



Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial

Camila Arêas

► To cite this version:

Camila Arêas. Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial. Encyclo. Revue de l'école doctorale Sciences des Sociétés ED 624, 2013, 3, pp.145-156. hal-00944213

HAL Id: hal-00944213

<https://u-paris.hal.science/hal-00944213>

Submitted on 10 Feb 2014

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

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

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

Économies

Pensée critique

Espaces

Politique

Sociétés

Pratiques sociales

Civilisations

CAMILA ARÊAS*

LE VOILE COMME VÉHICULE POLITIQUE ET UTOPIQUE DU CORPS : ÉMANCIPATION SOCIALE ET INVESTISSEMENT TERRITORIAL

Corps minoritaires, identitaires, ethnicisés, stigmatisés, jugés soumis, mais qui s'affirment surtout comme militants et émancipés donc politiques et, même, utopiques. C'est sous cette multiplicité de sens que nous pouvons concevoir les corps voilés au sein de la République française. Lieux d'inscription d'une double revendication – émancipation sociale féminine face à la tradition religieuse patriarcale et émancipation politique vis-à-vis des projets et valeurs de la modernité occidentale – ces corps déterritorialisés et hors de leur place sociale, donc imprévisibles, reconfigurent le rapport entre le privé et le public, entre la religion et la modernité, entre les régimes de transparence et d'opacité, brouillant ainsi les catégories d'espace-temps et se consolidant comme des corps utopiques. Leur capacité à réactualiser le débat sur la place de la religion dans l'espace public français, à mobiliser des opinions diverses en quête de légitimation, ou, encore, à pousser les politiciens à inscrire la question du foulard et du voile intégral dans l'agenda politique et juridique, fait des corps voilés de la République, les symptômes et les vecteurs des transformations socio-politiques touchant la définition de la laïcité et du lieu public.

Cet article propose d'analyser les discours en défense du voile tenus par les femmes musulmanes en France ayant participé aux deux débats publics précis – « l'affaire du foulard » (1989-2004) et « l'affaire de la burqa » (2009-2010) – tels qu'ils ont été (re)présentés par les quotidiens *Le Parisien*, *Le Figaro* et *Libération*, sans pour autant négliger les discours portés par le voile lui-même, c'est-à-dire les images et représentations qu'il charrie par sa performativité visuelle et publique. Dans une approche socio-sémiotique, centrée sur la dimension sociale et symbolique de la discursivité, l'objectif de cet article est de rendre intelligible la manière dont les discours en défense du voile présentent le port de ce signe religieux comme une pratique d'émancipation sociale, féminine, culturelle et d'inscription utopique. Il importe de souligner que nous avons fait le choix de ne pas nous pencher sur l'analyse des discours politiques ou féministes contre le voile véhiculés par la presse car dominants, ils sont déjà l'objet de diverses études.

* Institut Français de Presse (IFP) – Université Paris II (Sorbonne Panthéon-Assas), laboratoire Carism (Centre d'Analyse et de Recherche Interdisciplinaires sur les Médias).

Suivant cette logique, notre article se développera en trois temps. Tout d'abord, nous proposons d'observer comment le voile prend une véritable dimension d'émancipation sociale et féminine à travers les discours (sélectionnés et transmis par les médias) des musulmanes qui défendent son port comme une manière de contourner les interdictions des pères, maris et frères, leur permettant d'aller à l'école, à l'université, d'exercer une profession et d'être respectées. Ensuite, nous chercherons à comprendre la dimension d'émancipation culturelle du port du voile, revendiqué comme symbole d'indépendance vis-à-vis de l'Occident et comme véhicule de remise en question des valeurs la modernité laïque. Enfin, dans un troisième temps, nous nous pencherons sur les discours, représentations et imaginaires portés par le voile lui-même, dans sa corporéité, qui attestent d'une dispute symbolique autour de territoires.

Le corps voilé : émancipation sociale et féminine

Elles sont une vingtaine [les féministes musulmanes], dans le fond de la salle, dans le public fourni venu écouter à Lille Fadela Amara et les militants de Ni putes ni soumises, dans le cadre de son « tour de France républicain ». « Je suis contente de vous revoir », a souri avec ironie Fadela Amara. « Moi, vous ne me ferez pas admettre que le **voile est un outil d'émancipation** » [nous soulignons]. Applaudissements. Sifflets. « Vous pouvez aboyer, hurler, je suis vaccinée ».¹

Libération, 6 mars 2004

Symbole de sujétion, d'oppression, d'obscurantisme et de radicalisme politique : ce sont les signifiés que les représentants féministes, politiques et médiatiques en faveur des lois contre le foulard (2004) et le niqab (2010) ont voulu attribuer à ce signe religieux lors des débats médiatiques. Cette grille de lecture, qui n'est pas notre objet d'analyse dans cet article, a été mise en question par une grande partie des musulmanes de la République qui se sont inscrites dans ces deux débats² publics de manière à modifier les opérations discursives courantes de dénigrement du voile. À travers leurs énonciations, ce signe religieux est (re)présenté comme un symbole d'émancipation féminine et sociale : véhicule de conquête d'un espace individuel et d'investissement des lieux publics, porteur aussi d'un potentiel de réussite en matière d'éducation et d'insertion professionnelle. Et s'il reste encore un indice de soumission dans ce signe, ce n'est que de soumission... à Dieu, affirment les musulmanes interviewées dans les journaux étudiés.

« Que dit le Coran, justement, de la tenue vestimentaire des femmes ? La réponse se trouve dans le verset 59 de la sourate 33, qui stipule : “Dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de ramener un pan de leur voile sur elles. C'est le meilleur moyen pour elles de se faire connaître

¹ Charlotte Rotman, « Vous pouvez aboyer, je suis vaccinée », *Libération*, 6 mars 2004.

² Force est de constater que leur voix n'a pas beaucoup de place, à la seule exception de *Libération*, dans les reportages concernant ces deux débats public.

comme vertueuses et d'éviter ainsi d'être offensées" »³, illustre un reportage du *Parisien*. À travers un regard historique, la sociologue Sonia Dayan-Herzbrun rappelle que la chevelure a été souvent le siège de la puissance reproductrice féminine. « La prise de voile lors de l'entrée en religion marque le mariage mystique des religieuses avec le Christ » ; « Les injonctions de saint Paul dans l'Épître aux Corinthiens ont été appliquées dans toutes les Églises jusqu'à une période récente. Elle énonce une double opposition : opposition des hommes (découverts) et des femmes (couvertes), opposition des chrétiens (découverts) et des juifs (couverts) »⁴ ; « Dans un certain nombre de circonstances liées à des rituels de deuil, de purification ou d'exorcisme, [la femme] doit être voilée. » ; « Dans la tradition musulmane, elle est à la fois sacrée et dangereuse »⁵. La sociologue turque Nilüfer Göle renforce ces propos quand elle remarque une expressivité langagière et corporelle du religieux islamique : « la religion se remémore comme répertoire d'action, circule comme imaginaire social et, ainsi, extériorise et s'inscrit dans le corps et dans l'espace »⁶.

En effet, l'islam contemporain sacralise le corps de la femme et l'idée d'inaccessibilité qu'il promeut est bien illustrée par les déclarations de deux musulmanes interviewées par *Le Parisien* lors du débat sur la loi du foulard à l'école : « Les musulmanes se sentent nues sans leur foulard. Je ne veux pas qu'on les déshabille de force. Mais tout ça, c'est très habile (...) », affirme Mélina, 16 ans ; « Se couvrir est signe d'obscurantisme pour vous. Mais en quoi une femme se libère quand elle se dénude ? »⁷, interroge Akima, enseignante, 33 ans. Nous trouvons les mêmes arguments chez trois musulmanes anonymes interviewées par *Libération* à l'occasion du débat sur la loi contre le voile intégral : « Le voile, pour moi, est un signe de pudeur et de protection contre le regard des hommes. Quand on pense à toutes ces publicités présentant des femmes à moitié nues (...) C'est un appel au viol. » ; « Je suis une femme et je ne veux pas être regardée dans l'espace public comme un objet de désir. » ; « Certains disent que le voile est une atteinte à la liberté de la femme. Mais l'islam n'empêche pas de travailler, de se maquiller, de se coiffer »⁸.

Nous observons à travers ces exemples que la signification du voile revendiquée par les musulmanes inscrites dans ce débat de presse est celle de la pudeur et du respect de la femme. Ce signe religieux s'inscrit dans une certaine esthétique corporelle féminine et dans un style de vie assez différent du féminisme occidental, lequel est bien illustré par la déclaration de Fadela

³ Gilles Cordillot, Philippe Baverel, « Religion – L'affaire du burkini fait polémique », *Le Parisien*, 13 août 2009.

⁴ Sonia Dayan-Herzbrun, « Cheveux coupés, cheveux voilés », *Communications*, n° 60, p. 165-183, p. 68.

⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁶ Nilüfer Göle, *Interprénérations, L'Islam et l'Europe*, Paris, Galaade Éditions, 2005, p. 27.

⁷ Christophe Ayad, Catherine Coroller, Marie-Joëlle Gros, Blandine Grosjean, « Une procession de voiles contre la loi », *Libération*, 19 janvier 2004.

⁸ Abdennour Bidar, « La burqa, une pathologie de la culture musulmane », *Libération*, 29 juin 2009.

Amara reprise ici dans l'épigraphe. Nous pourrions ainsi avancer que les voiles islamiques revendiqués au sein de la République mettent en lumière la nette distance que la femme musulmane entretient à l'égard de la visibilité occidentale, omniprésente et banalisée, même dans sa nudité. Il s'agit d'une dispute sociale et féminine qui se joue entre les corps, à travers le regard et entre différents régimes de visibilité. « Le monde des images peut se confondre avec les grands enjeux d'une société au point de les incarner »⁹, résume le politologue François Bayart.

Suivant notre analyse, nous notons que les discours des musulmanes en défense du voile véhiculés par les journaux étudiés consolident les références et les signifiants de la mémoire collective islamique en fonction d'une normativité sociale fortement marquée par le genre à travers le corps. Pourtant, ils nous montrent aussi comment ce même voile est source et véhicule d'émancipation sociale face à l'oppression de la tradition patriarcale masculine, laquelle s'appuie sur le prétexte religieux et une interprétation du Coran à sens unique. Nous comprenons mieux la construction de la valeur du voile comme un signe de statut social quand Dayan-Herzbrun rappelle qu'en « terre d'Islam, il était le privilège des femmes, à l'exclusion des esclaves et des non-musulmanes. Le visage découvert était donc associé à la condition servile, tandis que le visage voilé symbolisait la vertu et la bienséance »¹⁰. Dans cette logique, souligne la sociologue, si le voile est la marque d'exclusion visuelle de la femme de l'espace public (selon le regard occidental), il est en même temps le moyen de circuler dans cet espace, il est donc « à la fois respect et contournement du tabou »¹¹.

Cette idée est bien illustrée par le slogan « Ni père, ni frère, le voile on l'a choisi » scandé lors d'une manifestation contre la loi du foulard qui a rassemblé entre 5 000 et 10 000 personnes à Paris un mois avant la décision finale au Parlement. Présente à l'occasion, une jeune anonyme, dont le discours a été reproduit par *Libération*, remarque que « contrairement à nos parents qui ont été brimés, les filles qui s'autorisent à mettre le foulard ont pris cette liberté car elles n'ont plus peur de la société française. Ces filles, je les admire, ce sont des féministes, des combattantes, elles ne dépendent ni de leur mari, ni de leur père »¹². L'idéalisation est renforcée par une autre anonyme non voilée, interviewée par le même journal, qui dit : « Quand je serai prête, je porterai le foulard moi aussi, j'admire celles qui le font. » À travers ces énoncés, nous comprenons le voilement des jeunes filles comme une pratique d'émancipation voulant reconfigurer les rapports et les espaces sociaux, tout en défiant à la fois les attachements patriarcaux et la conception féministe occidentale du corps. « Ces jeunes filles sont plus respectées dans

⁹ Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 146.

¹⁰ S. Dayan-Herzbrun, « Cheveux coupés, cheveux voilés », *op. cit.*, p. 170.

¹¹ *Ibid.*

¹² Blandine Grosjean, « Étrangers d'origine française », *Libération*, 2 février 2004.

leur quartier parce qu'elles sont couvertes »¹³, souligne Mohamed-Cherif Ferjani, chercheur à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, dans un reportage de *Libération*.

En revanche, Karina, 27 ans, docteur en anglais, pointe dans un article du *Figaro* qu'en vertu de la logique républicaine dans laquelle elles s'inscrivent, les musulmanes de la République qui ne peuvent pas fréquenter l'école seraient maintenant « condamnées au chômage pour port de foulard ostensible »¹⁴. Cette critique dévoile la logique de contre-émancipation de la loi contre les signes religieux ostensibles à l'école qui présente le risque d'enfermer les jeunes filles chez elles. La logique est simple, explique à *Libération*, Nadia, 39 ans, attachée de presse : « Il y a d'un côté les femmes qui se voilent par choix, de l'autre les femmes voilées par leurs maris, frère ou père. La loi va aggraver la situation pour celles-ci, elle va conforter le fondamentalisme dans ces foyers où les valeurs de la République ne sont pas respectées, encourager ces religieux qui exercent le pouvoir sur la partie la plus exclue, la plus fragilisée de notre communauté »¹⁵.

En 1998, au tout début de la polémique autour du foulard à l'école, le ministère de l'Éducation nationale signalait que 860 jeunes filles portaient ce signe religieux parmi environ 200 000 jeunes musulmanes scolarisées en France¹⁶, selon l'agence de presse *Reuters*. En 2009, au sommet des polémiques autour de la pertinence d'une loi contre le niqab, les services de renseignement informaient que, sur les quelque 1 900 femmes portant le voile intégral en France, les trois quarts seraient françaises et 25 % converties¹⁷, selon un reportage publié par *Le Figaro*. Bien qu'ils soient minoritaires en nombre, les corps voilés de la République ont été bannis de l'école laïque en 2004 et de la voie publique en 2010. Les musulmanes concernées par ces lois étaient-elles ou non soumises, leurs voiles choisis ou subis ? Ce sont des questions difficiles à vérifier et qui demandent une étude sociologique de grande envergure et dont l'analyse devrait éviter les approches manichéistes. En tout cas, il est certain que ces femmes voilées, puisque citoyennes françaises, sont maintenant soumises... aux lois de la République et à sa conception féministe – qui assume la visibilité du corps et peut-être son ostentation.

Le voile comme véhicule d'émancipation culturelle et politique

Cet appel vise à donner la parole à l'immense majorité des musulmans de France qui se reconnaissent dans la laïcité, la République et ses valeurs. (...) Désormais, les citoyens français de sensibilité musulmane, laïcs et démocrates, exigent d'être représentés, écoutés, consultés et entendus non comme des

¹³ Olivier Bertrand, « Une manière d'adopter le stigmate par lequel on est discriminé », *Libération*, 19 juin 2009.

¹⁴ « La manifestation contre la loi n'a pas fait le plein », *Le Figaro*, 19 janvier 2004.

¹⁵ Blandine Grosjean, « Etrangers d'origine française », *Libération*, 2 février 2004.

¹⁶ « Ne pas aller trop loin », *Reuters*, 29 octobre 1994.

¹⁷ Cécilia Gabizon « Le casse-tête d'une interdiction générale », *Le Figaro*, 23 décembre 2009.

individus à part, mais comme une composante à part entière du véritable visage d'une France unie, multiple et réconciliée.¹⁸

Le Figaro, 22 décembre 2009

Dans cette lettre publiée par *Le Figaro*, un groupe de musulmans auto-désignés « républicains et donc laïcs, car citoyens français » lance un appel à la société française tout en faisant valoir une revendication politique : leur inscription comme acteurs intégrant et contribuant à la laïcité. Mais la laïcité revendiquée par ces acteurs, fondée sur le respect de la visibilité publique des signes religieux, met en question la conception française de laïcité et par là même la ré-signifie. Lancé à l'époque du débat public autour de la loi contre le niqab, ce manifeste public est l'une des meilleures illustrations de l'argumentation développée par les femmes voilées inscrites dans ce débat médiatique. Couvertes de la tête aux pieds, nous pourrions penser qu'elles incarnent corporellement la tension entre la modernité et la religion, entre l'« Occident » et l'« islam ». En revanche, nous observons dans les reportages étudiés qu'elles s'affirment plutôt comme des sujets hybrides : corps marqués par la croyance religieuse et discours conforme aux idéaux des Lumières. À travers notre corpus, nous notons une abondance d'arguments constitutionnels et laïcs en défense des « libertés individuelles » (« de croyance », « de conscience », « d'opinion », « de s'habiller » et « d'aller et venir »), de la « tolérance religieuse » et du « respect à l'autre ». Ces arguments sont mobilisés de manière stratégique pour délégitimer le projet de loi gouvernemental mais aussi, et surtout, pour décentrer la modernité et son projet civilisationnel de son axe occidental, ré-signifier ces idéaux et renverser le stigmatisme autour du corps religieux.

Dans un contexte d'intense débat parlementaire sur la pertinence et la légalité du bannissement du niqab à la visibilité publique, la grande majorité des musulmanes interviewées par les journaux étudiés¹⁹ – contre ou en faveur du voile intégral, converties ou non – ont pris la défense de ce signe religieux au nom de leur liberté. « Nous sommes nombreuses dans les pays arabes à être contre le niqab (...) Mais je crois aussi que chacune d'entre nous doit jouir de la liberté de s'habiller comme elle l'entend »²⁰, affirme Dania Tarhini à *Libération*. « Mon combat sera mené au nom de la liberté. La liberté religieuse, la liberté de conscience, la liberté d'habits »²¹, souligne Kenza Drider au *Le Figaro*. La loi représente « une violation de la liberté des femmes »²², complète Soulef, 29 ans, dans *Le Parisien*. « Si on devait

¹⁸ Marie-Laetitia Bonavita, « Nous, musulmans français et laïcs, disons “non” ! », *Le Figaro*, 22 décembre 2009.

¹⁹ Sur ce point, nous pouvons suggérer que les journaux étudiés ont donné plus de visibilité aux discours des musulmanes en défense du voile comme manière d'équilibrer leur couverture médiatique déjà largement centrée sur les discours plus courant de dénigrement du voile tenus par les politiciens et les féministes en faveur des lois contre le voile islamique.

²⁰ Cécile Dumas, « L'abaya, bienvenue en France », *Libération*, 29 juin 2009.

²¹ « Nouvelle star Par Anne Fulda », *Le Figaro*, 18 décembre 2009.

²² Philippe Baverel, « À Barbès, les musulmans sont partagés », *Le Parisien*, 19 mai 2010.

interdire le port du niqab, ce serait une atteinte intolérable à la vie privée des gens et à la liberté. La France est le pays des droits de l'Homme. Pourquoi embêter des gens qui vivent tranquillement leur religion ? »²³, interroge Nadia Bouazza, 36 ans, dans le même journal.

À travers l'analyse de ces discours sélectionnés et transmis par la presse, nous observons que la subjectivité inscrite dans ces énoncés, ainsi que les « images » et « qualifications »²⁴ de leur énonciation contiennent les instructions à la construction de leur sens : le voile intégral est bien plus qu'un signe religieux, il est l'expression de leur choix individuel, de leur pouvoir d'auto-affirmation et sur lui repose la force d'un questionnement des valeurs la modernité occidentale. La logique argumentative de ces énoncés nous incite à reconsidérer le rapport entre religion et modernité, dont l'opposition conceptuelle est le produit même de leur relation. « La pièce islamique n'est pas rédigée en termes purement religieux, mais comme réponse au programme culturel de la modernité occidentale »²⁵, signale Göle. Selon cette sociologue, c'est justement la rencontre entre l'islam et la modernité qui a suscité leur transformation mutuelle et brouillé les références des idéaux modernes. « Pour l'islam contemporain, ce n'est pas tant l'entrée dans la modernisation qui est en jeu, mais l'orientation religieuse des valeurs éthiques et esthétiques de la modernité »²⁶, résume-t-elle. Puisque cette bataille a le corps comme pivot autour duquel se disputent l'orientation culturelle de la modernité et les mœurs de la civilisation occidentale, nous pouvons donc affirmer qu'autour du voile s'exprime une « intercorporeité » conflictuelle.

Considérant le sens et la rhétorique comme indissociables, nous pouvons suggérer que l'argumentation laïque et constitutionnelle des femmes voilées médiatisées s'inscrit dans une stratégie de réinvention discursive qui refuse les représentations et les modèles établis pour affirmer sa nouveauté, sa différence et ainsi opérer la construction d'une identité hybride dans un nouveau rapport à soi et à l'Autre. À travers notre corpus de presse, nous observons que les femmes voilées s'approprient du discours de l'Autre et des termes de la laïcité pour les ré-signifier dans un nouveau propos politique : l'islam doit avoir sa place au sein de la laïcité républicaine. Dans ce sens, nous devons souligner que, si à travers la publicisation du fait religieux, les femmes voilées critiquent la modernité laïque républicaine, ses valeurs et son projet civilisationnel, elles le font en tant que produit de cette même modernité qui a marqué l'histoire coloniale de l'Europe²⁷.

²³ *Ibid.*

²⁴ Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, 2009 et Oswald Ducrot, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.

²⁵ N. Göle, *Interprénérations, L'Islam et l'Europe, op. cit.*, p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p.101.

²⁷ En effet, c'est justement dans cette histoire que réside une compréhension possible de l'actuelle revendication d'une modernité non-occidentale. Tandis que la modernisation des grands pays musulmans au début du XX^e siècle promouvant le dévoilement des femmes a fait du voile un signe de la tradition et

Dans la construction discursive, visuelle et subversive de cette modernité à travers le débat médiatique, les femmes voilées de la République y agissent comme de véritables corps politiques, devant s'inventer un statut de minorité en territoire laïc et contrer les processus de stigmatisation à l'œuvre. Pour ce faire, elles inscrivent leur combat dans le politique aussi bien que dans le symbolique puisque agir sur la sphère politique, c'est aussi agir sur les représentations socio-discursives qui participent de la formation des identités et des rapports de pouvoir, comme l'illustre cette déclaration d'une islamiste du Koweït citée par Dayan- Herzbrun : « Nous appelons à l'indépendance ; pas seulement politique et économique mais également culturelle et intellectuelle. Or l'indépendance se traduit par des images, des signes, des symboles ; le hijab en est un »²⁸. En effet, le voile présente la particularité d'être à la fois objet de revendication et de stigmatisation, comme le résume Dayan-Herzbrun dans la phrase : « Stigmatisé parce que revendiqué ou imposé, revendiqué parce que stigmatisé ».²⁹

Force est de constater que le débat médiatique autour de la loi contre le voile intégral a été lourdement marqué par la centralité de l'argument sur la stigmatisation. Lorsque l'opposition politique et les représentants religieux en général ont dénoncé les risques de stigmatisation de l'islam par la loi, le gouvernement a inversé l'argument et a culpabilisé la burqa par la stigmatisation de l'islam. Dans une analyse lexico-métrique des textes de reportages autour de « l'affaire de la burqa », nous avons repéré 63 occurrences du radical *stigma* sur un total de 154 reportages du corpus. Signe de ce que Erving Goffman appelle « stigmaphobie »³⁰ sociale, la répétitivité signifiante de cette expression³¹ est révélatrice des activités de stéréotypages, classement normatifs et moyens de contrôle social. La déviance et les échecs de la société incarnés par les groupes minoritaires – dans notre cas, religieux – impliquent un danger par leur visibilité publique et par le refus de leur place sociale. « Il y a seulement stigmaté si le déviant se soucie de son appartenance à la société »³², souligne Goffman, dans une perspective qui nous aide à comprendre la centralité de ce terme dans le débat autour du niqab, compte tenu de la réaction discursive et des stratégies argumentatives mobilisées par les femmes voilées qui refusent la place d'invisibilité sociale qui leur est

coutumes locales, le revoilement observé à partir des années 70 est lié à l'effondrement des utopies nationalistes et à la mise en évidence du soutien occidental aux régimes dictatoriaux arabes. Si le revoilement et le choix politique de l'islam n'ont pas effacé les valeurs occidentales déjà acquises, ils ont certainement créé une hybridité subjective, notamment chez les nouvelles générations arabes qui ont émigré ou sont nées en France.

²⁸ Interview d'une islamiste du Koweït citée dans S. Dayan-Herzbrun, « Cheveux coupés, cheveux voilés », *op. cit.*.

²⁹ *Ibid.*, p.174.

³⁰ Erving Goffman, *Stigmaté*, Paris, Minuit, 1975, p.44.

³¹ Le terme, dit Goffman, a inventé par les Grecs pour « désigner des marques corporelles destinées à exposer ce qu'avait d'inhabituel et de détestable le statut moral de la personne ».

³² E. Goffman, *Stigmaté*, *op. cit.*, p.169.

assignée et qui attestent d'une revendication d'appartenance sociale, culturelle et donc politique.

Nous pouvons finalement comprendre l'idée du voile comme véhicule politique de contestation culturelle dans la mesure où ce qui est en jeu est le renversement du stigmate construit autour de ce signe religieux. Si, comme l'explique Goffman, ne sont symboles de stigmate que les signes utilisés contre la volonté de leur porteur, nous pouvons voir dans la revendication féminine de porter le voile publiquement – comme un choix individuel – le désir de contrer l'hégémonie de la modernité occidentale dans la hiérarchisation des valeurs esthétiques et éthiques universelles. Il s'agit donc de se reconnaître minoritaire, mais de s'imposer, à travers le corps, comme puissance de devenir. En un mot, il est question de renverser le stigmate autour du voile en signe d'émancipation culturelle, civilisationnelle, politique donc, en signe de pouvoir.

L'utopie « territoriale » des corps voilés

Corps incompréhensible, corps pénétrable et opaque, corps ouvert et fermé : corps utopique. Corps absolument visible, en un sens, je sais très bien ce que c'est être regardé par quelqu'un d'autre de la tête aux pieds, je sais ce que c'est être épié par-derrière, surveillé par-dessus l'épaule, surpris quand je m'y attends, je sais ce qu'être nu ; pourtant ce même corps qui est si visible, il est retiré, il est capté par une sorte d'invisibilité de laquelle jamais je ne peux me détacher³³.

Michel Foucault, *Le Corps utopique*

Cette citation de Michel Foucault, reflétant les discours des femmes musulmanes véhiculés par la presse analysés jusqu'ici, a aussi le mérite de nous inciter à voir dans les corps voilés de la République des vecteurs de transformations, des points de « déterritorialisation », des lignes de fuite, des puissances des devenirs, enfin, de les voir comme des corps utopiques. Suivant Foucault dans l'idée selon laquelle « le corps humain est l'acteur principal de toutes les utopies », nous pouvons comprendre ces corps comme étant à la fois « déterritorialisés » et « réterritorialisants » puisqu'ils portent une utopie assez topique : « réterritorier » les espaces laïcs de la République. En d'autres mots, il s'agit de comprendre comment le voile, dans sa performativité visuelle et publique, investit et marque les lieux publics français avec la signature du fait religieux, tout en questionnant la neutralité de ces mêmes lieux et leur rapport au régime politique en place.

Avec pour but de saisir les aspects politiques de cet enjeu, nous nous appuyons, dans cette dernière partie, sur les études de Gilles Deleuze et Félix Guattari sur la notion de « territoire », compris en tant qu'espace non seulement géographique et physique, mais aussi psychologique, mental

³³ Michel Foucault, *Le Corps utopique suivi de Les Hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes, 2009, p.13.

et spirituel (métaphysique)³⁴. Dans cette perspective, nous pouvons concevoir que les corps voilés de la République – avec les discours, représentations et imaginaires qu'ils charrient – brouillent, créent des fissures, aussi bien dans l'agencement collectif d'énonciation³⁵ laïc du régime républicain, que dans « l'agencement machinique »³⁶ qui réalise la distribution des corps dans l'espace, excluant le fait religieux des lieux publics (l'école, l'hôpital, le tribunal et la voie publique).

Il est intéressant de souligner que, selon Deleuze et Guattari, un territoire porte toujours des vecteurs, des coefficients de « déterritorialisation », des lignes de fuite, qui le travaillent depuis l'intérieur³⁷ et l'ouvrent, à un certain moment, sur d'autres agencements qui le modifient, comme dans notre cas l'agencement religieux. Nous pouvons donc suggérer que les lignes de fuite sont ici dessinées par les corps voilés qui brouillent la limite entre les sphères publique et privée, entre les régimes de visibilité et opacité, entre la modernité et la religiosité. Si, comme tout agencement, celui de la République est dans un rapport final avec sa limite – la religion exprimée publiquement – et qu'il vit pour celle-ci, nous pourrions nous demander si les corps voilés de la République sont constituants de l'agencement républicain ou s'ils constituent une manifestation religieuse déterritorisée parce que détournée d'un lieu (Afrique ou Moyen Orient), mais pas de sa fonction (rituel de croyance), d'où son caractère gênant.

Dans cette citation, Foucault décrit, en d'autres mots, ce processus de « déterritorialisation » dont parlent Deleuze et Guattari :

Le corps est aussi un grand acteur utopique quand il s'agit de masques, du maquillage et du tatouage. Se masquer, se maquiller, se tatouer, (...) c'est faire entrer le corps en communication avec des pouvoirs secrets et des forces invisibles. Le masque, le signe tatoué, le fard déposent sur le corps tout un langage : tout un langage énigmatique, tout un langage chiffré, secret, sacré, qui appelle sur ce même corps la violence du dieu, la puissance sourde du sacré ou la vivacité du désir.... En tout cas, le masque, le tatouage, le fard sont des opérations par lesquelles les corps est arraché à son espace propre et projeté dans un autre espace³⁸.

Cet autre espace, cet ailleurs, ce « nulle part » utopique – qui, dans notre cas, peut être compris comme la dimension religieuse et son langage symbolique d'opacité – est justement celui qu'il s'agit d'actualiser dans les espaces laïcs de la République.

³⁴ Comprenant, avec eux, le territoire comme un agencement, une expression, une forme, une fonction pour un contenu quelconque : Gilles Deleuze, *Qu'est-ce que la Philosophie*, Paris, Minuit, 1991, p. 90.

³⁵ Contenus sémantiques et pragmatiques d'énoncés relatifs à une organisation de l'espace, chaînon sémiotique, régimes de signes, machine d'expression : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

³⁶ Distribue et organise la multiplicité et le mélange de corps réagissant les uns sur les autres dans une société : G. Deleuze et F. Guattari, *op. cit.*

³⁷ G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux, op. cit.*, p.635.

³⁸ *Ibid*, p.15,16.

Suivant Foucault dans l'idée que le corps est le « point zéro du monde », « car c'est autour de lui que les choses sont disposées, c'est par rapport à lui – et par rapport à lui comme par rapport à un souverain – qu'il y a un dessus, un dessous, une droite, une gauche, un avant, un arrière, un proche, un lointain »³⁹, nous pouvons saisir l'enjeu politique posé par l'investissement de l'espace public par les corps voilés comme une dispute de territoires qui s'intensifie avec la proximité et le partage du même espace par des acteurs avec des orientations culturelles différentes. Sur ce point, la sociologue Göle souligne une contradiction qui dévoile la menace portée par les corps voilés. Tout en rappelant que « l'autonomisation de l'espace public vis-à-vis de l'État est considérée comme une condition de sortie de l'autoritarisme étatique »⁴⁰, elle signale que « l'émergence du sujet islamique a révélé les limites de cet espace public et son imbrication avec la République ».

Dans cette logique, la menace de « déterritorialisation » que les corps voilés incarnent est celle de la sortie d'un territoire laïc, qui capte et code les flux qui le traversent – parmi lesquels la visibilité religieuse –, avec le potentiel d'entraîner un changement de fonction et de sens, l'espace public pouvant être aussi religieux. Expression religieuse qui porte en soi un discours critique – voir l'incapacité de la République à intégrer le fait religieux –, les corps voilés incarnent la menace de « déterritorialisation »⁴¹, dont la concrétisation équivaut à la dénaturation du « territoire » français ou du régime républicain.

Face à cette menace, politique par excellence, de « déterritorialisation », nous pouvons voir dans les lois contre le foulard à l'école et contre le niqab sur la voie publique, des actions symboliques et politiques voulant faire muer les représentations et imaginaires charriés par ces signes, de manière à recadrer la visibilité religieuse et à la circonscrire à la sphère privée, pour délimiter ainsi les frontières de la République. Une stratégie, donc, de « reterritorialisation », c'est-à-dire visant à refaire le « territoire », mais forcément, soulignent Deleuze et Guattari, sur quelque chose d'autre, « d'une autre nature que celle du territoire qu'on a quitté »⁴², sur des « rapports différentiels intérieurs à la déterritorialisation elle-même »⁴³, parce que les espaces laïcs de la République ont déjà été modifiés par l'expression et les discours autour du voile qui ont été objet d'analyse dans ce travail.

Véhicules puissants d'émancipation féminine, sociale et culturelle, donc politique, personnifiant la menace de « déterritorialisation » ou de dénaturation républicaine, les corps voilés de la République française s'imposent comme une pièce clé de la logique symbolique de l'action politique musulmane, tout autant que de son homologue républicaine. C'est à travers une véritable

³⁹ *Ibid*, p.17,18.

⁴⁰ *Ibid*, p.115.

⁴¹ G. Deleuze, *Qu'est-ce que la Philosophie*, op. cit., p.66.

⁴² *Ibid*.

⁴³ G. Deleuze et F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p.635.

bataille corporelle, juridique et socio-discursive autour de la signification du foulard et du voile intégral que ces deux agencements collectifs se disputent les valeurs et espaces de la République. La laïcité, la modernité et la chose « publique » sont au centre du questionnement posé par les femmes musulmanes dont les corps s'affirment comme un des lieux des enjeux socio-politiques contemporains. Ces corps religieux incarnent ainsi l'utopie religieuse en terre laïque.

Encyclo

Revue de l'École doctorale ED 382

DOSSIER THÉMATIQUE : « LES LIEUX DU CORPS : POLITIQUE ET ÉMANCIPATION »

Alice CARABÉDIAN, Anders FJELD, Rémi ZANNI

Les lieux du corps

Paula VASQUEZ LEZAMA

Malades, disparus et suppliciés : l'in-corporation de la violence sociale et politique au Venezuela

Tony FERRI

Le corps face aux pénalités contemporaines d'enfermement

François REYSSAT

Travail sale et sale boulot, de la résistance à l'émancipation. Les ouvriers du nettoyage en région parisienne

Miguel CASTELLO

La vie sans corps, un problème politique

Jean-François BISSONNETTE

Entre émancipation et paranoïa :

la « propriété de soi-même » comme motif aporétique de la sensibilité politique moderne

Marco ANGELLA

Corps, travail, émancipation. Au-delà de la reconnaissance

Cornélia MÖSER

Our bodies-ourselves ? Discrimination et émancipation corporelle dans la pensée féministe allemande

Camille LOUIS

Le corps au travail de son émancipation.

Gestes politiques et processus artistiques à partir du projet *Autour de la table*

Éléonore ANTZENBERGER

Pierre Molinier, le corps réinventé

Adrien CASCARINO

Scarifications et politique : destructions et (re)constructions des corps

Camila ARÊAS

Le voile comme véhicule politique et utopique du corps : émancipation sociale et investissement territorial

VARIA

Maria Dolores AMAT

La pratique socratique de Hannah Arendt et Leo Strauss

Olga Nadezhda VANEGAS

La raison publique : un consensus qui cache une forme de domination ?

Laurent AUCHER

Espace matériel, espace mémoriel du groupe dominant

RÉSUMÉ DE THÈSE

Wu HUIYI

Traduire la Chine au XVIII^e siècle : les jésuites français traducteurs de textes chinois et la reconfiguration des connaissances européennes sur la Chine (1687-ca. 1740)

COMPTES RENDUS

Judith BONNIN

Giulia Simone, *Il Guardasigilli del regime*

Malcom FERDINAND et Pauline VERMEREN

Groupe de lecture « post/dé/colonial/ité/isme »

RÉSUMÉS, MOTS-CLÉS ET BIOGRAPHIES DES AUTEURS

