47).

Selon le sexe, l'awrah est déterminée différemment. Pour l'homme, on appelle awrah la partie qui va du nombril aux genoux exclusivement, avec une tolérance plus ou moins grande selon les écoles de droit religieux<sup>1</sup>, pour la partie inférieure des cuisses (Bouhdiba 1982: 50). L'homme doit cacher cette partie de son corps, en présence de toute personne, quel que soit son sexe. Il la cache même quand il est seul, car la solitude absolue n'existe pas, puisque les djins et les anges partagent avec nous ce monde. Cette pudeur constante est préconisée par la Sunna<sup>2</sup>: "Celui qui croit en Dieu et au dernier jour ne doit faire son bain qu'avec une serviette autour de lui" (Amro ibid.: 51).

L'awrah de la femme est déterminée par le verset coranique suivant: "Et dis aux croyantes qu'elles baissent leurs regards, et qu'elles gardent leur chasteté, et qu'elles ne montrent de leurs parures que ce qui en paraît, et qu'elles rabattent leur voile sur leur poitrine, et qu'elles ne montrent leurs parures qu'à leur mari, ou à leurs fils, ou aux fils de leur mari, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs soeurs, ou à leurs compagnes ou aux esclaves que leurs mains possèdent, ou aux domestiques mâles qui n'ont pas le désir, ou aux garçons qui n'ont pas encore puissance sur les parties cachées des femmes. Et qu'elles ne fassent pas sonner leurs pieds de façon que l'on sache de leurs parures ce qu'elles cachent. Et repentez-vous tous devant Dieu, O croyants. Peut-être serez-vous gagnants?" (la Lumière sourate 24 no 24, le Coran ibid.: 338).

---

1- Il existe cinq écoles de droit islamique : malékite, hanafite, chaféite, hanbalite et jaafarite.

2- Parole du prophète Mohammad



Ce que nous pouvons conclure de ce verset coranique est qu'une femme se trouvant en présence d'un étranger doit cacher tout son corps, sauf "ce qui est en évidence". Les écoles de droit islamique entendent par là le visage et les mains, et ceci en se basant sur la parole du prophète Mohammad adressée à Asma, soeur de sa femme Aychah: "O Asma! Dès qu'une femme aura pour la première fois ses règles, il n'est pas convenable de voir d'elle que ça et ça" et il désigna son visage et sa main<sup>1</sup> (Amro ibid.: 81).

Les écoles de droit religieux ont également déterminé les parties du corps qu'une femme a la permission de montrer aux personnes susmentionnées avec lesquelles elle ne saurait se marier: la tête, le cou, le bras de la main au coude et les jambes du pied au genou. De même qu'il est interdit à l'homme de découvrir son sexe, même lorsqu'il est seul, cette interdiction concerne aussi la femme. La nudité de l'awrah est permise seulement entre époux, comme il est mentionné dans ce verset: "... et n'ont commerce qu'avec leurs épouses ou les esclaves que leurs mains possèdent car de tels vraiment ne sont pas blâmables" (les Escaliers sourate 70 no 30, le Coran ibid: 566).

Selon les écoles de droit islamique, cette nudité n'est conseillée que pendant le coït.

Si couvrir l'awrah est considéré comme un devoir pour tout musulman, tous les vêtements ne sont pas destinés à jouer ce rôle.

Dans l'Islam, les vêtements sont divisés en deux catégories: conseillés et déconseillés. Les vêtements de la première catégorie doivent être caractérisés par deux qualités: la beauté et la propreté. C'est d'ailleurs Dieu qui a invité les fidèles à prendre soin de leurs vêtements avant de faire leur prière à la mosquée: "O enfants d'Adam! lors de chaque office, prenez votre parure. Et mangez et buvez mais pas d'excès! il (Dieu) n'aime pas les excessifs" (les Limbes sourate 7 no 29, le Coran ibid: 138).

La propreté, deuxième caractéristique du vêtement conseillé, est mentionnée dans cette parole du Prophète: "La dignité d'un fidèle envers Dieu est dans la propreté de son

---

<sup>1</sup>-Depuis Omar, le deuxième calife orthodoxe, et malgré l'existence de ce verset coranique et de cette parole du Prophète, le visage de la femme commence à être considéré comme ..Pour l'affirmer, on s'appuie sur le verset concernant les femmes du Prophète: "Et quand vous demandez à ces femmes quelque objet demandez-leur, alors, de derrière un rideau" (les Coalisés sourate 33 no 53, le Coran ibid.: 207). Alléguant que toute chose appliquée aux femmes du Prophète doit aussi être suivie par toutes les musulmanes, le port du voile s'est généralisé.

vêtement et son contentement des choses modestes" (Amro ibid: 389).

Pour ce qui est de la forme des vêtements conseillés, la capacité de couvrir l'awrah est la seule condition indispensable. Pour atteindre ce but, Mohammad a conseillé aux fidèles le choix de certaines formes vestimentaires. Par exemple le jelbab (robe longue et ample pour les femmes), à condition qu'il soit confectionné qu'avec une étoffe épaisse pour mieux cacher le corps ,car, selon ses paroles, Dieu maudit "les femmes qui s'habillent et paraissent comme si elles sont nues".

Le serwal ou cherwal (pantalon ample) est conseillé non seulement pour les hommes mais encore pour les femmes comme le mentionne cette parole du prophète Mohammad: "O homme! Portez les serwal car ils sont (les) meilleurs (des vêtements) qui vous voilent et protégez-en vos femmes quand elles sortent" (Amro ibid.: 267).

Le vêtement masculin préféré par le Prophète est le camis (robe longue et ample), à condition que son col soit étroit et boutonné, de sorte qu'on ne puisse pas voir son awrah quand l'homme se baisse. Si ce n'est pas le cas, son porteur doit mettre une ceinture autour de la taille.

Reste à signaler l'amamah (turban) dont le rôle n'est pas de couvrir une awrah, car la tête de l'homme n'en est pas une. Si nous signalons ici le turban, c'est parce qu'il était un des vêtements préférés de Mohammad. Même Ali, le dernier calife orthodoxe, le définit comme étant "la couronne des Arabes".

Nous pouvons mentionner comme couleurs préférées le blanc et le vert. Du blanc, le Prophète disait: "Habillez-vous avec le vêtement blanc car il est le meilleur de vos vêtements et ensevelissez vos morts avec" (Amro ibid.: 350). Le vert est, comme le mentionne le Coran, la couleur du vêtement porté par l'homme au paradis.

La deuxième catégorie de vêtements, ceux qui sont considérés comme déconseillés renferme, avant tout, ceux dont l'achat est considéré comme un gaspillage.

Il est vrai que Dieu a invité ses fidèles à prendre soin de leurs vêtements mais sans qu'il y ait extravagance car il "n'aime pas les excessifs" (les Limbes no 29, le Coran ibid.:138). Mohammad dit à ce propos: "Mangez tout ce que vous voulez et portez tout ce que vous désirez aussi longtemps que vous n'êtes pas atteints par la prodigalité et la vanité"(Amro ibid: 213).

L'Islam interdit à l'homme de s'habiller comme une femme ou vice versa. Cette interdiction est précisée dans cette parole du Prophète: "Le Prophète maudit les hommes

qui se vêtent comme les femmes et les femmes qui se vêtent comme les hommes" (Amro ibid: 323).

Avant de terminer cette étude du vêtement selon l'Islam, il est à signaler que nous venons seulement d'en esquisser les grandes lignes nécessaires à notre recherche.

En effet, aborder d'une manière plus approfondie ce thème selon la religion islamique nécessite une recherche spécifique, puisque cette religion s'intéresse non seulement à l'édification minutieuse de la vie spirituelle, mais s'occupe aussi de l'organisation de la vie sociale et même privée.

## **2. Vêtements et religion chrétienne**

Le Christianisme s'intéresse principalement à la vie spirituelle de ses fidèles. Ainsi le vêtement n'a pris, à cause de cette caractéristique religieuse qu'une valeur symbolique<sup>1</sup>. L'origine du vêtement selon la religion chrétienne est, comme en Islam, le péché originel. Adam et Eve, avant la connaissance du mal, étaient vêtus d'innocence, et ils ne surent qu'ils étaient nus, qu'après leur désobéissance à l'ordre de Dieu (Hauvette 1966: 186-187).

La nudité du corps est, selon cette religion, une représentation symbolique qui matérialise le sentiment de culpabilité ressenti par l'âme humaine dès son premier péché. C'est pourquoi cette nudité est considérée comme humiliante et qu'elle est toujours accompagnée par une sensation de honte:

"Alors le disciple que Jésus aimait dit à Pierre: c'est le Seigneur! et Simon Pierre, dès qu'il eut entendu que c'était le Seigneur, mit son vêtement et sa ceinture, car il était nu, et se jeta dans la mer" (Jean 21- 7, le Nouveau Testament 1983: 230).

Si la sensation de honte concerne la nudité extérieure du corps, comme nous l'avons signalé, la véritable nudité, pour cette religion, est celle de l'âme. C'est cette nudité seule que nous sommes invités à cacher. Cette conception apparaît à travers l'épître que le Seigneur a adressé à l'ange<sup>2</sup> de l'église de Laodicée: "Je connais tes oeuvres, je sais que

---

<sup>1</sup> - Vu que nous étudions ici principalement les formes vestimentaires déterminées par les religions, nous allons limiter notre recherche sur le vêtement selon la religion chrétienne, à son étude en tant qu'objet et non pas en tant que métaphore.

<sup>2</sup>-Ange signifie chef de l'église.

tu n'es ni froid ni bouillant. Puisses-tu être froid ou bouillant! - Ainsi, parce que tu es tiède, et que tu n'es ni froid ni bouillant, je te vomirai de ma bouche.- Parce que tu dis: je suis riche, je me suis enrichi, et je n'ai besoin de rien, et parce que tu ne sais pas que tu es malheureux, misérable, pauvre, aveugle et nu.- Je te conseille d'acheter de moi de l'or éprouvé par le feu, afin que tu deviennes riches, et des vêtements blancs, afin que tu sois vêtu et que la honte de la nudité ne paraisse pas, et un collyre pour oindre tes yeux, afin que tu voies. (Ap. 3- 15, 18, le Nouveau Testament ibid: 490).

Cette conception est aussi appuyée, mais d'une autre manière, par l'exhortation du Christ adressée à ses disciples concernant le vêtement proprement dit, destiné à couvrir la nudité extérieure de l'homme: "C'est pourquoi je vous dis: Ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous serez vêtus. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement? (...) Ne vous inquiétez donc point, et ne dites pas : Que mangerons-nous? que boirons-nous? et de quoi serons-nous vêtus? (...)car toutes ces choses, ce sont les païens qui les recherchent. Notre Père céleste sait que vous en avez besoin.(...).Cherchez premièrement le royaume et la justice de Dieu; et toutes ces choses vous seront données par-dessus (Mat 6- 25, 31, 33, le Nouveau Testament ibid.: 15).

Saint-Paul, dans son épître à Timothée, a déterminé ainsi l'aspect vestimentaire d'une femme fidèle: "Je veux aussi que les femmes, vêtues d'une manière décente, avec pudeur et modestie, ne se parent ni de tresses, ni d'or, ni de perles, ni d'habits somptueux" ( 1 Tim. 2- 9, le Nouveau Testament: 418).

A côté de cet encouragement à la modestie de l'apparence, le Christianisme conseille également à ses fidèles, une certaine tenue vestimentaire lors des assemblées religieuses: "Je veux cependant que vous sachiez que Christ est le chef de tout homme, que l'homme est le chef de la femme, et que Dieu est le chef de Christ.- Tout homme qui prie ou qui prophétise, la tête couverte, déshonore son chef.- Toute femme, au contraire, qui prie ou qui prophétise, la tête non voilée, déshonore son chef: c'est comme si elle était rasée. Car si une femme n'est pas voilée, qu'elle se coupe aussi les cheveux. Or, s'il est honteux pour une femme d'avoir les cheveux coupés ou d'être rasée, qu'elle se voile.- L'homme ne doit pas se couvrir la tête, puisqu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme.- En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme.- C'est pourquoi la femme, à cause des anges, doit avoir sur la tête une marque de l'autorité dont elle dépend" (I Cor. 11- 3, 10, le Nouveau Testament: 344).

Reste à signaler la valeur du vêtement blanc, que l'église de Laodicée a été invitée par le

Christ à revêtir, pour couvrir avec sa nudité:" Des vêtements blancs afin que tu sois vêtu et que la honte de ta nudité ne paraisse pas".

La couleur blanche est, pour les chrétiens, la représentation symbolique de la lumière divine, de la pureté et aussi de la véritable foi. C'est encore la couleur du vêtement dont le seigneur a promis de revêtir ses fidèles dans l'au-delà: "Cependant tu as à Sardes quelques hommes qui n'ont pas souillé leurs vêtements; ils marcheront avec moi en vêtements blancs, parce qu'ils en sont dignes" (Ap. 3- 4, 5, le Nouveau Testament: 490).

### **3. Le concept de vêtement selon la religion et son importance dans une étude socio-vestimentaire**

Il est évident que la pratique diffère de l'idéologie qui constitue un modèle idéal. Cette différence naît du fait qu'aucune société, quelle qu'elle soit, ne regroupe des individus possédant un niveau intellectuel identique, une vision logique unique, ainsi qu'une même connaissance de l'idéologie sur laquelle repose leurs pratiques. Le facteur temps accentue également cette différence, car la base idéologique d'une donnée est exposée soit à l'oubli, soit à la transformation par confrontation avec d'autres idéologies nées à l'intérieur ou à l'extérieur d'une société. Malgré tout, traiter de l'aspect idéologique reste un moyen qui nous permet de connaître et, par la suite de comprendre, certaines représentations symboliques au sein d'une société.

## BIBLIOGRAPHIE

### Francais :

BOUHDIBA A.

1982.- La sexualité en Islam.- Paris: Presses Universitaires de France.- 320 p.

LE CORAN.

1966.- Le Coran .- s.l.: Club Français du Livre 632 p. (Traduction intégrale et notes de Muhammad Hamidullah).

HALOTTE E.

1966.- Symbolique du vêtement selon la Bible.- Paris: Aubier.- 352 p. (Théologie: 65).

LE NOUVEAU TESTAMENT.

1983.- Le Nouveau Testament de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ: Traduction d'après le texte grec par Louis Segond.- Gedeons international.- 640 p.

### Arabe:

AMROM A. A.

1983.- 'l libà's wa 'l zīnah fi 'l šarī'ah 'l 'slāmīah.- beīrwt.- mwā'sasat 'l riś'lah dā'r 'l forqā'n.- 552 p.  
(Traduction libre du titre: Le vêtement et la parure selon la loi islamique).

## ANNEXE 2

### ARTICLES DE JOURNAUX DEFENDANT LE TARBOUCH COMME SYMBOLE NATIONAL

#### ليس في كشف الرأس عزة او مفخرة

لست أدري كيف أوجه كلامي الى هذا الفخر من أبناء البلاد الذين يظنون ان في كشف الرأس كل الفخر. هؤلاء الذين أمسى الفرو واللبهم والتقليد عيونهم. هؤلاء الذين ظنوا ان كشف الرأس يكسبهم جلالاً، وان كشف الرأس يفيهم طلبهم احتراماً...

أدري كيف يميزون لانفسهم ان يتغنوا بالوطنية، هذه الوطنية التي لا يمكن ان تعرف الى مواطنين لا يعاوا بتقاليد امتهم وعاداتها الكريمة، وأي نفع يرغمي من هؤلاء الذين كشفوا رؤوسهم وتركوها مفضضة لاشعة الشمس الحارقة في اشهر الصيف ولاهباء المطر في اشهر الخريف، وللأمطار المنهورة والرياح القارصة في أشهر الشتاء. ان من احترم نفسه احترم وطنه، وان من لا يحترم نفسه فقد كثر بوطنه... ومن اول دلائل احترام النفس التمسك بتقاليدنا العربية المتنافسة الالوية التي ورثناها من اجدادنا الاول الذين كانوا منارة هدى للأمم وكانوا مثار احترام الناس في العالم كله.

فهل احترم حاكمو الرؤوس انفسهم؟ وهل احترموا تقاليد امتهم العريقة؟ فالى حاكمي الرؤوس هؤلاء القول: كفاكم ضللاً واحترموا تقاليد امتهم.. كفاكم غروراً بالافعال والافعال حلة العلل... كفاكم نجساً على الحليقة با من ظننتم ووطنكم ام، ان في كشف رؤوسكم ما يبعث العزة والكرامة، كفاكم جهلاً وهوذا الى وانكم...

لقد قلنا مواراً، والتاريخ يشهد قولنا ويدحض اقوالكم ان الطربوش هو الزي القومي الذي يجب علينا ان نفاخر به، وانه ليس في كشف الرأس عزة او مفخرة، وانما العزة والمفخرة هي في ان يكون لنا زياً قومياً نفخر ونعتز به، ولما كان الطربوش هو الشعار القومي للرأس لذلك نحت بني قوسنا الى ارتداء هذا الزي العربي الاصيل لحماً ودماً، كما أثبت ذلك التاريخ بمسورة فاطمة، والذي يضي على المراء هبة وقاراً، وهو مبعث الاحترام والوجاهة والوقار امام المواطنين في العالم العربي والعالم القوي وهو شعار الرأس القومي الذي يجب ان يحسنه كل وطني مخلص بمجتمه انفسه.

احمد محمد سلمان

IL N'Y A DANS LA NUDITE DE LA TETE NI GLOIRE, NI FIERTE.

Je ne sais pas comment je dois adresser mes paroles à cette fraction des enfants du pays qui croit qu'en la nudité de la tête réside toute la fierté. A ceux qui se sont laissés aveugler le cœur par l'infatuation et les yeux par l'imitation. A ceux qui pensent que la nudité de la tête leur donne de la beauté, et que la nudité de la tête leur confère de la respectabilité.

On se demande comment ils se permettent de chanter le patriotisme. Ce patriotisme qui ne peut pas reconnaître les citoyens qui ne se soucient pas des traditions et des coutumes nobles de leur nation. Qu'attendent de ceux qui découvrent leurs têtes et les laissent exposées aux rayons du soleil brûlant pendant les mois d'été, aux poussières en suspension pendant les mois d'automne, aux averses et aux vents violents pendant les mois d'hiver? Celui qui se respecte, respecte son pays, et celui qui ne se respecte pas, nie son pays... Et parmi les premières preuves du respect de soi-même figure l'attachement à nos glorieuses et altières coutumes arabes, celles que nous avons héritées de nos ancêtres qui ont été les phares indiquant la bonne voie à toutes les nations et qui ont suscité le respect du monde entier.

Est-ce que les va-nu-tête se respectent eux-mêmes, est-ce qu'ils ont respecté les coutumes très anciennes de leur nation?

A tous ces va-nu-tête nous disons: assez d'égarement, respectez les coutumes de votre nation. Assez de présomption car la présomption est la pire des maladies. Cessez de nier la réalité, vous qui croyez et votre croyance est un péché, qu'il y a gloire et fierté à tirer de la nudité de vos têtes. Assez d'ignorance, revenez à la réalité. Nous avons répété à plusieurs reprises, et l'histoire atteste nos dires et réfute les leurs, que le tarbouch est le "costume" national, dont nous devons être fiers, car il y a dans la nudité de la tête ni gloire ni fierté. Mais la gloire et la fierté d'avoir un costume national dont nous serons fiers. Et puisque le tarbouch est le symbole national de la tête, nous incitons notre nation à porter ce "costume" arabe en chair et en os comme l'a prouvé l'histoire d'une manière incontestable, car il imprègne l'être de prestige et de dignité, il suscite la distinction de celui qui le porte et le respect de tous les citoyens dans le monde oriental et occidental. Il est le symbole national de la tête que doit porter tout patriote dévoué qui se respecte.

(Salman A. 1955: 36)



CONSERVE O ARABE TES COUTUMES ARABES ET CONTINUE A PORTER

## LE TARBOUCH

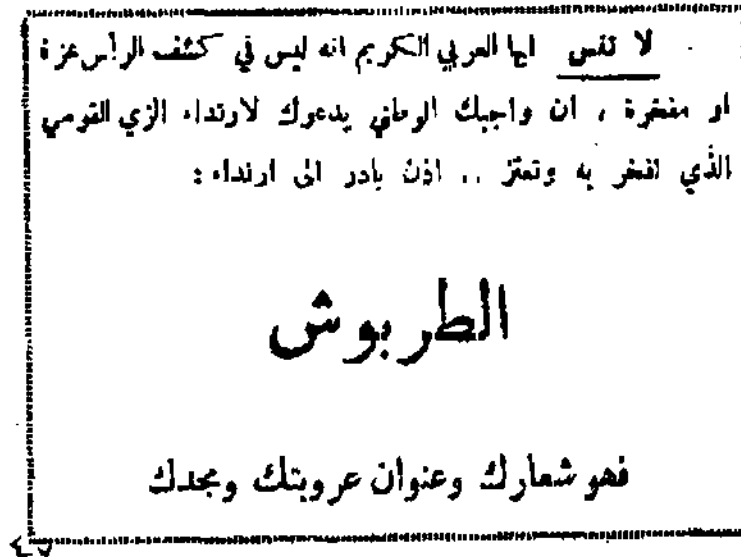
SYMBOLE NATIONAL DE LA TETE

IL TE PRODIGUE DU PRESTIGE ET DE LA DECENCE

TON DEVOIR PATRIOTIQUE ET NATIONAL T'OBLIGE A TENIR A TON "COSTUME" DONT TU DOIS ETRE FIER ET ORGUEILLEUX, CAR IL EST TON SYMBOLE ET LE TITRE DE TA GLOIRE

(AL AHAD 1955: 36).





**N'oublie pas** ô Arabe qu'il n'y a dans la nudité de la tête ni gloire, ni fierté et que ton devoir patriotique t'invite à porter le costume national dont tu es fier et orgueilleux... Empresse-toi donc de porter:

## **LE TARBOUCH**

car il est ton symbole et le titre de gloire de ton arabisme  
(AL AHAD 1955: 26).

## BIBLIOGRAPHIE

SALMAN A.

- 1955.- "laīsa fy kaṣef 'l ra's'zah 'w mafḥar ah".- 'l 'had (Beyrwt) 236, p.36.  
(Traduction libre du titre: Il n'y a dans la nudité de la tête ni gloire, ni fierté).

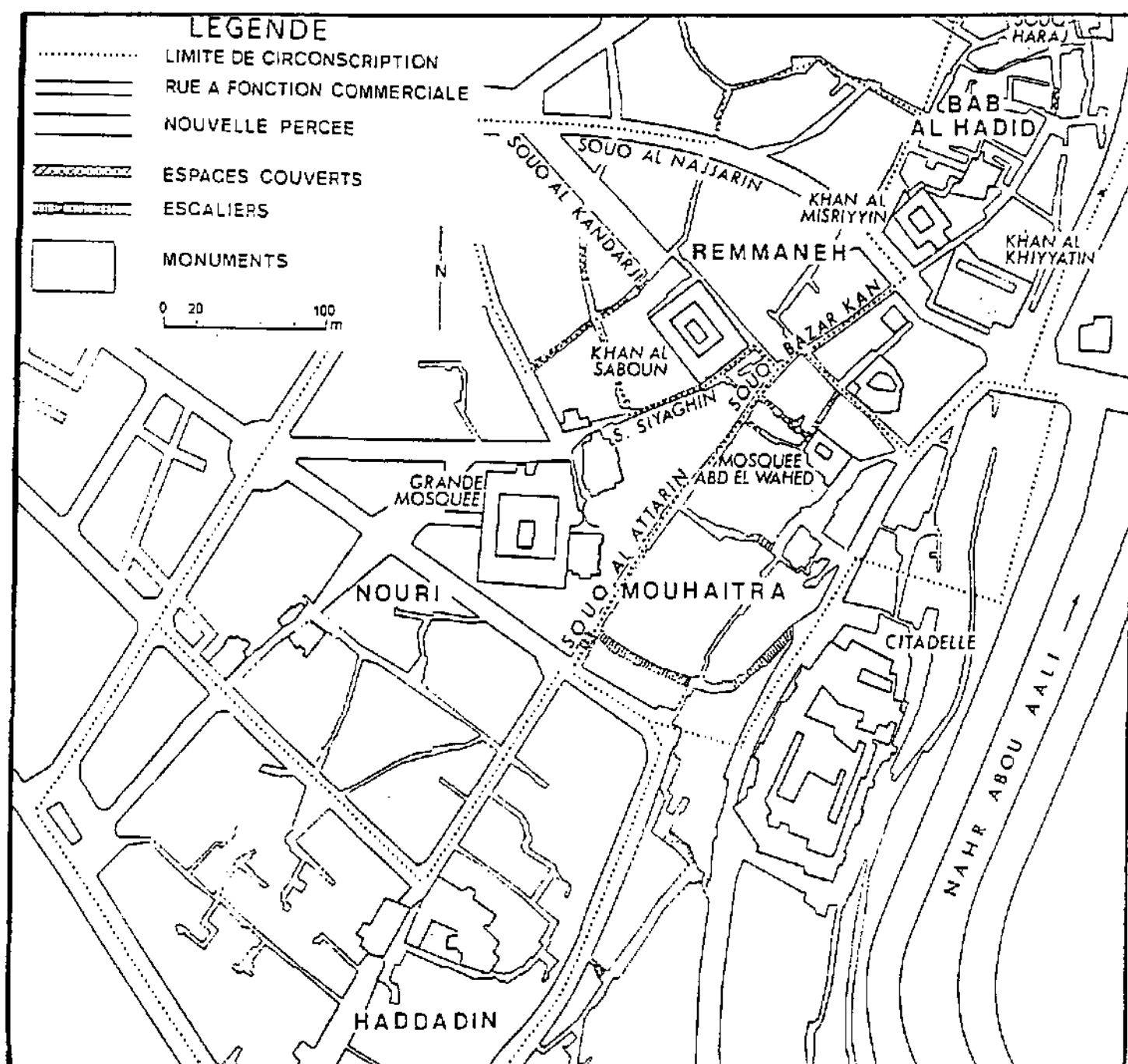
AL AHAD.

- 1955.- 'l 'had (Beyrwt) 231, p. 36.  
(ḥīāfez 'ihā"l'rabī btaqā'lidk 'l'rabīah w 'ḥraṣ'l'rtdā"l ṭarbwš:  
Conserve ô Arabe tes coutumes arabes et continue à porter le tarbouch).

AL AHAD.

- 1955.- 'l 'had (Beyrwt) 235, p. 26.  
(l' tansā': N'oublie pas).

# ANNEXE 3 PLANS DE LA VILLE DE TRIPOLI



PLAN 1: TRIPOLI: L'ANCIENNE VILLE



## **REMERCIEMENTS**

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont encouragée et soutenue tout au long de ce travail.

Ma gratitude va à:

- M. Pierre Centlivres, professeur et directeur de l'Institut d'ethnologie de l'Université de Neuchâtel, directeur de thèse.
- M. Yves Delaporte, directeur de recherche au CNRS, conservateur au Musée de l'Homme à Paris, à qui je tiens à exprimer mes plus sincères remerciements pour ses précieux conseils scientifiques qui m'ont aidée à élaborer ce travail et pour la peine qu'il s'est donnée dans la correction des manuscrits.
- Mme Dominique Champault, directeur de recherche au CNRS, responsable du département Proche-Orient au Musée de l'Homme à Paris, pour son accueil amical dans son département lors de mes recherches et pour son soutien moral.
- Mmes et M. Martine Berset , Françoise Février, Danièle Gallay, et J.L. Richard pour leur corrections dans le texte.
- Toutes les familles tripolitaines qui m'ont si bien accueillie lors de mon travail sur le terrain, malgré parfois la difficulté de leur vie quotidienne.

Je tiens enfin à remercier d'une manière particulière mes parents pour le soutien et l'aide inestimable qu'ils m'ont accordés tout au long de ces années de travail. Et c'est avec amour que je leur dédie cette thèse.