

François BURGAT (CNRS-IREMAM)

***Le Sud musulman contre la loi française sur le
voile : l'écho exacerbé des malentendus de la
modernisation coloniale***

***in : Françoise Lorcerie (dir) La politisation du voile en France, en Europe et
dans le monde arabe, L'Harmattan, 2005 p 245-259***



Résumé : Il n'existe pas une France où le voile ferait problème et des sociétés musulmanes où il n'en serait rien, et où ce voile serait demeuré « à l'abri de l'histoire ».

Dans le monde musulman, comment la disposition législative française sur le port de ce voile dans les écoles publiques a-t-elle été perçue ? Comment les ressources politiques créées par ce signal adressé par la République française à son environnement « musulman » ont-elles été utilisées par les différents acteurs de chacun des pays concernés ? Comment, dans une conjoncture internationale (la campagne planétaire des Etats-Unis « contre la terreur ») favorable à toutes les crispations identitaires a-t-il affecté la représentation de l'autre, « non musulman » ou « Occidental » ? En quoi l'historicité propre du voile en terre de culture musulmane peut-elle éclairer la réflexion française et la portée de la décision par laquelle le législateur républicain a cru devoir (et pouvoir) l'interdire dans les écoles ?

Abstract : There is not one country, France, where the veil would make problem and Moslem societies where it would not, where this veil would have lived beyond history.

In the Muslim world, how was perceived the French legislative ban on wearing the veil in the public schools ? How were the political resources created by this signal sent by the French Republic to its "Muslim" environment articulated to the current strategies of political actors of the each of the concerned countries? How did the French signal took place in the internal religious debate ? How, in an international situation (the American « global war on terror ») fueling identitarian tensions did the French law affect the representation of the other, the " non Muslim " or the "Westerner"? How does the own historicity of the veil in the Muslim world can enlighten the French debate and the meaning of the decision by which the republican legislator decided to put an end to it ?

« Aujourd'hui, dans notre pays, des filles et des garçons ont été contraints de passer les premières semaines de la rentrée scolaire à l'écart des autres élèves, exclus des salles de classe et des cours de récréation avant d'être exclus du collège ou du lycée, c'est-à-dire de l'accès au savoir, au motif qu'ils cachent leurs cheveux sous un foulard, un bandana, un turban ou un sous-turban. Et au nom de la loi, qui permet à un être humain, en toute bonne conscience laïque et républicaine, de nier un autre être humain, là, sur le terrain, face à face, sans soulever la moindre indignation, sinon celle des victimes. Une fois ce mécanisme enclenché et entériné, l'Histoire nous apprend qu'on peut aller très loin dans le pire... » (Alina Reyes, *Le Monde*, 4 novembre 2004)

Dans le monde musulman, comment la sanction législative très unilatérale qui a clos le débat français sur le port du voile dans les écoles publiques a-t-elle été perçue ? Comment les ressources politiques créées par ce signal adressé par la République française à son environnement « musulman » ont-elles été articulées aux stratégies en cours dans chacun des pays concernés ? Comment le signal français a-t-il pris place dans le débat interne sur le statut de la religion ? Comment, dans une conjoncture internationale (la campagne des Etats-Unis contre l'Irak et leur *war planétaire on terror*) favorable à toutes les crispations identitaires a-t-il affecté la représentation de l'autre, « non musulman » ou « Occidental » ? En quoi l'historicité propre du voile en terre de culture musulmane peut elle éclairer la réflexion française et la portée de la décision par laquelle le législateur républicain a cru devoir (et pouvoir) y mettre un terme ? Dans le Sud, les échos de l'actualité politique française nourrissent des questionnements très riches et trop nombreux pour pouvoir ici les aborder tous. Sur un registre que le manque de temps nous incite à cantonner à celui de l'hypothèse, on s'efforcera plus modestement de poser quelques jalons, notamment historiques, permettant d'en prendre la mesure.

Il n'existe pas une France où le voile ferait problème et des sociétés musulmanes où il n'en serait rien, et où ce voile serait demeuré « à l'abri de l'histoire ». Les turbulences de cette « histoire musulmane du voile » ont logiquement souligné, jusqu'à ce jour, les itinéraires et les aiguillages de dynamiques sociales, politiques, identitaires, soit purement endogènes soit, plus fréquemment, nées en réaction à des influences extérieures, régionales¹, ou internationales. Elles ne sauraient toutefois masquer la profondeur et la

¹ Même si elles ne doivent pas être surévaluées, (comme tend parfois à le faire le discours des régimes qui voudraient, un peu partout dans le monde musulman, réduire les causes de la poussée islamiste à d'illégitimes influences de leurs voisins), les interactions régionales de toutes sortes sont bien réelles. Il n'est pas nécessairement impertinent de corréliser notamment certaines des « modes » apparues en Egypte ou au Sud de la Péninsule avec les migrations égyptiennes ou yéménites vers l'Arabie Saoudite ou le Golfe.

banalité de l'ancrage du port de ce carré de tissu dans une très large majorité des sociétés concernées.

L'interdiction législative française du voile dans les écoles publiques et le débat médiatique qui l'a précédée ont envoyé un signal dont la réception par les sociétés du Sud a été fonction du statut symbolique de ce voile dans chacune d'entre elles aussi bien que de celui de l'émetteur français du signal, qui se trouve être à la fois l'ancienne puissance coloniale et, le plus souvent, le partenaire privilégié des régimes autoritaires nés des indépendances 2. L'« affaire du voile » s'est internationalisée de trois manières au moins. D'abord, logiquement, par la presse et les media satellitaires. Plus directement ensuite, elle a résulté du principe même de la consultation de M. al-Tantawi, cheikh de l'université d'al-Azhar 3 par le ministre français des cultes, malgré la volonté mainte fois affirmée par ce dernier d'encourager la « nationalisation » de l'« Islam de France ». L'exportation du débat a résulté plus directement encore de l'attitude de certains consulats de France où, en l'absence semble-t-il de toute disposition réglementaire en ce sens, des fonctionnaires zélés ont pris l'initiative de refuser les formulaires de demande de visa aux requérantes portant un voile 4.

Logiquement, la posture du législateur français n'a pas été reçue de la même manière par chacun et chacune, à Téhéran ou à Riyad, où ce voile est légalement obligatoire, à Sanaa où, fût-ce seulement « socialement », il l'est tout autant, à Tunis, où le régime du successeur de Bourguiba l'interdit lui

2 A l'échelle de l'histoire contemporaine, l'image de la France dans le monde musulman est contrastée. Sa réputation combine un mélange de lumières modernisatrices, de résistance à l'hégémonie américaine mais également d'ombres coloniales jamais complètement dissipées. L'autonomie des postures de Charles de Gaulle et de Jacques Chirac dans le conflit israélo-arabe, d'une part, dans la guerre américaine contre l'Iraq plus récemment, valent à l'hexagone gaulliste un *a priori* presque unanimement favorable. Mais la France est également, et pas seulement dans les rangs « islamistes », le pays qui a le plus directement contribué à permettre à la grande tragédie algérienne des années 1990 de se jouer à guichets fermés, à l'abri derrière un verrouillage politique et médiatique sans faille, verrouillage que la production académique, refusant de prendre en compte la vaste manipulation de la violence dite « islamique », n'est jamais venue menacer sérieusement.

3 L'implication d'une autorité étrangère apporte en effet une caution implicite à l'idée que, nonobstant l'existence d'une instance nationale de représentation du culte musulman longtemps attendue, une autorité étrangère pourrait avoir la capacité d'émettre des normes s'appliquant dans l'espace public français. Qu'aurait fait la République si « la plus haute autorité de l'Islam sunnite » avait déclaré incontournable et absolue l'obligation religieuse de porter le voile ? Il est vrai que le cheikh d'al-Azhar, depuis les profondes réformes de son institution opérées par l'administration nassérienne, est l'émanation d'un régime et que la coopération, notamment sécuritaire, avec celui-ci offrait au ministre de l'intérieur un raisonnable niveau de garanties.

4 Au Maroc, un député du Parti de la Justice et du Développement (M Ramid) a interpellé le ministre (marocain) des Affaires étrangères sur le fait que « les services consulaires de la France, en particulier, posent comme préalable à la délivrance d'un visa la visibilité des cheveux » et que « les femmes qui portent le voile essuient des refus quasi-systématiques de la part des autorités consulaires françaises ».

aussi dans les écoles ou encore à Damas où il fait une très spectaculaire réapparition⁵. Les appartenances politiques participent elles aussi de la diversité des postures.

Moins pour prendre la mesure de cette relative diversité que pour comprendre l'origine du caractère souvent passionné des réactions et, surtout, la condamnation majoritaire qui s'en est dégagée, il est important, de retracer l'histoire du voile au sein des sociétés « musulmanes » et dans leur relation contemporaine, par colonisateurs ou par élites modernisatrices autochtones interposés, avec le monde occidental. C'est que ce l'on s'efforcera de faire ici après avoir inventorié d'abord brièvement les registres des réactions exprimées.

Le voile islamique dans les vents du Sud

Si l'ampleur de la condamnation de la position française est plus difficile à chiffrer scientifiquement que la diversité des réactions et les tensions internes aux scènes « musulmanes » qu'elle manifeste ne le sont à établir, la tendance transparaît néanmoins très clairement. Elle est avérée dans la presse, à laquelle la diffusion sur Internet permet un accès relativement systématique. Elle est confirmée par au moins un sondage effectué par la chaîne qatarie al-Jazira⁶. Entre août 2003 et septembre 2004, du Qatar au Maroc en passant par le Yémen, le Koweït, l'Arabie saoudite, le Liban, la Turquie ou encore le Niger musulman⁷, l'auteur de ces pages a pu enfin en vérifier personnellement la réalité à l'occasion de plusieurs séminaires académiques, de forums politiques ou de rencontres médiatiques.

L'encouragement explicite donné au législateur français et à la commission réputée avoir, sous la direction de Bernard Stasi, « éclairé » son choix constitue l'un des deux extrêmes, très minoritaire, du spectre des réactions : « Bravo » se félicite en substance le collectif « Algérie Ensemble »... « nous menons le même combat (.../...) Restons solidaire dans la lutte contre l'intégrisme ». ⁸ Ces adhésions enthousiastes d'une

⁵ Cf. par exemple Suzanne LIE *Islamization in Syria : Gender, Education and Ideology*, Journal al South Asian and Middle Eastern Studies, Volume XXVI, N° 2, Winter 2003: *"In the middle of the eighteens, a visitor to Damascus would have been struck by the large number of unveiled women in western dress on the streets (.../...) Women wearing the "modern Islamic dress" - the white hijab (veil) and long somber colour outer coat- now dominate the street scene"*.

⁶ Cf. Eric GOBE dans ce volume.

⁷ A Niamey, les participants au « Colloque des musulmans de l'espace francophone » (juillet 2004) qui se sont exprimés notamment sur cette question représentaient plus de vingt pays, essentiellement africains.

⁸ Ou le réseau tunisien « Ailleurs ou ici mais ensemble (« AIME »).

fraction des « représentants » (au moins auto-proclamés) « des sociétés civiles » maghrébines ont parfois été de pair avec des tentatives de récupération par les régimes de l'avis législatif français, au service d'une stratégie de dé-légitimation de leurs opposants islamistes. Prenant appui sur une partie de l'argumentaire des promoteurs de la loi (le voile adresse un message politique d'intolérance et il légitime un ordre de soumission de la femme) une campagne de répression du port du voile a été relancée en Tunisie. Des mesures réglementaires anciennes (circulaire de 1981) ont été réactivées et de nouvelles dispositions, plus restrictives encore, adoptées⁹. A l'autre bout du spectre des réactions du Sud, on trouve la menace, attribuée à Aimân al-Dhawâhîrî, le n° 2 présumé d'al-Qaïda, de conduire des représailles armées contre la France, ou encore la rhétorique, développée brièvement en septembre 2004 en Iraq par les auteurs du rapt de deux journalistes français C. Chesnot et G. Malbrunot et de leur chauffeur syrien M. al-Joundi réclamant l'abolition de la loi. A la frontière du soutien apporté à Paris prend place ensuite le feu vert, fût-il contraint¹⁰, donné à Nicolas Sarkozy par le cheikh d'al-Azhar, en fonction duquel le devoir religieux des musulmans doit céder devant l'« état de nécessité » que représente le respect des normes législatives de leur pays de résidence. L'héritage gaulliste du chef de l'Etat français a parfois été mobilisé pour sa défense : « *C'est le prix que Chirac doit payer à son opinion publique pour pouvoir se démarquer de la campagne américaine en Iraq et il ne faut donc pas lui en tenir rigueur* » a plaidé ainsi le rédacteur en chef d'un hebdomadaire libanais répondant aux questions d'une chaîne de télévision iranienne¹¹.

Pour le reste, c'est-à-dire la vaste majorité des opinions exprimées, la condamnation de la position française a été déclinée sur plusieurs registres variant selon que les protestataires entendaient condamner les promoteurs de la loi ou qu'ils espéraient au contraire les convaincre de changer d'avis. La dénonciation de « la haine » française supposée « de l'Islam » qui constitue le fondement des discours de rupture qui voient dans la loi l'expression d'une hostilité spécifique, voisine avec le registre de ceux qui en appellent aux principes du législateur républicain et évoquent donc l'« atteinte à la liberté religieuse » ou encore l'atteinte « aux droits de l'homme » dont se serait rendu responsable « le pays qui prétend » de surcroît « être le

9 Cf. notamment, pour la Tunisie, la contribution de Larbi CHOUIKHA dans ce volume. Cf également Eric GOBE et Vincent GEISSER, *Chronique Tunisie*, Annuaire de l'Afrique du Nord 2003, à paraître.

¹⁰ Le cheikh d'al-Azhar n'a pas à proprement parler « approuvé » la décision française. Il a seulement reconnu que la France pouvait légitimement adopter une telle interdiction et que les musulmans de France, en s'y soumettant, pouvaient se prévaloir de l'« état de nécessité » qui s'imposait à eux.

¹¹ Le rédacteur en chef de l'hebdomadaire libanais « Le Magazine » au cours d'un débat diffusé par la chaîne iranienne en langue arabe « al-Âlam », le 19 février 2004.

défenseur, voire le fondateur » de ces droits. Quelle que soit sa forme et le terrain sur lequel elle se situe, qu'elle entende argumenter ~~affirmer~~ le caractère obligatoire du port du voile ou seulement dénoncer le principe du recours à la contrainte dans ce domaine, qu'elle se soucie ou non de ménager « l'allié français du camp arabe », la condamnation a débordé assez clairement l'assise des courants islamistes pour englober une partie de la gauche nationaliste dite laïque qui a souvent « regretté l'argument offert par la France aux extrémistes ».

Le gros des protestations est venu des autorités religieuses tant étatiques (en Iran) ou officielles (Syrie et Egypte) qu'oppositionnelles. Le grand mufti égyptien Ali Jumu'a n'a pas craint de contredire publiquement l'avis du cheikh Tantawi d'al-Azhar (son prédécesseur à la tête de Dar al-Ifta). Au Liban, Seyyed Mohammad Hussein Fadlallah, référence de premier plan de la communauté chiite, estimant que la décision française constituait une "atteinte aux droits de l'homme musulman", a exigé pour sa part des "excuses" du cheikh d'al-Azhar. Cheikh Mohammad Rachid Qabbani, mufti sunnite de la République, clair sur le principe mais modéré dans la forme, s'est contenté de « regretter » la décision française. Une réunion d'oulémas chiites et sunnites a toutefois qualifié l'initiative française de "violation flagrante des droits de l'homme" et "d'atteinte à la liberté de croyance". En Syrie, le mufti Ahmad Kaftaro, proche du régime baasiste, a écrit au Président français pour lui demander de reconsidérer sa position, expliquant que « la nation musulmane voit dans le voile un fondement de sa religion ». Youssef al-Qaradaoui, le prédicateur égyptien de la chaîne al-Jazira, a exhorté ses millions d'auditeurs à adresser des messages au président français pour lui demander de « revenir sur sa décision ». A Bahrein et au Liban notamment, des associations islamiques ou des partis politiques ont organisé des manifestations devant l'ambassade de France et remis des lettres de protestation adressées au chef de l'Etat français. Le mouvement égyptien des Frères musulmans a « condamné fermement » la décision française qu'il considère comme « une ingérence dans le domaine de la liberté personnelle et religieuse des musulmans ». Le président iranien Khatami a émis le souhait « que le gouvernement français, qui se veut à l'avant-garde de la défense de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, annule cette décision erronée ». Un mufti iraquien, a dénoncé, pour sa part, la « haine » française « de l'islam ». L'association *Islamic Human Rights*, basée à Londres, a assimilé Jacques Chirac à Ariel Sharon en l'élisant comme l'une des deux personnalités « les plus islamophobes de l'année », etc.

Par delà les débats dont le voile peut faire l'objet sur chacune des scènes politiques internes, son interdiction par le législateur français semble majoritairement avoir été perçue comme la stigmatisation, le long d'une très vieille ligne de fracture coloniale, d'un attribut qui, face à une sollicitation étrangère, est apparu, y compris auprès de ceux qui auraient pu s'en démarquer dans le contexte d'un débat purement interne à leur société, comme un marqueur identitaire collectif. Les débordements qui, en France, ont précédé ou accompagné la mise en œuvre de la loi (exclusion de femmes *de tous âges* par des agents de différentes administrations ou services publics nationaux ou municipaux, voire de cabinets de médecins, tous espaces non concernés par la loi, etc.¹²) ont contribué à affaiblir la rhétorique de la préservation de « la laïcité » dans un espace (scolaire) et un temps (de l'adolescence) strictement déterminés. Ils ont conforté ainsi l'impression que la rivière de la laïcité était bien sortie de son lit, faisant apparaître l'interdiction du voile moins comme une mesure de protection des membres féminins de la société que comme un instrument de stigmatisation de toute une communauté.

Cette perception pouvait de surcroît prendre appui sur des épisodes de l'histoire bilatérale contemporaine restés fortement présents dans les mémoires. Pour le comprendre, il est important de rappeler la nature des sollicitations subies par le voile tout au long du 20^{ème} siècle, dans le cours des dynamiques initiées par la colonisation et la décolonisation.

Dévoilement et revoilement : d'une modernisation l'autre

A l'échelle de l'histoire contemporaine, le voile, en terre musulmane, a subi aux yeux du politologue trois « sollicitations » successives : celle d'abord d'une forme de « détraditionnalisation » sous influence : à partir des années 1930 environ, un (tout) petit nombre de femmes, qui avaient, à l'instar de leurs mères, porté le voile sans y voir autre chose qu'un héritage culturel banal, de celles qui « ne portent pas le voile mais sont nées et ont grandi dedans¹³ » ont décidé de s'en défaire, entendant marquer par ce geste une étape symbolique de leur émancipation. Il n'est pas exclu que certaines d'entre elles aient pu le faire très spontanément, comme leurs homologues

¹² Cf notamment le rapport du Collectif *Contre l'Islamophobie en France* pour qui « le cas le plus grave (est) l'interdiction faite aux femmes musulmanes de se marier en portant leur hijab », Rapport d'Etape du CCIF sur l'Islamophobie en France (p. 16).

¹³ Pour paraphraser Mona AL-MUNAJJED, *Women in Saudi Arabia Today*, Mac Millan, Londres, 1997, chap 4 cité par P. MENORET, op cit p. 201

européennes, à la même époque, se défaisaient de leurs chapeaux, de leurs voilettes ou de leurs cheveux longs. Bon nombre de ces militantes féministes de la première heure l'ont fait toutefois plus généralement avec le soutien insistant des élites coloniales et de ce fait, non seulement en rupture avec les standards « traditionnels » de leur société mais également en opposition avec une composante au moins de leurs élites nationalistes. En 1923, du pont du navire qui la ramène d'Italie, une militante féministe égyptienne (1897-1947) Hoda Chaarawi ¹⁴, jette ainsi ostensiblement à la mer un carré de tissu dont sa mère avait sans doute, sans se poser de questions, couvert sa tête depuis son enfance. D'autres figures de la première génération du féminisme « moderne », notamment maghrébines, suivent cet exemple. En 1924, la Tunisienne Manoubia Ouertani ôte solennellement son foulard au club littéraire socialiste de l'Essor. Lorsqu'elles le font de leur plein gré et de leur propre initiative, c'est qu'elles sont convaincues que ce symbole d'une identité religieuse obère leur autonomie de fille, de sœur ou de mère plus qu'il ne la protège. Ce mouvement va de pair avec les progrès bien réelles de l'éducation féminine ¹⁵ – Elles font alors rimer « émancipation » avec ré-interprétation de la référence religieuse pour certaines, voire, plus radicalement, pour d'autres, avec « désislamisation ». Encouragées, les premières « militantes féministes » sont également à bien des égards manipulées par les autorités coloniales. Et l'on ne saurait minimiser le poids envahissant de cette bienveillance coloniale et le caractère trouble et ambivalent de ses motivations ¹⁶. Dans le processus d'émancipation, le voile symbolise une forme de résistance à l'ordre modernisateur (et donc à l'ordre tout court) que la France tente alors désespérément de maintenir. Pour certains théoriciens du colonialisme, la femme, « victime de sociétés arriérées » est ainsi « la preuve de l'incapacité de ces sociétés à se gouverner elles mêmes » et donc celle de la légitimité de l'action (et donc de

14 Hoda Chaarawi (1897-1947) était la fille du président du premier parlement égyptien Mohamed Sultan Pasha, gouverneur général de la Haute Egypte. Elle préside, dès la révolution de 1919, la première manifestation de 300 femmes contre l'occupation britannique. Elle est à l'origine de la création de la première association féministe en mars 1923. De 1934 à sa mort, elle est vice-présidente de l'Union internationale des femmes.

16 Hoda al-Sadda « Le discours arabe sur l'émancipation féminine au 20^{ème} siècle », Revue d'Histoire (82) Avril-juin 2004 p.85 traduit de l'arabe par Ghislaine Alleaume. Hoda al-Sadda rappelle que Leila Ahmad (in *Women and Gender, The Historical Roots of a Recent Controversy*, traduit de l'arabe par Mona Ibrahim et Hala Kamal, Le Caire Conseil supérieur de la Culture, 1999) a montré comment Lord Cromer avait mis en exergue la question du voile pour en faire le symbole du mépris dans lequel les sociétés musulmanes tiennent la femme et se présenter lui-même comme le défenseur de cette femme orientale méprisée, alors même qu'il était membre en Angleterre d'une société luttant avec la dernière énergie contre les mouvements féministes qui se battaient alors pour l'amélioration de la condition des femmes anglaises » p.

la présence) de la puissance « civilisatrice » qui vient les émanciper¹⁷. Une partie des femmes « libérées » répondent ainsi à Alger à l'appel de l'épouse du général français Massu, ou, à Aden, de celles des officiers britanniques. Frantz Fanon n'a rien perdu de cette cohérence entre le « dévoilement modernisateur » et l'imposition de l'ordre colonial : « *La société coloniale prise dans son ensemble, avec ses valeurs, ses lignes de force et sa philosophie, réagit de façon assez homogène en face du voile* » note-t-il dans *L'an V de la révolution algérienne*¹⁸ : « *Avant 1954, plus précisément depuis les années 1930-1935, le combat décisif est engagé. Les responsables de l'administration française en Algérie, préposés à la destruction de l'originalité du peuple, chargés par les pouvoirs de procéder coûte que coûte à la désagrégation des formes d'existence susceptibles d'évoquer de près ou de loin une réalité nationale, vont porter le maximum de leurs efforts sur le port du voile...* »¹⁹. Cette proximité entre « émancipation » et « colonisation » a bien évidemment un coût symbolique. Sous d'apparences dehors humanistes, elle exhale les relents de la plus vieille rhétorique coloniale : celle qui, en rêvant seulement de dévoiler la femme musulmane, lui a toujours refusé non seulement une citoyenneté réelle mais le droit plus élémentaire encore de choisir les itinéraires et les symboles de sa modernisation. « *Treize mai 1958 à Alger, place du Gouvernement* », analyse aujourd'hui Houria Bouteldja : « *des musulmanes montent sur un podium pour brûler leur voile... L'enjeu de cette mise en scène est de taille : il faut pour les autorités coloniales que les femmes algériennes se désolidarisent du combat des leurs. Leur exposition sert de langage : celui d'une puissance coloniale qui oeuvre pour gagner les femmes à l'émancipation et à la pérennité de la "civilisation française". Réaction épidermique de la société algérienne : maintenir - et c'est vital - les femmes hors de l'invasion coloniale pour préserver l'être algérien. "Certaines, décrit Franz Fanon, dévoilées depuis longtemps, reprennent le voile, affirmant ainsi qu'il n'est pas vrai que la femme se libère sur l'invitation de la France et du Général de Gaulle* »²⁰. Si une génération de femmes a cédé en se dévoilant à des sollicitations de

¹⁷ Hoda al-Sadda, op cit.

¹⁹ L'an V de la révolution algérienne : sociologie d'une révolution, Maspero (petite collection) 1965. Cité par Abu Bakr HAROUN, « *Fanon, le foulard, et les démons de l'irrationnel ...* », site : Oumma.com, 25 janvier 2004..

²⁰ Houria BOUTELDJA in « *De la cérémonie du dévoilement à Alger (1958) à Ni Putes Ni Soumises : l'instrumentalisation coloniale et néo-coloniale de la cause des femmes* », site : Oumma.com , 13 octobre 2004.

l'environnement colonial, une partie de cette même génération va le faire en réponse cette fois aux injonctions de la première génération des élites nationalistes, c'est-à-dire, paradoxalement, de celles-là même qui avaient porté jusqu'aux indépendances les espoirs de la lutte contre la colonisation. Cet itinéraire volontariste de la modernisation, qui ne craint pas d'opérer un dépassement ou une rupture avec une partie des codes de la culture (religieuse) héritée va être largement relayé, en effet, sur des modes plus ou moins autoritaires, par les régimes « modernisateurs » issus des processus d'affirmation nationale. En Turquie²¹, par un décret du 30 août 1925, le « père de la laïcité », Kamal Atatürk, interdit ainsi aux femmes turques de porter le voile, en même temps qu'il proscriit à leurs époux, pères ou frères, de porter le fez, la coiffe traditionnelle de leurs pères²². A la frontière Est de la Turquie, quelques années plus tard (en 1935), l'empereur iranien Pahlavi fait non seulement d'une tête féminine nue, mais également d'un visage masculin imberbe, la condition obligatoire de cette modernisation. Il espère donc en accélérer le rythme en faisant interdire le voile et arracher en place publique les barbes des dignitaires religieux. Bon nombre de modernisateurs laïques, dont le Tunisien Habib Bourguiba, avec plus ou moins d'autoritarisme, vont leur emboîter le pas. Les limites de cette première « modernisation / détraditionalisation » vont venir du fait qu'elle ne va pas être perçue, par ceux qui vont entreprendre de la contester et de s'en démarquer comme s'étant opérée de façon suffisamment endogène, dans le respect des codes de la culture intuitive héritée. Elle va être assimilée par une nouvelle génération politique à une sorte « désislamisation » religieuse ou plus largement culturelle.

Vingt-cinq ans plus tard, les premiers signes d'une toute autre dynamique semblent en tous cas confirmer cette hypothèse. Le voile entre alors dans un second cycle de turbulences : celui d'une sorte de « réappropriation réactive » qui va se heurter à l'incompréhension–hostilité de la première génération des élites modernisatrices nationales qui avait encouragé son « dépassement » et à celle de la rive nord de la

²¹ A la différence du monde arabe où elle est le produit d'une rupture avec la présence coloniale européenne, en Turquie l'affirmation nationaliste s'opère contre l'empire « musulman » ottoman.

²² Ironie, ou continuité de l'histoire, ce fez avait été lui-même imposé en 1826, au détriment du turban, par le sultan Mahmûd II. Après avoir hésité à imposer le chapeau colonial à trois faces – ses conseillers lui ayant fait remarquer qu'il y avait là un symbole possible de la Sainte Trinité - il avait opté, pour marquer sa volonté d'ouverture vers le monde moderne, pour le fez, qui constituait dans son esprit une claire rupture symbolique avec le traditionalisme véhiculé par le turban. Une cargaison de ces fez, alors modernisateurs et supposés marquer...la volonté d'ouverture vers l'Europe, avait été alors importée de Tunisie. Cf. notamment Jeremy SEAL, *A Fez of the Heart: travels around Turkey in search of a hat*, Londres, Harcourt Brace & Co, 1995 .

Méditerranée qui y voit une remise en cause de son « héritage » modernisateur.

A partir du début des années soixante-dix environ, un petit nombre de femmes, généralement membres elles aussi de l'élite urbaine, vont en tout état de cause reprendre ce foulard et revendiquer, au nom du respect d'une norme qui est moins ici religieuse qu'« endogène » et héritée, le droit de le porter. En 1974, Hind Chelbi, universitaire de la bonne société tunisoise décide ainsi d'arborer à nouveau le symbole qu'Houda Chaarawi et ses consoeurs de la première génération du féminisme ont rejeté. Elle s'en couvre lors d'une cérémonie présidée par le chef de l'Etat (dont elle affecte par ailleurs de refuser le baiser paternel ainsi que la poignée de main) et rompt ainsi avec les standards vestimentaires (têtes, bras et genoux découverts) de cette petite élite urbaine féminine arabe promue et immortalisée, au cours de la décennie 1960, par la première génération du cinéma égyptien dans laquelle l'Occident voyait alors la meilleure preuve de son influence modernisatrice. En affirmant sa détermination face à Habib Bourguiba, Hind Chelbi se démarque paradoxalement de celui qui représente alors précisément, aux yeux du monde occidental, le symbole de « la libération de la femme ». Depuis 1956, Bourguiba a encouragé l'abandon de cet attribut de la culture religieuse et de la culture tout court dont la portée identitaire ne lui avait pourtant pas échappé puisqu'il s'était quelques années plus tôt démarqué du discours des élites coloniales qui le dénonçaient²³. Le changement du « revoilement » est d'autant plus perceptible que le mouvement de « détraditionnalisation » aura été quantitativement important²⁴. Mais la distinction entre « continuité » et « réappropriation » de la tradition sera toujours perceptible, les nuances vestimentaires permettant le plus souvent de souligner la différence entre la génération de celles qui n'ont jamais quitté le voile et celles qui entendent se le réapproprier. L'inscription du voile « réactionnel » s'inscrit depuis lors au cœur de turbulences politiques. C'est le cas, il est vrai, plus particulièrement au

23 CAMAU Michel, GEISSER Vincent, *Habib Bourguiba, La trace et l'héritage*, Karthala, Centre de Science Politique Comparative, Aix-en-Provence, « Les limites du féminisme d'Etat bourguibien », p. 101. Sur les traces de Manoubian OUERTANI, en janvier 1929, Habiba MENCHARI présente, toujours dans le cadre de l'Essor, une conférence intitulée « la femme musulmane de demain, pour ou contre le voile ». Bourguiba réagit vivement à son rejet du voile en arguant que « du fait du régime qui lui est imposé, la Tunisie court à la déchéance de sa personnalité ... Pour parer à ce danger, les Tunisiens doivent veiller à sauvegarder leurs coutumes qui demeurent les signes distinctifs et, par conséquent, les dernières défenses d'une identité nationale en péril ». Il nuancera et complexifiera plus tard ses motifs : « Le jour où la femme tunisienne, en sortant sans son voile, n'éprouvera plus cette impression étrange qui est comme le cri de révolte de son atavisme inconscient, ce jour-là ce voile disparaîtra de lui-même, sans danger, car ce dont il était le symbole aura disparu ».

Maghreb mais également, sous des formes « décalées » dans ceux des pays du Machreq ou de la Péninsule où la portée de la « détraditionalisation » avait été moins importante. A partir des années 1980, révolution khomeyniste oblige, cette dénonciation « endogène » du voile et le statut de celles qui veulent s'en démarquer vont irrésistiblement prendre une tournure très politique : Bourguiba et la génération de ses successeurs, tout particulièrement dans la Tunisie « laïque » mais pas seulement, vont progressivement radicaliser leur posture vis-à-vis d'un symbole qui va devenir à peu de choses près celui de la nouvelle génération -« islamiste »- de leurs opposants politiques. Au moins en Afrique du Nord, le voile « réactif » va de fait être durablement associé plus ou moins directement à l'assise idéologique des oppositions aux régimes issus des indépendances. Des femmes marocaines et tunisiennes notamment, se voient jusqu'à ce jour interdire de le porter, sauf à perdre leur emploi ou à se priver d'accéder à une large sphère professionnelle.

Le voile va enfin connaître une troisième sollicitation résultant de son instrumentalisation par des régimes, tel l'Iran et l'Arabie Saoudite. En donnant un statut normatif à une tradition, ces régimes vont communiquer au voile, pour une fraction au moins des sociétés concernées, une part de leur illégitimité croissante. Pas plus que la « modernisation désislamisée », la « réislamisation » volontariste n'a échappé en effet aux raccourcis de l'autoritarisme des individus ou des régimes. Lorsqu'elles ne l'avaient pas fait de leur plein gré, des femmes vont ainsi être conduites à « re » mettre le voile, pour se soumettre cette fois (notamment en Iran) à l'injonction de groupes activistes ou encore à des régimes. En 1980, les Mollahs fondateurs de la République Islamique d'Iran, après avoir, avec l'appui de millions d'hommes et d'autant de femmes²⁵, mis à bas celui qui avait interdit le port du voile, n'ont pas la sagesse de se contenter de lever l'interdiction énoncée par l'empereur déchu. Ils y substituent une obligation inverse et font du carré de tissu la condition sine qua non d'intégration à la société politique légitime.

Des échos contradictoires de ces dynamiques de dévoilement/revoilement imposé ou réclamé résonnent depuis lors très régulièrement dans l'espace médiatique musulman et occidental. L'assise humaine de ce cycle de mutation est en partie au moins, territorialisée socialement : c'est l'élite urbaine « moderne » qui a, *dans les deux sens*, initié les mutations. Au-delà, le paradigme social paraît en la matière (comme dans la mobilisation islamiste) peu opérationnel. Après une vingtaine d'années

²⁵ Fariba ADELKHAH, *La Révolution sous le voile, Femmes islamiques d'Iran* Karthala 1991.

d'une « Révolution islamique », l'avocate iranienne Cherîn EBADI, s'est présentée tête nue pour recevoir son prix Nobel, bravant cette norme islamique que son imposition par les Mollah-s ou les princes saoudiens a rendu illégitime chez une composante au moins de ceux et celles qui entendent se démarquer de leur autoritarisme ²⁶. Dans le royaume d'Arabie saoudite, des femmes ²⁷ ont furtivement contesté ainsi le voile imposé non seulement par la tradition sociale mais par les gardiens étatiques de l'orthodoxie religieuse ²⁸.

A l'inverse, en novembre 2003 en pleine guerre d'Iraq, à l'heure même où l'intellectuelle iranienne défiait l'ordre « islamique » de dévoiler ses cheveux, une speakerine d'al-Jazira, décidait à l'inverse, à l'instar d'un certain nombre d'actrices égyptiennes mais dans un contexte international très différent, d'arborer elle aussi le voile jeté par Houda Shaarawi.

Perspectives

Que retirer, sinon conclure, d'une brève incursion dans la problématique étrangère du voile musulman pour éclairer le débat français sur son interdiction ? D'abord, que l'efficacité d'une injonction de porter ou d'enlever un attribut vestimentaire repose en grande partie sur la légitimité de l'auteur de l'injonction. Ne crée donc pas la tradition qui veut. Si le sultan Mahmûd II semble bien être parvenu à « imposer » le fez au point de le faire identifier moins d'un siècle plus tard au symbole de la culture « intuitive », dès lors qu'une intervention autoritaire est perçue comme interférant avec l'alchimie identitaire, elle pave inévitablement la voie à la contre affirmation réactive et radicalise les appartenances. Dans tous les cas, la contrainte

²⁶ Ce qui ne l'empêchera nullement, une fois affirmée cette libération- là, de dénoncer la géométrie bien trop variable à ses yeux des valeurs de cet Occident modernisateur dont elle acceptait la reconnaissance sans vouloir pour autant y être identifiée, condamnant par ailleurs très clairement la législation française.

²⁷ Qui ne représentent toutefois qu'une (petite) partie du spectre de l'opposition politique, dont une autre composante, islamique, s'exprime depuis l'intérieur du champ religieux. Cf Pascal MENOIRET, *L'énigme saoudienne*, Paris, La Découverte, 2003.

²⁸ Mamoun FANDY, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*, MacMillan, 1999, p. 49: "The confrontation between the islamists and the liberals crystallized when some 45 women drove their cars in Riyadh in a demonstration le 6 novembre 1999}, asking for the right to drive. Some of these women reportedly took off their veils and stepped on them. To the islamists, these acts epitomized the secular conspiracy. [...] In their leaflets attacking the female drivers, the Islamists accused the women of being "communist whores". The leaflets listed the names of the women, their husbands' names, and their professions, and urged the Saudi public to take action. The islamists also wrote to the king, Crown Prince Abdallah, and Prince Salman, asking that these women, and those behind them, be punished".

semble en effet avoir généré dans ce domaine une réaction identitaire plus forte.

Autre enseignement essentiel : il n'existe pas de corrélation scientifiquement démontrable entre la forme d'un vêtement, (c'est-à-dire les codes symboliques propres à un groupe d'acteurs donnés), et le principe ou le rythme de la modernisation sociale (soit, notamment, la possibilité donnée à la femme d'affirmer son autonomie dans l'enceinte familiale ou son accès à l'espace public, professionnel ou même politique). Le blocage irrationnel que manifeste une très large partie de la classe intellectuelle française, gauche et droite confondues, apparaît de ce fait comme le résultat d'une méprise qui lui fait confondre l'enjeu réel de la modernisation (ici, l'accès de toutes et tous, sans distinction d'appartenance religieuse, au bénéfice de l'éducation) avec les attributs symboliques que tel groupe, ou telle composante de telle nation, peut légitimement vouloir préserver pour conserver à la démarche modernisatrice les indispensables attributs de l'endogénéité. De Madame Massu à Madame Badinter²⁹, la France « gauloise », à la différence de son homologue britannique qui peine infiniment moins à s'accommoder de la différence culturelle, semble avoir manifesté un penchant tout particulier à percevoir de façon terriblement univoque les itinéraires légitimes de l'« autre » musulman. La confusion des « civilisateurs » français de 2004 fait écho à celle de leurs prédécesseurs coloniaux. Elle fait plus curieusement pendant à celle de leurs prédécesseurs turcs du début du siècle, qui corrôlaient le port d'un chapeau « à l'occidental » à la capacité de leurs compatriotes à intégrer les valeurs de la modernité.

Comme au temps de la colonisation, les promoteurs de la loi française semblent en fait peiner à sortir du confort d'un rapport de domination. Ils ont du mal à admettre que leurs codes symboliques ne soient pas les seuls à pouvoir exprimer tout ou partie de la dynamique universelle de modernisation. Ils refusent de concevoir qu'ils ou elles puissent ne pas être

²⁹ Elisabeth Badinter, philosophe et présidente du groupe de surveillance de Publicis, (...) défend la position défendue des féministes françaises qui refusent de donner au voile une signification autre qu'une soumission *féminine au désir masculin* : « Car le voile pour les jeunes filles musulmanes, pour moi féministe, c'est insupportable. Cela signifie qu'on fait de la femme la responsable du désir de l'homme. Si on accepte le voile aujourd'hui, pourquoi pas une burka demain ? ». « Il faudra tenir bon et après le vote de la loi, il faudra la faire respecter et réapprendre à dire « non », a recommandé Elisabeth Badinter (...) Que l'on ne se laisse pas aller à l'émotion ». Entretien avec Henry Keller, Libertad, *L'en dehors*, quotidien anarchiste en ligne.

les seuls acteurs légitimes de l' « Histoire » en général, de la lente et difficile affirmation de la femme en particulier. Ils répugnent à imaginer et *a fortiori* à admettre qu'une page de cette grande histoire modernisatrice puisse s'écrire... sans eux, c'est-à-dire s'écarter, dans son expression, d'un iota, de leur propre itinéraire, ou d'avoir l'insolence de ne pas emprunter, à la cédille près, le lexique symbolique qui fut le leur.

Au 21^{ème} siècle, les vieux –et dangereux- malentendus de l'arrogante « civilisation » semblent encore bien loin d'être levés.

F.B., Aix-en-Provence