

Corinne Fortier

Chargée de Recherche au CNRS

Laboratoire d'Anthropologie Sociale (CNRS-EHESS-Collège de France)

**Derrière le « voile islamique », de multiples visages
Voile, harem, chevelure : identité, genre, et colonialisme**

*in Anne Castaing et Élodie Gaden (eds.), *Écrire et penser le genre en contextes postcoloniaux*, Berne, Peter Lang (Comparatisme et société), 2017 : 233-258.*

Si d'un point de vue religieux, le voile n'est aucunement le symbole de l'islam, il l'est récemment devenu, compte tenu de sa visibilité croissante dans l'espace médiatique et de la focalisation sur ce vêtement comme emblème de la domination des femmes¹. Paradoxalement, le voile, qui invisibilise les femmes, les rend d'autant plus visibles, notamment dans un contexte français où il reste minoritaire. En outre, le voile opère un télescopage des ordres du sacré et du profane qu'on a l'habitude de tenir séparés en France, c'est pour cette raison que la question du voile y est plus aiguë que dans d'autres pays. Mais parler du voile au singulier constitue une simplification abusive puisqu'il existe une multiplicité de voiles qui varient selon les cultures, les contextes politiques, et les générations, la diversité des termes employés attestant de cette pluralité.

Après avoir établi un état des lieux historique et anthropologique du voile selon les religions, les époques et les sociétés, je m'attacherai plus particulièrement à l'utilisation polysémique de cette notion dans le Coran. L'étude d'une autre notion qui lui est corrélée, celle de *ḥarīm*, montrera que la perspective d'étudier la question du voile en termes de privé et de public n'est guère

¹ Je ne partage pas l'hypothèse de Bruno Nassim Abouddrar (2014), professeur d'esthétique, selon laquelle le voile fait essentiellement problème en Occident parce qu'il conteste l'ordre visuel occidental qui donnerait la primauté au regard (transparence, perspective, spectacle) relativement au monde musulman qui privilégierait le caché. Ce grand partage n'est absolu ni en Occident ni en islam, et concerne avant tout les femmes, preuve s'il en est qu'une analyse en termes de genre est ici fondamentale.

² Notamment la poignée de main si courante en France entre personnes de sexe opposé.

pertinente en ce contexte dans la mesure où les rapports de parenté sont ici bien plus fondamentaux. Les rapports de genre sont également au cœur de la problématique du voile qui coïncide avec une certaine représentation de l'homme, conçu comme désirant et situé du côté du pulsionnel, et de la femme comme désirable et située du côté de la séduction, sa chevelure focalisant toute une symbolique érotique et sexuelle.

Au-delà de la perception du voile comme un acte de soumission passive à un ordre patriarcal archaïque, il peut aussi représenter en certains contextes un acte de résistance actif à l'ordre colonial imposé et une nouvelle forme d'engagement pour une génération en recherche de justice sociale. Car le colonialisme n'est pas derrière-nous comme l'indique le terme même de postcolonial mais correspond à une réalité bien contemporaine dont ne nous mesurons pas suffisamment l'importance ainsi que les conséquences fatales.

Un voile coranique ?

À l'occasion de la loi de 2000 qui interdisait le port du voile à l'école, on a en France pu parler de « voile islamique ». Or, si aujourd'hui le voile est majoritairement porté par des femmes musulmanes, cela n'a pas toujours été le cas historiquement. L'injonction à se voiler la tête n'est pas spécifique à l'islam, se retrouvant par exemple dans les Évangiles (Paul, I *Cor.* 11, 10). Rosine Lambin, spécialiste en sciences des religions, affirme que « le voile des femmes a été avant tout imposé de manière religieuse par les chrétiens et non par l'islam des origines, comme on pourrait le supposer » (1990 : 63). En outre, la coutume de se voiler est antérieure à l'apparition des monothéismes, ainsi qu'elle l'explique (*ibid.* : 25) : « Dans l'antiquité païenne, le voile féminin était représenté dans une majorité de régions autour de la Méditerranée et de là son port s'est répandu dans les contrées christianisées de l'Europe, de l'Afrique et de l'Orient ».

Le Coran affirme clairement se distinguer de la période passée, nommée *jâhiliyya* ou « temps de l'ignorance », relativement au comportement de réserve

exigé envers les femmes du Prophète dans le verset (XXXIII, 33) : « Demeurez dans vos demeures ! Ne vous produisez pas en vos atours, à la manière de l'ancienne Gentilité (*jâhiliyya*) ! » (Blachère, 1980 : 448). Selon Joseph Chelhold (1975 : 370), « il est certain que cette coutume n'était guère suivie à Médine... Mais elle s'est imposée rapidement en Arabie et ailleurs, avec l'expansion islamique ». La tradition du voile préexistait néanmoins à l'islam et était connue de l'Arabie ancienne : « La poésie arabe antéislamique prouve que la coutume était déjà suivie antérieurement à Muḥammad. Elle aurait été l'apanage des femmes d'un certain rang, qui se servaient à cet effet de *naṣīf*, *sitr*, *sijf*... » (*ibid.* : 371).

Bien qu'on ait parlé en France, lors de la loi de 2000, de « voile coranique », le voile est-il véritablement coranique, et si oui de quel type de voile parle-t-on ? Cette loi concernait précisément le *ḥijâb*, nommé « foulard islamique ». Le terme même de *ḥijâb* se retrouve-t-il dans le Coran et que recouvre-t-il ? Le verset (XXXIII, 53) qui parle du *ḥijâb* est celui-ci : « Quand vous demandez un objet aux épouses du Prophète, demandez-le derrière un voile (*min warâ'i ḥijâb*) ! Cela est plus décent pour vos cœurs et leurs cœurs » (Blachère, 1980 : 452). Or, d'une part, ce verset ne concerne pas toutes les femmes mais seulement les épouses du Prophète. Et surtout, le terme de *ḥijâb* utilisé, traduit par « voile » par Régis Blachère, ne désigne pas une pièce de vêtement, mais une tenture ou un rideau qui assure une séparation spatiale entre les femmes et les hommes. Le terme même de *ḥijâb* signifie très généralement en arabe classique ce qui cache et ce qui sépare. Joseph Chelhod (1975 : 370) note que ce terme est utilisé sept fois dans le Coran pour désigner une séparation : « C'est le voile ou le rideau derrière lequel Marie s'est tenue à l'écart des siens (XIX, 17) ; c'est aussi l'isolement (plus tard le gynécée) imposé d'abord aux seules épouses du Prophète (XXXIII, 53)... ». Il n'est donc pas fait référence dans ce verset au voile de tête baptisé *ḥijâb* par les frères musulmans dans les années 1970 en Égypte et adopté par de nombreuses femmes musulmanes de par le monde, y compris en France dans les années 2000 où il fut l'objet de la loi de 2010.

Un autre verset coranique évoque le voilement des femmes (XXXIII, 59) : « Ô Prophète !, dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des Croyants de serrer

sur elles leurs voiles (*jalâbihinna*). Cela sera le plus simple moyen qu'elles soient reconnues et qu'elles ne soient point offensées » (*ibid.* : 453). À la différence du verset précédent, qui concernait exclusivement les épouses du Prophète, celui-ci a été étendu aux « femmes des Croyants », soit aux femmes musulmanes de l'époque. Même si Régis Blachère a traduit le mot de *jilbâb* par voile, ce vocable ne recouvre pas nécessairement un voile de tête, puisque, selon lui : « Il s'agit nettement d'un grand voile allant de la tête au pied » (*ibid.*, note 59). C'est pour cette raison que Jacques Berque (1990 : 454) préfère traduire ce terme par « mante » plutôt que par voile : « Prophète, dis à tes épouses, à tes filles, aux femmes des Croyants de revêtir leurs mantes (*jalâbihinna*) : sûr moyen d'être reconnues (pour ces dames) et d'échapper à toute offense ». Il précise que le terme arabe employé désigne une cape (*ibid.* : 455), et non un voile au sens où on en l'entend aujourd'hui. Un de ses dérivés en dialectal, *jâlaba*, communément orthographié *djellaba*, se réfère au Maghreb à une longue robe. Ce n'est que récemment, plus précisément dans les années 80, que le terme de *jilbâb* a été utilisé pour désigner un voile qui couvre les cheveux, notamment en Indonésie (Geertz, 1992), voile qui a été adopté, il y a peu, sous sa forme longue, en France.

Le contexte de l'apparition de ce verset est intéressant anthropologiquement. Il a été révélé au Prophète après qu'il ait été « ravi par la beauté » (Coran XXXIII, 52 ; Berque, 1990 : 452) de Zaynab, la femme de son fils adoptif, Zayd, alors que celle-ci lui était illicite compte tenu des interdits matrimoniaux liés à l'adoption. Une telle union s'apparentait à un inceste du second type (Héritier, 1994) comme l'atteste l'attitude des partisans du Prophète qui s'indignaient de sa conduite qu'ils jugeaient incestueuse. Mais un verset fut révélé (XXXIII, 4) qui interdit la filiation adoptive (Fortier, 2011), de telle sorte que le mariage entre le Prophète et l'épouse de son fils adoptif devint licite. La règle de l'échange des femmes (Lévi Strauss, 1967) qui exige le sacrifice de la sexualité du père au profit du fils (Godelier, 1996) a donc en l'occurrence été transgressée puisqu'ici c'est le fils adoptif qui fit le sacrifice de son épouse en la répudiant afin qu'elle puisse être épousée par son père adoptif.

La beauté des femmes est telle qu'un homme combatif comme le Prophète se révéla désarmé devant leurs attraits, faiblesse qui est à l'origine du

« voilement » dès lors recommandé aux femmes, la chevelure étant un élément essentiel de l'érotisme féminin. Ce passage du Coran rappelle un épisode de la Bible où le charme des femmes décida de leur voilement après avoir entraîné la chute des anges : « Le pouvoir de séduction des femmes était redoutable pour ceux qui les regardaient comme le montre l'exemple biblique des "fils de Dieu" (les anges) qui, voyant la beauté des filles des hommes, en firent leurs femmes. C'est peut-être en référence à ces anges déchus, séduits par les filles des hommes, que Saint Paul, en prescrivant le voile pour femme ajoute "à cause des anges". Tertullien sollicite aussi cet épisode biblique pour soustraire au regard le visage féminin : "Il faut mettre dans l'ombre un visage aussi dangereux, qui a pu semer jusqu'au ciel des occasions de chute" » (Lambin, 1999 : 172). Cette idée est également présente dans le judaïsme, ainsi que l'explique le rabbin Sheshet (1326-1408) : « Les cheveux d'une femme sont un excitant sexuel. Le voile protège la femme de l'agression des hommes qu'une chevelure découverte pourrait rendre incontrôlable » (*ibid.* : 59). De manière fondamentale, le voilement des femmes a son origine dans la représentation que l'on retrouve dans de nombreuses sociétés et religions — y compris dans le christianisme comme l'a montré la psychanalyste Monique Schneider (2000) — selon laquelle les hommes sont incapables de contrôler leur désir sexuel ; cependant, cette idée n'est pas clairement affirmée comme telle, les femmes étant rendues responsables des emballements du désir masculin.

Un autre verset (XXIV, 31) relatif à la conduite attendue des femmes musulmanes affirme : « Dis aux Croyantes de baisser leur regards, d'être chastes, de ne montrer de leurs atours que ce qui en paraît. Qu'elles rabattent leurs voiles (*khumurihinna*) sur leurs gorges (*juyubihinna*) » ! (Blachère, 1980 : 379). Le terme de *juyub* au pluriel, est utilisé au singulier dans le Coran (*jayb*) dans deux versets (XXVII, 12 et XXVIII, 32) relatifs à Moïse où il est traduit par « encolure » par Jacques Berque (1990 : 403 et 415) et par « ouverture de la tunique » par Régis Blachère (1980 : 405 et 415). Le verset cité précédemment (XXIV, 31) qui s'adresse aux femmes ne leur demande donc pas explicitement de dissimuler leurs cheveux, mais les exhorte à cacher leur poitrine et leurs atours, reste à savoir, selon certains commentateurs, si on inclut les cheveux dans ces

atours.

Remarquons que Jacques Berque (1990 : 375) n'emploie pas le terme de voile pour traduire le terme de *khimâr* (pluriel *khumur*) employé dans ce verset, mais celui de fichu, au sens d'une écharpe qui couvre la poitrine et les épaules : « Dis aux croyantes de baisser les yeux et de contenir leur sexe ; de ne pas faire montre de leurs agréments, sauf ce qui en émerge, de rabattre leur fichu sur les échancrures de leurs vêtements ». Ainsi que le résume l'historienne Rosine Lambin (1999 : 203) : « L'adoption du voile qui cache la chevelure tentatrice s'est imposée dans de nombreuses sociétés musulmanes au cours de l'Histoire, même si sa justification par le Coran reste susceptible d'exégèses variées, le texte sacré ayant surtout parlé de couvrir la poitrine ».

Comme je l'ai montré, les différents termes utilisés dans le Coran : *ḥijâb*, *jilbâb* et *khimâr* sont le plus souvent traduits par le vocable générique de voile alors qu'ils recouvrent des réalités différentes qui ne se réfèrent pas à un voile de tête si bien que des islamologues reconnus (Chabbi, 1990) avancent que celui-ci n'est pas une prescription coranique avérée, affirmation qui désacralise l'obsession islamiste du voile alors même que ce mouvement prétend revenir aux sources mêmes du Coran.

***ḥarîm* versus public-privé**

Ainsi que le souligne Rosine Lambin (1999 : 18), « le texte de l'apôtre Paul aux Corinthiens 11/2-16 dans le Nouveau Testament, est plus explicite que le Coran qui est particulièrement imprécis sur les parties du corps que la femme doit cacher ». Si le Coran est en effet peu précis sur ce point, les textes de droit islamique (*fiqh*) qui s'en inspirent et qui servent de référence à la conduite des musulmans ont en revanche interprété de manière stricte le verset précédemment cité (XXIV, 31) affirmant clairement que la femme doit se couvrir les cheveux ainsi que d'autres parties du corps.

Le fait de se voiler dans les sociétés musulmanes n'obéit pas à la logique public-privé telle qu'on la connaît en Europe ou dans le christianisme antique, Clément d'Alexandrie affirmant à cet égard : « Que la femme soit voilée en toute

circonstance sauf si elle se trouve chez elle : c'est la tenue conforme de modestie et qui protège des regards » (Lambin, 1999 : 169). Le clivage public-privé n'est pas toujours pertinent, notamment en milieu nomade où l'espace intérieur, la tente, est un espace ouvert à l'extérieur ; on comprend que dans le contexte bédouin, caractéristique de l'Arabie préislamique du début de l'islam, le fait de se voiler la tête dépend davantage des personnes en présence selon des critères de sexe, de parenté et de domesticité que de l'opposition public-privé à proprement parler.

Ainsi, selon le droit musulman sunnite, les femmes ne peuvent dévoiler leurs cheveux que devant les autres femmes, les enfants et les esclaves des deux sexes, leur mari et les hommes qui leur sont prohibés (*ḥarâm*). C'est le sens de la suite du verset (XXIV, 31) qui précise : « Qu'elles montrent seulement leurs atours à leurs époux, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs époux, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs époux, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères, ou aux fils de leurs sœurs, ou à leurs femmes, ou à leurs esclaves, ou à leurs serviteurs mâles que n'habite pas le désir charnel, ou aux garçons qui ne sont pas encore au fait de la conformation des femmes » (Blachère, 1980 : 379).

Le droit musulman affirme qu'en présence d'un homme qui lui est licite, ou avec lequel il n'y a pas d'interdit de mariage, la femme doit se couvrir tout le corps à l'exception du visage et des mains. Cependant, devant son époux et tout homme qui lui est prohibé, que ce soit un consanguin, un affîn, ou un parent par le lait (Fortier, 2001a), elle peut découvrir le bout de ses membres, c'est-à-dire ses cheveux, son cou, ses bras et ses pieds (Khalîl, 1995). La zone du corps objet de voilement ou de dévoilement, nommée '*awra*', varie donc selon les prohibitions qui lient les personnes réunies dans un même espace.

Au dévoilement est par ailleurs associée la levée de l'interdit du toucher entre personnes de sexe opposé². À la différence de ce qu'affirme le psychanalyste Fethi Benslama (2004 : 110), « dans la mesure où les femmes ravissent les hommes, jusqu'à les amener à commettre l'inceste, l'interdit du voile trouve sa raison contre la menace la plus grave que fait courir l'extrémité du désir humain

² Notamment la poignée de main si courante en France entre personnes de sexe opposé.

sur l'ordre social », le voilement des femmes ne vise pas à les protéger de l'interdit de l'inceste puisque le dévoilement comme le contact physique sont au contraire autorisés entre personnes liées par cet interdit, pouvant même favoriser, en certains contextes, des rapprochements d'ordre incestueux (Fortier 2001a).

C'est moins la notion d'interdit de l'inceste qui est ici centrale que la notion d'interdit évoquée en arabe par le mot de *ḥarîm*³, d'où provient en français le terme de harem, et dont la portée anthropologique dépasse le lieu clos du harem proprement dit. Cette notion s'applique à l'homme en tant qu'il entretient et prend soin des femmes qui font partie de son « inaliénable possession » (Fortier 2010b) et dont il est à cet égard responsable, en l'occurrence son épouse et sa fille. Son devoir et son honneur consistent à les protéger des convoitises masculines, en les rendant inaccessibles aux autres hommes, jusqu'à ce qu'il décide, en tant que père, de donner sa fille à l'un d'entre eux, le plus souvent un parent qui lui est proche.

Bien qu'elle ne cite pas le terme arabe, c'est dans le sens étymologique de *ḥarîm* que Germaine Tillion utilise ce concept dans *Le Harem et les cousins* (1966), insistant en particulier, comme le montre le titre de son ouvrage, sur les relations de cette notion avec l'acte de donner sa fille à un cousin — préférentiellement un cousin parallèle patrilatéral —, l'échange des femmes pouvant être réalisé dans un cercle de parenté extrêmement restreint, caractéristique selon les anthropologues du « mariage arabe » que Germaine Tillion qualifie d'endogamique, bien que le terme puisse être discuté, dans la mesure où il s'agit ici de sociétés segmentaires et non claniques.

Sous le voile : un corps désirable

L'honneur est l'apanage de l'homme et la pudeur celui de la femme, ces deux notions étant inextricablement liées. La pudeur en islam renvoie en premier lieu à la chevelure, en tant qu'elle représente la sexualité féminine. Cette signification se retrouve dans bon nombre de cultures et de religions. Le voile

³ On retrouve ce même concept de *ḥarîm* en Turquie ou en Iran sous le vocable de *namûs*.

chez les premiers pères de l'église est imposé aux femmes compte tenu du caractère érotique de leur chevelure : « C'est à cause du respect que la femme doit à son mari qu'elle doit se voiler car elle doit éviter aux autres hommes de la désirer » (Lambin 1999 : 51). De même, chez les Juifs orthodoxes, les cheveux de la femme sont rasés ou coupés très courts au lendemain des noces (Michel 2012 : 45), comme symbole d'une nouvelle virginité, et ceux qui repoussent sont cachés par une perruque ou un foulard, afin que l'époux puisse en jouir de façon exclusive.

Dans la Genèse (XXIV, 65), le port du voile chez la femme est un signe de soumission à l'homme : « L'homme n'est pas tiré de la femme mais la femme de l'homme, et l'homme n'est pas créé à cause de la femme mais la femme à cause de l'homme. La femme est donc tenue de porter sur la tête un signe d'autorité » (Agacinski, 2005 : 169). Cette signification du voile se retrouve dans la tradition romaine où les femmes mariées doivent dissimuler aux yeux des hommes leurs cheveux dont la vue est l'apanage exclusif de leur mari : « On sait que l'autorité du mari sur son épouse est totale dans la culture romaine antique et déjà grecque et que les matrones romaines portaient sur tête un fichu carré la *rica*, qui retombait sur la nuque, les oreilles et les épaules. Ce voile signifiait la reconnaissance des droits du pater familias sur son épouse, au point qu'une femme sortant tête nue ou se dévoilant en public pouvait donner à son mari un motif de divorce » (Lambin, 1999 : 173).

En islam, le fait de cacher ses cheveux n'est pas l'emblème du lien conjugal comme cela peut l'être dans le judaïsme traditionnel par exemple. De même, dans le christianisme antique, les femmes portent sur leur tête un voile qui symbolise la soumission à l'égard de leur époux, y compris pour les religieuses chrétiennes unies à Dieu, et les hindoues se couvrent d'une écharpe pour signifier qu'elles ont « un homme sur la tête » (Hershman, 1974). En islam, le voile est davantage une marque de réserve sexuelle que de subordination au mari, et d'ailleurs beaucoup de jeunes filles dans les sociétés musulmanes sont voilées avant leurs noces.

Le droit musulman ne précise pas à quelle période de leur vie les femmes doivent commencer à se couvrir les cheveux, ce qui laisse, en ce domaine, une marge de détermination possible, bien que cet événement ait généralement lieu à

l'étape de la puberté, quand le corps de la fillette devient un objet de séduction qu'il faut dorénavant cacher aux regards masculins. Le Coran admet que les femmes ménopausées, dites « assises » (*qawâ'id*), dans le sens d'assagies, ne soient plus contraintes aux mêmes codes de pudeur qu'auparavant, dans la mesure où, selon les commentateurs, elles n'inspirent plus et n'éprouvent plus de désir sexuel (Chouraqui, 1990 : 708, note 24). Le verset (XXIV, 60) affirme : « Nul grief aux femmes atteintes par la ménopause (*qawâ'id*) et n'espérant plus mariage si elles déposent leur voile sauf à se montrer sans atours » (Blachère, 1980 : 384). Ainsi, dans la société maure de Mauritanie où j'ai effectué un terrain de recherche (Fortier, 2004a), une femme vieillissante n'est plus soumise à l'obligation de réajuster promptement son voile comme elle le faisait plus jeune lorsqu'elle laissait entrevoir avec malice les parties érotiques de son corps. Il existe néanmoins un domaine où le port du voile est requis indépendamment de l'âge de la femme et des personnes en présence, c'est au cours de la prière, pratique obligatoire où la musulmane doit porter un vêtement épais qui couvre les cheveux et le cou ainsi que le dessus des pieds (Qayrawânî, 1968 : 35).

Puissance érotique de la chevelure et angoisse de castration

Si le fait de cacher ses cheveux en islam n'est pas véritablement un signe de soumission à l'égard du mari comme il peut l'être dans le christianisme, il en est un vis-à-vis de la gent masculine en général, dans la mesure où la femme est perçue comme soumise au désir masculin. Comme le dit très bien Rosine Lambin à propos du voile de la religieuse chrétienne (1999 : 220) : « Elle renonce à avoir un rapport érotique et sexuel avec un homme tout en soulignant ostensiblement par le port du voile qu'elle est sexuée et donc objet de désir. Si elle renonce à l'homme, elle se livre toute entière à Dieu... Elle signifie par le voile, qu'elle est déjà prise... ».

Les cheveux sont considérés en islam comme un des éléments majeurs de la féminité, aussi doivent-ils être cachés pour ne pas « ravir » l'homme à lui-même, comme le fut le Prophète. En effet, la raison essentielle pour laquelle différentes

sociétés demandent aux femmes de se couvrir les cheveux, que ce soit au moment de leur mariage ou à la puberté, tient au danger potentiel qui émane de la chevelure féminine en tant qu'elle exerce un pouvoir de séduction sur les hommes qui la regardent. Cette idée est présente en islam, comme dans de nombreuses cultures et religions : déjà, Tertullien affirmait que le voile est une « armure de la pudeur » (*ibid.* : 175).

La chevelure de la femme en tant qu'elle renvoie au sexe féminin doit être cachée. Ainsi, les femmes voilées sont-elles considérées honorables alors que celles qui ne se voilent pas apparaissent comme des prostituées disponibles au regard masculin, signe que leur sexe est ouvert à la pénétration masculine car s'il existe une équivalence entre chevelure et sexe féminin, une autre équivalence est implicitement opérée entre regard pénétrant et sexualité phallique.

Une femme qui dissimule ses atours se réserve sexuellement, c'est l'expression de sa retenue. Se voiler est donc la marque d'une femme vertueuse dont la sexualité comme la chevelure est sous contrôle. *A contrario*, une femme qui ne se couvre pas les cheveux apparaît comme une femme qui provoque le désir masculin. C'est cette représentation genrée qui amène des jeunes femmes musulmanes en France à porter le voile, de peur de passer pour des filles « faciles » (Bouzar et Kada, 2003). De même, en Égypte, on distingue les femmes qui portent le *ḥijâb*, les *muḥajabât*, des autres ; cependant, le voile ne protège pas du harcèlement sexuel dans l'espace public comme le montre le cas du Caire (Fortier, 2012a ; Fortier et Monqid, 2017). Opposer la figure respectable et sacralisée de la femme mère à celle dépréciée et sexualisée de la putain est un clivage archaïque qui perdure aujourd'hui chez certains musulmans qui distinguent clairement la voilée, de celle qui ne l'est pas : si la première étant du côté du sacré, de la civilisation, du bon ordre social et du licite, la seconde se situe du côté de la pornographie, de la décadence, du désordre social et de l'interdit.

Ce clivage est partagé par de nombreuses sociétés. En France, jusqu'au début du XX^e siècle, une femme ne pouvait sortir hors de chez elle « en cheveux », devant les rassembler dans un chignon tenu par des épingles et les recouvrir d'un fichu chez les paysannes ou d'un chapeau dans d'autres milieux sociaux. L'expression pour désigner celle qui osait circuler dans l'espace public

sans couvre-chef est éloquente, « sortait en cheveux », équivalant à l'expression « sortir à poil ». Elle était assimilée à une femme « de mauvaise vie » comme l'évoque un proverbe français : « Femmes en cheveux, viens si tu veux ».

Le Cantique des Cantiques (IV, 1) fait d'une tête non voilée un symbole de prostitution : « Découvre tes cheveux, retrousse ta robe, dénude tes cuisses » (XXXVII, 2), demande Isaïe à Babylone. La peinture et la sculpture chrétiennes représentent la pécheresse Marie Madeleine avec une longue chevelure défaite, rappelant ainsi les transgressions de sa sexualité passée. De même, dans le judaïsme, Lilith, femme démons à la sexualité insatiable, a comme attribut une chevelure libre et flottante (Bromberger, 2010 : 108). Plus généralement, de longs cheveux non attachés sont le signe, dans de nombreuses sociétés et religions, d'une sexualité incontrôlée (Eilberg Schwartz, 1995a et 1995b).

Lors des séances de transe qui surviennent secrètement entre femmes au petit Maghreb et auxquelles j'ai pu assister en Algérie (Fortier, 1998), celles qui sont possédées par un démon (*jinn*) et qui sont ainsi affranchies des codes de pudeur d'usage, libèrent progressivement leur coiffure et font tomber leur voile suite aux mouvements saccadés de leur tête au rythme du tam tam, de même que des femmes européennes, également soumises au contrôle patriarcal de leur sexualité, pouvaient donner à voir au XIX^e siècle un corps délivré de ses inhibitions à travers la figure de l'hystérique. Ces images de femmes font peur aux hommes, car comme la tête de Méduse, elles signalent une sexualité féminine incontrôlable (Clair 1989). Par conséquent, le voile, comme l'excision (Fortier, 2012b), rassure les hommes contre leur angoisse de castration, faisant disparaître au regard « ce qui dépasse » ou plus explicitement ce qui rappelle le phallus, en l'occurrence la toison capillaire (Fortier, 2010a), sans l'oblitérer complètement, dans la mesure où elle est indispensable à leur jouissance.

Ainsi que le remarque Rosine Lambin (1999 : 221) : « La chevelure est le pivot sur lequel se base la théorie du voile, car sans chevelure pas lieu de porter un voile... Une femme rasée qui porterait un voile n'a pas de sens. Car la chevelure est érotique pour celui qui a le droit de dévoiler la femme. Ce joyau doit demeurer intact pour le plaisir personnel de celui à qui la femme voilée appartient, le mari en possède l'exclusivité. C'est la chevelure qui doit être couverte et non le crâne,

car c'est le signal sexuel qui doit être caché pour devenir érotique. Dans les cultures païennes des pourtours de la Méditerranée, chez les juifs puis chez chrétiens, le crâne rasé, chez une femme, est considéré comme l'humiliation suprême, car il interdit le voile. Il supprime les jeux de l'érotisme. C'est le sexe sans l'érotisme. Il enlève la croyance en quelque chose, en ce qu'il y aurait derrière le voile ».

Le voile est aussi un rempart contre le regard d'envie qui peut être d'ordre sexuel si c'est un homme, ou s'apparenter à la jalousie si c'est une femme, selon la croyance commune au « mauvais œil » ou *'ayn* en arabe. Cette croyance est largement partagée en Méditerranée : « Les païennes du pourtour méditerranéen portaient déjà longtemps avant l'époque chrétienne un voile totalement couvrant qui selon Tertullien ne laissait voir qu'un œil. Selon lui en se voilant, on se défend contre les tentations (des autres), contre les soupçons, les murmures, la jalousie ou l'envie, même contre le "mauvais œil", résultat néfaste de l'éloge et de la gloire exagérée » (Lambin, 1999 : 172). Le voile joue également cette fonction dans la société maure où le jour de ses noces la femme cache exceptionnellement son visage avec le pan de son voile afin de se protéger des regards envieux qui pourraient l'atteindre (Fortier, 2001b).

La différence de valeur accordée à la chevelure féminine et masculine est caractéristique des représentations différentielles de la sexualité entre hommes et femmes. Dans les sociétés musulmanes, et notamment dans la société maure, la valence positive des cheveux est du côté du masculin en tant qu'ils sont liés au sperme fécondant et à la puissance phallique (Fortier, 2010a), et la valence négative du côté du féminin dans la mesure où ils sont associés à la sexualité féminine et à ses dangers. De même, dans le christianisme (Lambin, 1999 : 224), la chevelure féminine est maléfique eu égard à sa puissance érotique et sexuelle. Comme l'analyse très justement Rosine Lambin (*ibid.* : 220) : « La chevelure masculine n'a pas atteint la même signification que celle de la femme car les hommes ne se considèrent que rarement comme objet de convoitise. L'homme qui voile la femme ne peut s'imaginer dans un rôle passif, celui d'être désiré. En revanche, il limite la femme à ce rôle en la voilant, mais il reconnaît alors à la femme le pouvoir de séduction passive ».

Chevelure et voile : un subtil jeu de cache-cache

L'idée selon laquelle le voile est une négation de la féminité, occulte le fait qu'il peut être utilisé comme un élément de séduction. C'est par exemple le cas dans la société maure où le *malḥfa* — terme dérivé du verbe arabe *lahḥfa* qui signifie revêtir quelqu'un d'un vêtement, s'envelopper d'une pièce d'étoffe (Kazimirski, 1944, t. 2 : 975) —, est assorti d'une symbolique érotique et d'une subtile gestuelle féminine. Il peut notamment être un appel à la séduction puisqu'en réalisant une déchirure à un endroit précis du voile, la femme signale qu'elle est célibataire.

L'étape même de la puberté est désignée localement par un terme (*msalva*) faisant référence à une tresse (*sālif*) que porte la jeune fille au moment où elle revêt son premier voile. Cette natte temporaire qui dépasse effrontément du *malḥfa*, apparaissant et disparaissant au regard selon les mouvements de tête, participe de l'esthétique du voilement et du dévoilement qui aiguise le désir masculin. Comme le note avec pertinence Rosine Lambin (1999 : 220) à propos du voile en général : « La première fonction du voile, celle de cacher la chevelure rappelle constamment que la chevelure est sous le voile. En cachant la chevelure, il la désigne. Le voile contient l'ambiguïté fondamentale du caché qu'il révèle ».

Les codes de pudeur dans la société maure sont plus contraignants que ceux prescrits par le droit musulman dans la mesure où une femme ne peut montrer ses cheveux à son beau-père alors qu'elle y est autorisée d'un point de vue juridique. Ces rapports marqués par l'évitement découlent de la relation d'alliance avec son beau-père mais aussi de l'attitude de respect que toute femme doit avoir avec un homme plus âgé. La séduction entre hommes et femmes est admise dans la société maure tant que l'homme n'a pas atteint un âge où, la mort approchant, il doit plutôt penser à Dieu qu'aux femmes. Mais il arrive que certains hommes d'âge mûr regrettent que la vue de leurs cheveux blancs suscite la pudeur des femmes qui se soustraient à leur regard. Ce sentiment apparaît dans un des poèmes que j'ai

recueillis, la poésie étant l'un des moyens les plus communs dans la société maure d'exprimer ses affects (Fortier, 2004b) :

« À cause de ces quelques cheveux blancs / J'en arrive parfois à détester la vie.
Car je vois maintenant des jeunes personnes avenantes / et qui tentent à l'évidence de se soustraire à ma vue ».

Il existe une véritable coquetterie dans la société maure autour du *malḥfa*. Traditionnellement un accessoire de coiffure (*agava*) posé au sommet du crâne donnait du volume au voile et permettait ainsi d'allonger la forme du visage. Aujourd'hui, les femmes maures portent un sac à main et des chaussures assortis à leur voile qu'elles maintiennent sur leur tête grâce à des lunettes de soleil, ressemblant ainsi à des stars hollywoodiennes. De même, les jeunes femmes qui portent le *ḥijâb* en Égypte comme en France, rivalisent d'élégance. À la différence du *malḥfa* maure qui laisse dépasser certaines mèches, le *ḥijâb* égyptien ne laisse voir aucun cheveu ; maintenu sur la tête grâce à des épingles agrémentées de perles ou de strasses, il souligne les contours du visage, et comme dans la société maure, un tissu est parfois ajouté sous le voile pour lui donner du relief et simuler un chignon.

Des femmes serviles non voilées

Se voiler est un signe de distinction au sens de Bourdieu (1982), c'est la marque d'une femme noble d'un point de vue moral autant que statutaire, c'est-à-dire d'une femme dont la sexualité, symbolisée ici par sa chevelure, est contrôlée par son époux si elle est mariée, ou par son père si elle ne l'est pas encore. *A contrario*, les femmes esclaves, dans le droit musulman, ne sont pas obligées de se voiler (Khalîl, 1995 : 49), puisqu'à la différence des femmes nobles, leur conduite sexuelle ne risque pas de déshonorer leur famille.

C'est encore aujourd'hui le cas dans la société maure où une catégorie de la population est constituée de descendantes d'anciennes esclaves nommées *ḥarṭâniyyat* qui, à la différence des femmes nobles, peuvent laisser leur tête découverte, notamment lorsqu'elles travaillent. Il en était de même en Grèce

ancienne, en Rome antique, ou bien en Perse, comme le décrit Rosine Lambin (1999 : 184) : « Cette soumission est le critère qui sépare les femmes honorées des femmes sans honneur. Les femmes soumises et voilées sont respectées par les hommes, car elles leur appartiennent individuellement, tandis que celles qui ont tête libre sont des prostituées et des esclaves qui livrées sexuellement aux hommes appartiennent à tous... La distinction du voile voulait dire que la femme était soumise sexuellement à un seul homme de manière légale ».

C'était particulièrement le cas en Assyrie, ancien empire d'Asie occidentale, « où la majorité des femmes étaient voilées et les règles étaient extrêmement sévères... En Assyrie, le mode de claustration du harem interdit de faire apparaître une femme, même en image. Le recueil de lois trouvé à Assur... représente l'une des plus ancienne règle juridique sur le voile des épouses et a été rédigé sur des tablettes au temps du roi Téglath-Phalazar I^{er} (-1115-1077). Cette loi très ancienne spécifie que les femmes mariées et les filles "d'hommes libres" ne doivent pas aller la tête découverte lorsqu'elles sortent ainsi que la captive et l'hiérodoule, esclave attachée au service du temple, qui ont été légitimement épousées. En revanche, les prostituées, les esclaves, les hiérodoules non mariées n'ont pas le droit de se voiler... "L'épouse est propriété du mari, la vierge celle du père : il faut qu'elles soient distinguées comme telles et que leurs charmes ne soient pas offerts à tout venant. Le voile est donc à la fois un signe d'appartenance et une garantie. On peut abuser d'une courtisane ou d'une esclave rencontrée dans la rue, mais toute violence faite à une femme ou à une fille libre est sévèrement condamnée. Or c'est bien la même raison qui semble avoir dicté la coutume des arabes et de l'Islam" » (Lambin citant De Vaux, 1935 : 398, *ibid.* : 26).

En outre, les femmes maures nobles font attention à conserver la blancheur de leur peau, signe de distinction sociale, en évitant les tâches extérieures qui sont confiées aux *ḥarṭāniyyat*, généralement de peau noire (Fortier, à paraître). Il en était de même en Arabie préislamique : « Voile et litière témoignent du même souci de clôture sévère à quoi étaient astreintes les femmes de bonne naissance, et l'une des conséquences — mais non pas l'une des raisons — de cette protection était de leur conserver une peau délicate et un teint clair que les trouvères

célèbrent, à l'encontre des servantes et des filles esclaves travaillant découvertes aux soins extérieurs » (Lambin citant De Vaux, 1935 : 398, *ibid.* : 27).

Violence du dévoilement colonial

Franz Fanon (1925-1961), médecin-chef en 1953 à l'hôpital psychiatrique de Blida-Joinville⁴, s'engage, dès le début de la guerre d'Algérie en 1954 auprès de la résistance nationaliste du Front de Libération Nationale (FLN). En tant que psychiatre, il va s'intéresser aux conséquences psychologiques de la colonisation, et notamment à la violence que constitue le fait de dévoiler des femmes : « Encore aujourd'hui, en 1959, le rêve d'une totale domestication de la société algérienne à l'aide des femmes dévoilées et complices de l'occupant, *n'a pas cessé de hanter les responsables politiques de la colonisation...* Chaque nouvelle femme algérienne dévoilée annonce à l'occupant une société algérienne aux systèmes de défense en voie de dislocation, ouverte et défoncée. Chaque voile qui tombe, chaque corps qui se libère de l'étreinte traditionnelle du haïk, chaque visage qui s'offre au regard hardi et impatient de l'occupant, exprime en négatif que l'Algérie commence à se renier et accepte le viol du colonisateur » (1972 : 25). Le *hâyk* dont parle ici Franz Fanon est un long voile de couleur écrue qui couvre entièrement le corps et les cheveux ; le terme qui désigne ce voile vient du verbe arabe *hâka* qui signifie « tisser ».

Le traumatisme du dévoilement apparaît au grand jour sur les visages des femmes prises en photo par Marc Garanger, un jeune français venu faire son service militaire en Algérie durant la guerre. Il fut chargé par l'armée française de réaliser des photos individuelles d'Algériens destinées à figurer sur une carte d'identité qui permette de contrôler la population. Être obligées d'enlever leur voile devant un homme représentait pour ces femmes une violation de leur intimité. Marc Garanger témoigne de cette expérience dans un livre où il publie les photos de ces femmes dévoilées : « J'ai reçu leur regard à bout portant,

⁴ Joinville étant l'un des noms des trois quartiers de colonisation crée à Blida.

premier témoin de leur protestation muette, violente. Je veux leur rendre témoignage » (2002).

Le dévoilement forcé comme l'acte de tondre une femme publiquement constituent des formes de viol. On sait qu'à la libération de la France, des femmes accusées d'avoir eu des rapports sexuels avec l'ennemi pendant la Seconde Guerre mondiale ont été tondues (Virgili, 2000). Cette mutilation visait à rappeler que leur sexualité, dont la chevelure est le symbole, ne leur appartenait pas en propre mais était « sous la coupe » de l'État français, de même que l'action de dévoiler des femmes en Algérie témoignait de l'emprise coloniale de la France.

De plus, voir leurs photos rendues publiques représentait, pour ces femmes algériennes et pour leur famille, une véritable humiliation. Similairement, chez les bédouins et oasiens de Siwa en Égypte où j'ai mené un terrain de recherche, les femmes mariées refusent d'être photographiées, dans la mesure où leur image, comme leur corps, appartiennent à leur mari. Seules les jeunes filles qui ne sont pas encore sous le *ḥarîm* d'un époux peuvent être prises en photo avec leur *ḥijâb*. En Jordanie, à l'occasion de la préparation d'un mariage, je me suis rendue dans un salon de coiffure avec des jeunes femmes bédouines qui ont l'habitude de cacher leur visage lorsqu'elles se rendent en ville. Le salon est totalement fermé aux regards extérieurs par un épais rideau noir, et à l'intérieur se trouve une pièce où, leur coiffure terminée, les femmes viennent se faire photographier à l'abri de tout regard masculin, le personnel étant entièrement féminin. Ces photos sont destinées à être montrées entre amies, et parfois, m'ont-elles confié, au jeune homme qu'elles aiment et en qui elles ont entièrement confiance, ne pouvant courir le risque que ces images circulent entre d'autres mains sans perdre leur réputation.

Des voiles sans visage

Si le port du voile des femmes algériennes pendant la période coloniale peut être lu comme un acte de résistance à la colonisation française, qu'en est-il de ces jeunes femmes qui portent le voile en France et que la République souhaite

dévoiler ? En 2010, l'affaire nommée improprement « affaire de la *burqa'* » a donné lieu à une décision judiciaire selon laquelle « nul ne peut, dans l'espace public, porter une tenue destinée à dissimuler son visage sous peine de 150 euros d'amende et/ou d'un stage de citoyenneté » (article 1), décision qui a été approuvée par la Convention européenne des droits de l'Homme. La *burqa'* est le voile bleu grillagé d'Afghanistan et non le voile noir intégral ou *niqâb* qui est porté en France, mais celui-ci fut confondu avec celui-là, parce que la *burqa'* est devenue le symbole de l'asservissement des femmes, son grillage rappelant celui d'une prison.

Le *niqâb*, voile qui couvre tout le corps à l'exception des yeux, a été promu par les salafistes qui prétendent qu'il correspond à celui que portaient les épouses du Prophète. Le shaykh égyptien Muḥammad Ṭanṭâwî, grand *mufṭî* de l'université islamique d'al-Azhar au Caire, expliquait que « le *niqâb* ne relève pas de la religion mais de la tradition » (déclaration du 3 octobre 2009). Car si, selon le droit musulman, les femmes sont tenues de couvrir leurs cheveux devant certains hommes, il n'est, comme on l'a vu, nullement fait allusion à ce qu'elles doivent dissimuler leur visage.

Cacher son visage n'est pas entièrement nouveau, en particulier au Moyen-Orient et également, dans une moindre mesure au Maghreb, notamment en Tunisie ou encore dans la société berbère de Siwa en Égypte où les femmes tiennent les pans de leur voile (respectivement nommé *safsârî* et *tarfottet*) avec leurs dents, ne découvrant qu'un espace infime au niveau de leur champ visuel. En outre, la pratique consistant à se couvrir le visage est antérieure à l'islam puisque des sources juives et chrétiennes attestent qu'elle était courante chez les femmes d'Arabie : « La Michna, commentaire juif de la Torah compilé au II^e siècle de notre ère, autorise les Juives à suivre la coutume locale arabe de porter un voile en soulignant du même coup que les femmes arabes le portaient. Certains textes de Rashi (1040/1105), grand docteur et exégète juif français, suggèrent qu'il pourrait s'agir d'un voile qui couvre toute la face en laissant seulement les yeux libres. Les Juives, puis, à leur suite, les chrétiennes qui vivaient en Arabie avaient adopté le port du *khimâr* ou du *nâsif* locaux, voiles que revêtaient les païennes. Plus tard, au III^e siècle, Tertullien (150-160/222 ?), moraliste chrétien d'Afrique que la mise

féminine intéressait tout particulièrement, confirmera que les femmes arabes se couvraient entièrement d'un voile en les donnant en exemple aux chrétiennes : "Les femmes arabes païennes se moqueront de vous, elles qui couvrent non seulement leur tête mais aussi leur visage entier, si bien qu'elles se contentent de jouir de la moitié de la lumière avec un seul œil dégagé plutôt que d'exposer leur visage entier : la femme préfère voir qu'être vue"⁵. Le voile des païennes arabes que Tertullien prend en exemple est certainement semblable au voile contemporain des femmes d'Afrique du Nord : afin de maintenir leur voile sur la moitié de leur visage, elles utilisent une main qu'elles remplacent par leurs dents quand elles doivent l'utiliser » (Lambin, 1999 : 27-28).

L'islamisme comme réponse au colonialisme contemporain

Le voilement progressif au cours de ces dernières décennies des femmes au Moyen-Orient, au Maghreb, en Afrique, en Asie, et en Europe est lié à l'influence croissante de mouvements islamistes depuis les années 1970. Après l'internationalisation du *hijâb* par les frères musulmans en Égypte, est apparu le *niqâb* promu par les Wahabites d'Arabie Saoudite, puis le *jilbâb* emprunté d'Indonésie. Le voile est porté par des jeunes femmes françaises d'origine du Maghreb ou d'Afrique de l'Ouest comme une marque de piété religieuse (Mahmood, 2009), mais aussi comme un signe de contestation de la société française et de la politique internationale.

Arrivées en France, leurs grands-mères ont continué à se vêtir de l'habit traditionnel constitutif de leur identité, tout en se faisant les plus invisibles possibles pour s'intégrer à la société d'accueil (Benguigui, 1997). Alors que leurs filles de ces dernières, nées en France se sont habillées selon la mode française du moment, ce sont les filles de ces femmes qui décident aujourd'hui de porter le voile. Elles tissent ainsi, à leur manière, un lien entre la société française et celle dont est originaire leur famille (Benhayoun, 2006/2007), sans reprendre à

⁵ *Du voile des vierges*, XVII, *Patrologia Latina*, t. 2, col. 912. Paris, Petit Montrouge, 1844.

proprement parler les traditions vestimentaires familiales, puisque leurs ancêtres féminines n'ont pas connu ces nouveaux voiles qui relèvent d'une modernité religieuse inédite.

Se montrer voilée dans un État qui stigmatise le voile relève d'une logique de défi qui témoigne de la volonté de prouver qu'on peut être française et musulmane, face à ceux qui, en France, s'interrogent sur la possible coexistence harmonieuse de ces deux « identités » (Fortier, 2010c)⁶. Ces jeunes, parfois discriminées compte tenu de leur faciès ou de leur nom à consonance musulmane, affichent aux yeux de tous leur islamité. Après l'attitude d'invisibilisation de leurs parents, ces générations passent à une logique de « sur-visibilité ». Ils renversent le stigmate lié au fait d'être musulman en exhibant fièrement des signes religieux, tels que le voile pour les jeunes femmes ou la barbe pour les garçons. Remarquons cependant que l'islam ne demande aucunement que le croyant arbore des signes religieux ostensibles (Fortier, 2003a).

Le voile intégral n'est pas seulement adopté par des personnes d'origine musulmane, mais aussi par de nouvelles converties. Pour celles qui sont à peine sorties de l'adolescence et qui ont des difficultés à accepter les changements corporels, et le regard que les hommes portent désormais sur elles, le voile leur offre un moyen de cacher ce corps devenu obscène à leurs yeux, de la même manière que d'autres adolescentes optent pour des vêtements amples. En revanche, pour certaines jeunes femmes d'un âge plus avancé, endosser le voile intégral est comparable à une hyméorrhaphie ou une reconstruction d'hymen, dans la mesure où cela leur procure une nouvelle virginité aux yeux des garçons qu'elles fréquentent, notamment au moment où elles souhaitent se marier.

Si le port du *niqâb* exclut ces jeunes femmes d'une partie de la société française, y compris parfois de leur entourage familial, elles trouvent dans la communauté islamiste une nouvelle famille. Selon cette idéologie radicale distincte de l'islam, les discriminations qu'elles vivent en adoptant le voile intégral sont conçues comme des épreuves qui, *in fine*, sont censées leur donner

⁶ Une question qui revient périodiquement en France : « L'islam est-il soluble dans la République ? » alimente cette polémique.

accès à la récompense suprême située dans l'au-delà que représente le paradis (Fortier, 2005).

Si l'on ne veut pas regarder en face ces Françaises voilées, c'est moins comme on le prétend parce qu'elles remettent en cause le principe d'égalité entre les sexes — ce que contredit par ailleurs leur engagement au côté des hommes dans le *jihâd*, dont l'image la plus emblématique est sans doute la photo d'Hayyat Boumeddiene, l'épouse d'Amedy Coulibaly, s'entraînant à tirer à l'arbalète avec son *niqâb*.

Photographie qui contraste avec celle prise quelques mois auparavant où on la voyait sur la plage, en maillot de bain, enlacer tendrement Amedy Coulibaly. Le cas de cette jeune femme est paradigmatique ; après avoir commencé par porter le *hijâb*, ce qui lui fit perdre son emploi de caissière, elle adopte par réaction le *niqâb* et développe un discours critique vis-à-vis de la France : « C'est un pays qui sert à rien »⁷. Lorsqu'elle est mise en garde à vue en 2010 suite aux photos où on la voit tirer à l'arbalète, elle répond aux policiers qui lui demandent ce qu'Amedy Coulibaly pense des attentats d'al-Qaïda : « Il les condamne, mais il a dans l'esprit qu'en effet, euh comment dire ça, le mal qu'on fait aux innocents dans les pays occupés, c'est normal après que les gens qui subissent une injustice se défendent et prennent les armes contre les oppresseurs »⁸. De tels propos interrogent la responsabilité de l'Occident vis-à-vis de la radicalisation de ces jeunes qui sont le produit de cette société.

⁸³. Le port du *niqâb* ou le départ pour le *jihâd* sont des passages à l'acte comparables à des tentatives de suicide ; ils résonnent comme un appel à l'aide : « Regardez ce que vous avez fait de nous ! ». Ces jeunes filles traversent un sentiment de vide, d'ennui, de désillusion, de trahison, de transgression, mêlé de pensées mortifères et d'aspirations romantiques, caractéristiques de la période de l'adolescence ; elles sont, de ce point de vue, les sœurs des héroïnes féminines de

⁷ « Attentats : Hayat Boumeddiene, la veuve insaisissable », *Le Parisien*, 11 janvier 2015, article de Timothée Boutry, Adrien Cadorel et Thibault Raisse (avec Laure Parny) <<http://www.leparisien.fr/faits-divers/attentats-hayat-boumeddiene-la-veuve-insaisissable-11-01-2015-4436969.php>>.

⁸ *ibid.*

Sofia Coppola notamment dans *Virgin Suicides* (1999), *Marie Antoinette* (2005) ou encore *The Bling ring* (2013).

Ces jeunes s'attaquent à ce qu'on ne veut pas voir, l'échec de l'idéal républicain, à savoir que le principe d'égalité entre les citoyens en France tout comme le principe d'égalité des peuples à l'échelle internationale, sont bafoués par ceux-là même qui prétendent les incarner. Qu'on pense, au niveau international, au silence face à la politique de colonisation et à l'occupation militaire de la Palestine par Israël au mépris des droits internationaux (Hessel, 2010), et au niveau national, à l'interdiction en juillet 2014 à Paris des manifestations dénonçant les bombardements israéliens à Gaza. Qu'on pense également aux guerres déclenchées par les États-Unis et ses alliés en Afghanistan⁹ et en Iraq, puis par la France et l'OTAN en Libye, guerres qui perdurent bien des années après et qui ont largement favorisé l'implantation de groupes islamistes armés dans ces pays¹⁰. Pensons enfin au fait que l'Europe laisse périr en mer Méditerranée des hommes, des femmes et des enfants qui fuient ces guerres sur des embarcations de fortune, notamment de nombreux Syriens, Libyens, Iraquiens, Afghans, et Palestiniens.

Le voile noir que nous donne à voir ces jeunes musulmanes est le reflet de cette tâche aveugle, de même que les attentats en France en 2015 sont le retour sur la scène nationale d'un refoulé international. Révoltés par l'ampleur exponentielle des guerres successives au Moyen-Orient, ces jeunes incarnent la mauvaise conscience de l'Occident. De jeunes français s'engagent dans le *jihâd* pour tenter de secourir des populations civiles que les États abandonnent et laissent mourir, vengeant ainsi les meurtres silencieux et sans image de « leurs frères et sœurs musulmans » par d'autres meurtres largement médiatisés qui obéissent à la loi aveugle du talion. Ils entrent dans le *jihâd* en Syrie, comme d'autres dans les

⁹ Maryam Ben Salem (2010) rapporte des témoignages de femmes tunisiennes qui se sont mises à porter le voile suite à l'invasion américaine en Afghanistan en 2002, en dépit du fait que celui-ci était interdit par le régime tunisien.

¹⁰ Comme l'écrit également Nicolas Hénin (2015 : 11) : « Discrimination, marginalisation, communautarisme. Voilà le cocktail qui a permis la flambée de l'État islamique. En Occident, il devient une opportunité pour des jeunes en crise d'identité, qui cherchent un moyen d'exprimer leur révolte due aux injustices et aux contradictions du monde. Dans la région Syrie-Irak, il se développe parmi des populations soumises à la violence, privées d'espoir. La défaillance de ces États a ainsi ouvert la voie à ce groupe en lui laissant un espace où prospérer ».

années 1960 se sont engagés contre la guerre du Vietnam, à cette différence près que le jihadisme promeut une idéologie meurtrière très éloignée des valeurs hippies comme d'ailleurs des valeurs de l'islam. Le *jihād* apparaît à ces jeunes en quête d'idéal comme un mouvement de libération qui participe de « la résistance islamique » ainsi que l'a théorisé l'idéologue Abû Musab as-Surî dans son livre accessible sur internet intitulé *L'Appel à la Résistance islamique globale* (2004), où il affirme : « L'ennemi est fort et puissant, nous sommes faibles et pauvres. La guerre sera longue. Notre seule voie est celle d'un *jihād* révolutionnaire au nom d'Allah ».

Il ne s'agit pas bien sûr de justifier le *jihād*, son idéologie fanatique et ses exactions barbares, mais de tenter de comprendre comment la faillite de l'idéal républicain en Europe et dans le monde est telle que des jeunes en quête identitaire lui préfèrent l'islamisme radical, comme si l'engagement dans un tel mouvement leur procurait une forme de reconnaissance et un sens à leur existence qu'ils ne trouvent pas par ailleurs, sentiment si fondamental qu'il n'a pas de prix, même celui de leur propre vie. Alors que les médias français n'ont cessé de défendre le « droit à la liberté d'expression » lors de l'attaque de Charlie Hebdo, très peu ont rendu compte des motivations énoncées par les agresseurs : venger les humiliations subies par de nombreux musulmans dans le monde. Comme le dit Nicolas Hénin (2015 : 244), ex-otage de jihadistes : « Malgré toutes les barrières, migratoires et sécuritaires, comment pouvons nous prétendre rester à l'écart de la violence de notre monde ? ». Tant qu'un État palestinien ne sera pas internationalement reconnu, qu'une paix durable ne sera pas rétablie au Moyen-Orient, et que bien des pays, dont la France, n'offriront pas de perspective d'avenir à une jeunesse désœuvrée, des jeunes continueront à s'identifier à cette cause qu'ils considèrent comme juste, et les idéologues du « clash des civilisations » verront ainsi leurs funestes prédictions se réaliser.

ABOUDRAR, Bruno Nassim

2014 *Comment le voile est devenu musulman*. Paris, Flammarion, 2014.

AGACINSKI, Sylvia

2005 *Métaphysique des sexes*. Paris, Seuil

BENAYOUN, Gaëlle

2006/2007 « Que dévoile le voile ? Essai d'analyse transculturelle des "affaires du voile islamique" en France entre 1989 et 2004 ». DU de psychiatrie transculturelle sous la direction de M.R. Moro et T. Abbal, Université Paris 13.

BENGUIGUI, Yamina

1997 *Mémoires d'immigrés. L'héritage maghrébin*. Paris, Canal + Editions.

BEN SALEM, Maryam

2010 « Le voile en Tunisie. De la réalisation de soi à la résistance passive ». REMM 128. *Féminismes islamiques* : 99-119.

BENSLAMA, Fethi et TAZI, Nadia

2004 « Le voile de l'islam ». In Fethi Benslama et Nadia Tazi (éds.), *La Virilité en islam*. Paris, éditions de l'Aube.

BOURDIEU, Pierre

1982 *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Minuit.

BOUZAR, Dounia et KADA, Saïda

2003 *L'une voilée, l'autre pas. Le témoignage de deux musulmanes françaises*. Paris, Albin Michel.

BROMBERGER, Christian

2010 *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*. Paris, Fayard.

CHABBI, Jacqueline

1990 « Le Voile coranique ». *L'Arabisant* 28-29 : 15-21.

CHELHOLD, Joseph

1975 « *Hidjâb* », *Encyclopédie de l'islam*, t. III. Leiden, Brill : 370-372.

CLAIR, Jean

1989 *Méduse*. Paris, Gallimard.

CORAN

1980. Trad. Régis Blachère. Paris, Maisonneuve et Larose.

1990. Trad. Jacques Berque. Paris, Albin Michel.

1990. Trad. André Chouraqui. Paris, Robert Laffont.

DE VAUX, R. 1935 « Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien », *Revue biblique* 44 : 397-412.

EILBERG-SCHWARTZ, Howard

1995a « Introduction. The Spectacle of the Female Head ». In H. Eilberg-Schwartz & Wendy Doniger (éds.), *Off with Her Head*. Berkeley, University of California Press : 1-13.

1995b « The nakedness of a Woman's Voice, the Pleasure in a Man's Mouth ». An oral history of Ancient Judaism ». In H. Eilberg-Schwartz & Wendy Doniger (éds.), *Off with Her Head*. Berkeley, University of California Press : 165-184.

FANON, Franz

1972 *Sociologie d'une révolution (L'an V de la Révolution algérienne)*. Paris, petite collection Maspero (1^{ère} édition 1959).

FORTIER, Corinne

1998 « Rapports sociaux de sexe et représentation de la genèse physiologique des enfants dans le Touat-Gourara (Sahara algérien) ». In C. Lacoste-Dujardin et M. Virolle (éds.), *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration, la frontière des genres en question*. Paris, Publisud : 47-69.

2001a « "Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ?". Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de

- Mauritanie ». *Les Cahiers d'Études Africaines*, XL(1), 161 : 97-138. (<http://etudesafricaines.revues.org/68>).
- 2001b « Le rituel matrimonial maure ou la mise en scène des rapports sociaux de sexe ». *Awal* 23, avril : 51-73.
- 2003a « Soumission, pragmatisme et légalisme en islam ». In *Topique* 85, *Les Spiritualités* : 145-161. (<http://www.cairn.info/revue-topique-2003-4-page-149.htm>).
- 2003b « Épreuves d'amour en Mauritanie ». *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés* 4(2) : 239-252.
- 2004a « Séduction, jalousie et défi entre hommes. Chorégraphie des affects et des corps dans la société maure ». In Françoise Héritier et Margarita Xanthakou (éds.), *Corps et affects*. Paris, Odile Jacob : 237-254.
- 2004b « “O langoureuses douleurs de l'amour”. Poétique du désir en Mauritanie ». In Michel Demeuldre (éd.), *Sentiments doux-amers dans les musiques du monde*. Paris, L'Harmattan (Logiques sociales, musique et champ social) : 15-25.
- 2005 « “Infléchir le destin car la vraie souffrance est à venir” (société maure-islam sunnite) ». In *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 17, *L'excellence de la souffrance*, Dominique Casajus (éd.) : 195-217.
- 2010a « La barbe et la tresse. Marqueurs de la différence sexuée (société maure de Mauritanie) ». In *Les Cahiers du Laboratoire d'Anthropologie Sociale* 6, Dimitri Karadimas (éd.), *Poils et sang*. Paris, L'Herne : 94-104.
- 2010b « Le droit musulman en pratique : genre, filiation et bioéthique ». In *Droit et Cultures* 59, Corinne Fortier (éd.), *Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique* : 11-38 (<http://droitcultures.revues.org/1923>).
- 2010c « Se masturber pour les hommes, montrer son sexe pour les femmes : recueil de sperme et pratiques gynécologiques dans le cadre des Procréations Médicalement Assistées (Islam sunnite-Égypte-France) » In *Sociologie et Santé* 31, mars, *Islams et santé*, Laurence Kotobi et Anne-Marie Moulin (éds.) : 221-232.
- 2011 « Filiation versus inceste en islam : parenté de lait, adoption, PMA, reconnaissance de paternité De la nécessaire conjonction du social et du

biologique ». In Pierre Bonte, Enric Porqueres et Jérôme Wilgaux (éds), *L'argument de la filiation aux fondements des sociétés méditerranéennes et européennes*, Paris, MSH : 225-248.

2012a « Vulnérabilité, mobilité, voile et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte) », in Sylvette Denèfle et Safaa Monqid (éds.), *Gouvernance locale dans le monde arabe et en Méditerranée ; quels rôles pour les femmes ?* » *Égypte-Monde arabe* 9, 3^e série, Caire, CEDEJ : 71-102.

2012b « Sculpter la différence des sexes. Excision, circoncision et angoisse de castration (Mauritanie) ». In Monia Lachheb (éd.), *Penser le corps au Maghreb*, Paris, Karthala/IRMC (Hommes et Sociétés) : 35-66.

(à paraître) « Genre, statut et activités des *ḥarâṭîn* de Mauritanie ». In Ann Mac Dougall (éd.), *Qui sont les ḥarâṭîn de Mauritanie et du Maroc ?*. Paris, Karthala.

FORTIER, Corinne et MONQID, Safaa

2017 « Le corps féminin en contexte arabo-musulman : entre autonomisation et domination » in Corinne Fortier et Safaa Monqid (éds), *Corps des femmes et espaces genrés arabo-musulmans*, Paris, Karthala : 9-19.

GARANGER, Marc

2002 *Femmes algériennes 1960*. Paris, Atlantica.

GEERTZ, Clifford

1992 *Observer l'Islam, changements religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, La Découverte.

GODELIER, Maurice

1996 « Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité ? Conjectures sur les fondements du lien social ». In Maurice Godelier et Jacques Hassoun (éds.), *Meurtre du père et sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris, Arcanes (Les Cahiers d'Arcanes).

HÉNIN, Nicolas

2015 *Jihad Academy. Nos erreurs face à l'état islamique.* Paris, Fayard.

HÉRITIER, Françoise

1994 *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste.* Paris, Odile Jacob.

HERSHMAN, Paul

1974 « Hair, Sex and Dirt ». *Man* n.s., 9 : 274-298.

HESSEL, Stéphane

2010 *Indignez-vous !* Paris, Indigène éditions.

KAZIMIRSKI, A. de Biberstein.

1944 *Dictionnaire arabe/français.* Beyrouth, Librairie du Liban, 2 tomes.

KHALÎL

1995 *Le Précis de Khalîl.* Beyrouth, Dar el-fiker.

LAMBIN, Rosine

1999 *Le Voile des femmes. Un inventaire historique, social et psychologique.* Berlin-Francfurt-New York, Paris, Vienne, Peter Lang.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1967 *Les Structures élémentaires de la parenté.* Paris, Mouton.

MAHMOOD, Saba

2009 *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique.* Paris, La Découverte (Textes à l'appui).

MICHEL, Karine

2012 « Cheveux et poils dans le judaïsme ». *Anthropology of the Middle East*, 7 (2) : 39–56.

QAYRAWÂNÎ, Abû Zayd

1968 *La Risâla. Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite mâlékite*. Trad. de Louis Bercher. Alger, H. Pérès.

SCHNEIDER, Monique

2000 *Généalogie du masculin*. Paris Aubier (Psychanalyse)

TILLION, Germaine

1966 *Le Harem et les cousins*. Paris, Seuil.

VIRGILI, François

2000 *La France « virile ». Des femmes tondues à la Libération*. Paris, Payot.