Métamorphoses du voile « islamique » et distinctions sociales

Patrick Haenni et Hélène Füger

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ema/1473>

DOI : 10.4000/ema.1473

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 1996

Pagination : 111-130

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Patrick Haenni et Hélène Füger, « Métamorphoses du voile « islamique » et distinctions sociales », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], 26 | 1996, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 07 juillet 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/ema/1473> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1473>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2022.

Tous droits réservés

Métamorphoses du voile « islamique » et distinctions sociales

Patrick Haenni et Hélène Füger

- 1 Toujours plus présent sur la scène sociale en Égypte, le voile ne cesse de nourrir les polémiques. Sur les bords du Nil comme ailleurs dans le monde musulman, celles-ci expriment des antagonismes politiques et des choix de société. Deux paradigmes explicatifs se disputent l'interprétation du port du voile et se distribuent de façon complexe au sein du paysage idéologique égyptien. Le premier appréhende cette pratique en termes de « régression », de « retour en arrière »; pour le second, il s'agirait, de manière non moins évidente, d'une volonté d'autonomie culturelle. Selon ces deux méta-explications causales, le port du voile serait l'objet d'une poussée homogène et massive; en réalité, l'on est en présence d'un objet multiforme et conflictuel dont la signification ne s'épuise pas dans un déterminant exclusif. On ne saurait pas davantage l'imputer à un vecteur ou à un agent unique, tant il apparaît que « dès que l'on tente de recomposer des comportements autour d'un axe central et mobilisateur, celui-ci semble se dérober »¹.
- 2 Par delà les interprétations globalisantes de type « régression identitaire » ou « autonomisation culturelle », une autre tâche se profile : décrire la configuration originale des mutations de la symbolique sociale qui se dissimulent sous les grandes césures binaires et les événements de vaste ampleur. C'est pourquoi nous allons, à dessein, excentrer le regard afin - selon les termes de Michel Serres - d'« évaluer la productivité de la zone obscure » du social, là où, à l'écart des feux du politique, les sujets sociaux récupèrent, retravaillent, détournent ou renforcent au quotidien les impulsions en provenance du « centre ».
- 3 Cet article privilégiera ainsi l'étude des rationalités spécifiques sous-tendant les stratégies d'acteurs « subordonnés », lesquels contribuent à leur niveau à la production des phénomènes sociaux. Nous nous attacherons à expliciter des « conduites mixtes » qui, à cheval entre la perpétuation d'un *habitus* préétabli et l'innovation culturelle, agissent avec et dans l'« économie culturelle dominante » (Michel de Certeau). Les mutations qui affectent cette dernière se caractérisent par une majoration

des références religieuses dans le jeu des évaluations et appréciations réciproques des acteurs de la vie ordinaire ; ainsi l'idiome islamique devient-il la référence toujours plus hégémonique autour de laquelle vont se structurer les prises de position de tous bords, que ce soit la revendication sans concession d'une « identité islamique » ou, à l'inverse, la sympathie pour les « valeurs occidentales ». En d'autres termes, c'est, de manière croissante, au sein de la sémantique religieuse que tend à s'organiser l'économie de la différence et que s'articule le jeu de la distinction sociale.

- 4 Une approche des pratiques sociales en termes d'énonciation constituera le cadre théorique de ce travail. Le voile fournit un objet d'analyse particulièrement riche pour affiner cette perspective ; il nous permettra de mieux saisir le rapport dynamique, volontariste, créatif, entre une catégorie d'acteurs - les femmes - et le stock des répertoires culturels dont ces acteurs disposent, permettant de déconstruire l'idée de domination de la structure sur le sujet. Si celui-ci subit l'influence de celle-là, il ne se situe pas face à elle dans un rapport d'assujettissement, mais d'appropriation ; l'acteur social gère des possibles en '« liberté surveillée ». Fariba Adelhah et Nilüfer Göle ont ainsi montré, à propos de l'Iran et de la Turquie², que les motivations déterminant le port du voile procèdent plus de la duplicité, du détournement de sens et de la revendication que de la résignation passive. Ce dernier cas de figure, s'il est indubitablement présent, sera toutefois laissé de côté dans les pages qui suivent : nous serons ici moins soucieux de restituer les mécanismes de domination que de rendre compte de ce qui ne s'y ramène pas.
- 5 Le voile, dans son sens générique d'obligation religieuse, apparaît de prime abord comme un véhicule de contraintes. En revanche, sur le plan des pratiques sociales qui l'actualisent, il se révèle beaucoup plus ambivalent. Ce que montrent F. Adelhah et N. Göle dans des contextes aussi différents – voire opposés – que la Turquie et l'Iran, c'est que le voile ne peut être analysé à l'aune du seul assujettissement : il est aussi pour les femmes une ressource positive leur permettant d'introduire des innovations dans le statut qui leur est traditionnellement attribué. Ainsi, bien que constituant le symbole premier de la tradition, le voile peut constituer par ailleurs un vecteur paradoxal de modernité. Se référant à la tradition, il dédouane celles qui le portent du soupçon de déviance à l'égard des règles en place et autorise l'innovation. Il n'existe donc pas un voile porteur d'une signification exclusive, mais seulement des actualisations plurielles. Entre le discours dominant et les rationalités des comportements ordinaires, un écart se dessine, une tension émerge, ouvrant un champ de réflexion dans lequel nous allons nous situer.
- 6 Le présent travail s'appuie sur une vingtaine d'entretiens semi-directifs réalisés au Caire durant l'été 1994, avec des femmes présentant des profils sociaux diversifiés. Nos questions tournaient autour des motivations sous-tendant le port du voile et la production de classifications sociales autour des codes et usages vestimentaires.

Aux sources de la réaffirmation du voile, une génération en rupture

- 7 La réaffirmation du voile est directement liée au contexte urbain et au contact avec la modernité. Elle débute à l'université sous l'impulsion des étudiantes, au cours des

années soixante-dix. Sous l'égide de ces *militantes*, le voile a subi des transformations de sens et aussi d'apparence.

- 8 Au niveau de l'apparence, d'abord, le voile allait subir un « lifting » puritain, c'est-à-dire se décanter de tout enjolivement et gagner en sobriété. En effet, l'imaginaire de ces militantes ne convoque pas le passé simple de la tradition immédiate mais le passé mythique des premiers temps de l'islam, incitant à inventer une nouvelle symbolique qui va se construire autour d'une éthique plus austère du vêtement. Au niveau du sens, ensuite, ce qui fut, avant cette décennie, une marque de maturité individuelle et sociale – le voile était porté le plus souvent au retour du pèlerinage par des femmes plutôt âgées –, allait devenir un indicateur d'engagement politique arboré essentiellement par des jeunes. Moins qu'un statut social, le voile allait indiquer un positionnement politique trouvant son sens dans le jeu des relations externes avec l'Occident plutôt que dans la dynamique de différenciation interne du champ social égyptien.
- 9 À l'image de H. R., une militante en vue du mouvement islamiste, ces jeunes femmes vont déployer un souci nouveau d'« authenticité culturelle ». En puisant dans le réservoir offert par les références religieuses, elles vont revendiquer de nouveaux idéaux, distincts de ceux de leurs parents :

« Moi, ce que je voulais, c'était un professeur égyptien qui me parle en arabe et me dise que nous avons, nous aussi, une culture, une éducation, etc. Je ne voulais plus avoir des professeurs étrangers qui m'apprennent à quel point eux sont bien et nous, sous-développés... »
- 10 La contestation idéologico-religieuse s'articule sur un conflit de générations : entre ces femmes et leurs parents, il y a d'abord une différence dans leurs attentes respectives. À l'inverse de la génération précédente - et en partie contre elle -, elles vont se démarquer des idéaux construits autour de la référence occidentale :

« Les parents pensent que mettre leurs enfants dans une école étrangère va assurer leur avenir. Mon père a eu un choc quand il a appris que je voulais étudier l'arabe au lieu de continuer ma formation dans une université étrangère. Pour lui, c'était comme un rêve qui s'écroulait. »
- 11 Démarche classique désormais, le réinvestissement du religieux est présenté à partir de ses conséquences positives. Elles posent la relation savoir-pouvoir en termes d'équivalence nécessaire : « La situation pour les femmes de notre génération est meilleure que celle de nos mères parce que nous avons accès à l'éducation ; nous sommes plus instruites, notamment en matière de religion » (Une étudiante en littérature, habituée des cercles islamistes).
- 12 Le voile acquiert alors, pour les femmes qui l'adoptent, une signification nouvelle : il exprime l'aboutissement d'un parcours personnel sous-tendu par une préoccupation plus grande pour la religion. Il va en outre légitimer leur sortie de l'espace domestique : la participation aux cours de Coran, aux conférences organisées par les cercles islamistes, aux groupes de prière, à l'action sociale et humanitaire consacrent, dans la pratique, une rupture partielle avec le statut traditionnel de la femme au foyer.
- 13 Dans cette stratégie de démarcation, le savoir en général, et les connaissances religieuses en particulier, peuvent être appropriés par les femmes pour affirmer une volonté de participation sociale et d'égalité de statut. Certains des objectifs des féministes réapparaissent dans les propos des militantes, exprimés cette fois dans une phraséologie religieuse. Ainsi, lors d'une conférence, H. R. proclame-t-elle :

« Il faut aller à la mosquée pour avoir accès à la religion autrement que par la bouche des hommes, et bien comprendre la religion pour ne pas rester passive devant notre mari qui nous dit de ne pas aller travailler. Il faut avoir les moyens de le convaincre, et pour cela, il faut être éduquée et convaincue. »

- 14 Le discours de ces militantes se décline donc sur deux modes : une problématique féministe reposant sur une volonté de redéfinition du statut de la femme ; une problématique politique reposant sur la définition d'un modèle islamique de société. Nous restituerons en premier la vision politique afin de saisir de quelle manière cette matrice globale va orienter leur discours sur le statut de la femme.

Le voile, scène et vecteur de l'utopie islamique

- 15 Le port du voile s'inscrit au départ comme une revendication politique qui émerge sous l'impulsion des mouvements islamiques prônant une mise à distance du modèle occidental de société. H. R. présente le vêtement comme le théâtre d'un conflit culturel : après avoir rappelé son caractère d'obligation religieuse, elle énonce le port du voile comme une forme de rupture avec l'Occident :

« J'ai décidé de porter le voile parce que je savais que c'était un devoir islamique. J'étais déjà habituée aux manches longues, donc, pour moi, ce n'était pas un pas énorme. À l'école, j'ai vécu cette confrontation entre l'Occident et l'islam³. C'était comme un défi. Ce n'était pas seulement une histoire de voile, il y avait une culture en face d'une autre. »

- 16 Pour les militantes, la volonté de porter le voile traduit un état d'esprit personnel qui tient davantage de la revendication ouverte que d'une démission de l'individualité sous le poids des contraintes sociales. La même interlocutrice nous explique que « s'habiller doit être compris dans un sens philosophique. Cela doit engager une prise de conscience de la raison pour laquelle on porte tel vêtement, qui ne saurait se réduire au fait que tout le monde le porte. Le vêtement fait partie d'une culture. [...] Les hommes devraient être conscients que porter un costume Ted Lapidus ne veut pas dire qu'ils sont des « musulmans libéraux » ; cela signifie qu'ils soutiennent des compagnies occidentales auxquelles ils donnent leur argent. »
- 17 Ainsi, le voile exprime une volonté ouverte de politisation du vêtement qu'elles entendent étendre à l'ensemble de la société, sans distinction de sexe ou de classe : « La question du vêtement ne concerne pas seulement les femmes. Les hommes aussi, même ceux des classes aisées, devraient s'en préoccuper. C'est une question d'indépendance culturelle. »
- 18 Les styles vestimentaires deviennent ainsi l'un des supports d'énonciation de la revendication islamiste, à savoir un projet de société distinct à la fois du traditionalisme musulman et du modernisme occidental : « Les hommes aussi devraient porter quelque chose de différent, quelque chose de spécifique, entre la *gallabeya* et le complet Pierre Cardin. »
- 19 Le discours de nos interlocutrices militantes s'articule ainsi sur une double dénégaration du conservatisme de leur propre société et d'une modernité exogène. Au-delà du vêtement, c'est le statut social de la femme qui devient la scène de cette revendication. Une militante affirme :
- « Le défi posé au mouvement islamiste vient de deux côtés : d'une part, des milieux laïques, d'autre part, de certains groupes islamistes. Pour les premiers, c'est l'islam qui contraint les femmes à rester à la maison parce qu'elles ne seraient bonnes à

rien dans la vie active. Chez les seconds, certains affirment en effet que c'est l'islam qui nous dit de rester à la maison et que c'est en cela qu'il est bon. Ces deux points de vue sont erronés. »

- 20 Pour les femmes, le vêtement doit signer la réconciliation de l'individu avec sa culture. La décence, la réserve (*hishma*) acquièrent ainsi une vocation intégratrice et égalitaire : « Il faut porter quelque chose qui soit modeste pour qu'on ne puisse percevoir les différences sociales entre les gens. »
- 21 Toutefois, cette volonté d'homogénéisation sociale par le vêtement se trouve battue en brèche par les appropriations plurielles des femmes « ordinaires »⁴, qui vont enrichir le voile de significations « dissidentes »; les interprétations sociales du port du voile viennent infléchir la dimension politique du vêtement proposée par les militantes et tarauder les énoncés dominants de la doctrine religieuse. La propagation du signe religieux s'effectuera à partir d'autres motivations que l'adhésion à un idéal politique. Le renouveau idéologique va marquer le pas devant un renouveau synchrétique du port du voile.

Du discours politique à la définition des rôles sociaux : la volonté d'innovation et ses limites

- 22 Avant de passer à l'analyse des énonciations « ordinaires » concernant le port du voile, poursuivons encore un moment celle du discours des militantes. Une fois restitué leur imaginaire politique, il reste à rendre compte de l'incidence de celui-ci sur la place qu'elles revendiquent à l'intérieur du mouvement islamiste et sur leur vision du statut de la femme qui se dessine en filigrane.
- 23 Le discours des militantes tend, semble-t-il, à perdre quelque peu de sa teneur « révolutionnaire » lorsqu'elles prennent position, non plus par rapport au projet global de réislamisation de la société, mais sur le sujet particulier du statut de la femme au sein de celle-ci. Certes, dans un premier temps, elles revendiquent une présence féminine plus forte dans la sphère de l'activisme. Toutefois, cette intention semble davantage se limiter à un artifice discursif visant à étendre les perceptions des frontières de l'action militante, plutôt que correspondre à une volonté stratégique de transformer le rôle des sexes dans l'espace social (et la répartition des pratiques qui en résulte) : « Les femmes islamistes travaillent au niveau local, familial. Vous les trouverez sur le terrain social, pas sur le terrain politique. En Occident, les gens pensent que le travail à l'extérieur est la chose la plus importante et que le privé est moins important. Éduquer les enfants de façon islamique, garder le contact avec la famille étendue signifie aussi être très active. »
- 24 Notons que, malgré tout, permanence et changement se mêlent. Car si la division des tâches semble se maintenir selon les schémas les plus traditionnels, on peut relever, dans ce discours, deux mutations d'importance.
- 25 Tout d'abord, une rupture s'opère par rapport à la polarisation privé-public, dès lors que l'espace domestique est défini comme un appendice de l'action politique. Ainsi H. R. précise-t-elle sa déclaration précédente : « Selon le point de vue islamique, éduquer les enfants est une action pleine et entière. La sphère familiale est aussi une sphère politique ».

- 26 Les adeptes de l'innovation ont peine à gérer la tension entre le privé et le public et à définir l'espace du politique. D'où le flou qui ressort quant aux niveaux d'intervention des femmes dans l'activisme islamiste. Ainsi H. R. semble-t-elle prendre le contre-pied de sa déclaration précédente lorsqu'elle déplore que « l'activité des femmes en politique [ne soit] pas fréquente, ce qui vaut également pour les femmes musulmanes. Si elles sont moins actives qu'elles ne le devraient, c'est parce que la culture dominante les influence. »
- 27 L'activité politique des femmes, dont elle regrette ici le déficit, ne se limite assurément pas à l'éducation islamique des enfants dans le cadre de la sphère familiale, mais englobe une intervention politique au sens plein - ou « occidental »? - du terme : ouverte, visible et publique. Conséquente avec elle-même, notre interlocutrice ne pourra que se distancier des femmes qui vivent leur religion comme une attitude essentiellement privée : « Soit tu rases les murs au lieu de marcher au milieu de la rue et tu ne t'occupes que de toi-même ; soit tu réalises qu'il y a dans l'islam beaucoup d'aspects sociaux et politiques très importants, et tu commences à t'y intéresser. »
- 28 En second lieu, il y a bien une rupture au niveau des pratiques. Car ces femmes ne se conforment guère à l'image de la femme au foyer qui ressort de leurs propos. Ce décalage entre l'ordre du discours et celui des pratiques semble être une donnée constante chez les militantes.
- 29 Notre entretien avec L. G. illustre cette dualité de manière édifiante. Son discours, à l'image de la plupart des propos qui nous ont été tenus, se construit en deux temps : mise en avant, d'abord, d'énoncés généraux insistant sur la dimension égalitariste des textes religieux ; puis, dans un deuxième temps, lorsque le discours passe à des descriptions d'expériences concrètes, il réhabilite les perceptions traditionnelles rejetées au départ. « Retour du refoulé »? Plutôt, permanence, dans l'imaginaire de nos interlocutrices, de ce « passé simple » de la tradition, qu'elles entendaient dépasser en convoquant un « passé antérieur » fondé sur les références à l'âge d'or des premiers temps de l'islam.
- 30 Les conceptions que ces femmes se font de leur engagement militant sont dès lors polarisées entre deux points de vue :
1. d'une part, un discours innovateur qui prône une rupture avec la place traditionnellement dévolue à la femme et appelle à son engagement actif dans le « mouvement islamiste », quelle que soit par ailleurs la façon dont elles l'identifient et, nous le verrons, les formes de cet engagement ou les restrictions à son égard. Dans ce discours, parallèlement à cette position de rupture, le rappel du devoir de mère et d'épouse est constant. S'il témoigne d'une détermination culturelle, il constitue en même temps une prise de position politique permettant à ces femmes de se distancier du « modèle occidental » d'émancipation, centré trop exclusivement, selon elles, sur l'activité à l'extérieur⁵ ;
 2. d'autre part, un discours qui s'oppose à une remise en cause du statut traditionnel dévolu à la femme. Celui-ci se déploie en sens inverse du précédent : l'appel aux conceptions égalitaristes contenues dans les textes coraniques apparaît ici comme étant essentiellement incantatoire, et la volonté d'innovation est limitée au verbe. Dans cette optique, l'islam accorde tous les droits aux femmes, la société, globalement, est déjà islamique et il n'y a donc pas lieu d'en appeler à une redéfinition du rapport entre les sexes.
- 31 Si les femmes semblaient écartelées entre ces deux discours, elles se rejoignent toutefois avec une surprenante unanimité sur une autre prise de position : une défiance généralisée à l'égard de tout engagement formel dans un mouvement. Même H. R.,

pourtant la plus « militante » de nos interlocutrices, marque ses distances, alors même qu'elle ne cesse de multiplier les conférences dans les cercles islamiques : « Je ne suis pas moi-même membre des Frères musulmans. Je me considère plutôt comme appartenant à leur école de pensée. »

- 32 Attitude analogue du côté des femmes actives autour des mosquées. Leur activisme social ou éducatif n'est pas présenté comme un engagement de type politique. La directrice d'un orphelinat islamique témoigne ainsi de l'intériorisation d'une restriction sociale : « Moi, la politique, ça ne m'intéresse pas. Ce n'est pas un domaine pour moi. Ce que je fais, c'est pour servir ma religion, pour plaire à mon Dieu. »
- 33 Pour ces femmes, conscientes de la place par trop étriquée que les hommes accepteraient de leur concéder, un engagement trop formel risquerait de remettre en question leur indépendance : « Je ne veux pas juste recevoir l'ordre de faire ceci ou cela. Je veux rester libre, voler de mes propres ailes. »
- 34 Paradoxalement ces nouvelles militantes séparent l'activisme socioreligieux, dans lequel elles sont maintenant acceptées, de l'activisme politique qui reste un attribut masculin. Cette défiance – ou cette « sécularisation »? – du politique se fonde-t-elle sur la crainte d'une reproduction des rapports traditionnels entre les sexes dans le champ de l'action militante ? L'hypothèse est plausible mais appelle à vérification, tant il est vrai qu'à la base du mouvement, il semble que l'on assiste à une recomposition de ces rapports dans une orientation plus égalitaire⁶.

Homogénéité et diversification du champ symbolique

- 35 Quittons les militantes pour revenir aux femmes « ordinaires » et aux modalités d'appropriation, par les secondes, de la sémantique que les premières ont contribué à réhabiliter.
- 36 La raréfaction des références légitimement utilisables aux seules catégories islamiques induit deux phénomènes connexes. D'une part, on constate une reproduction de la diversité au sein de la syntaxe religieuse : alors que les militantes entendaient abolir la différence en alignant le vêtement sur une norme commune, les logiques de l'usage des femmes ordinaires vont inverser, ou à tout le moins infléchir cette intention, et faire du voile un « fixateur » des classements, un identificateur social où il est aisé de lire la symbolique des différentes formes d'appartenance et de statut. D'autre part, une raréfaction des « styles » possibles de présentation de soi, se traduisant par un resserrement de la norme sur une position médiane qui rejette, dans le même temps, les marques d'une occidentalité trop visible – fut-ce sous le voile – et les attitudes trop zélées comme le port du *niqâb*⁷. Corollaire logique de ce mouvement, la production de deux espaces de non-conformité : celui du relâchement par rapport à l'orthodoxie religieuse et celui, non moins décrié, de la surenchère islamique que symbolisera le port du *niqâb*.

Du double code au référentiel unique

Le voile : médiateur et métaphore de la différence sociale

- 37 Alors que le *higâb*⁸ constituait, aux premiers stades de son essor, un marqueur indiquant la proximité avec les idéaux islamiques, il est porteur aujourd'hui d'une

polysémie nouvelle, parfois hétérodoxe. Ainsi, si le courant islamiste contribue à la propagation du voile, il ne maîtrise que de manière imparfaite les finalités secondes que lui affectent les personnes non engagées. Un transfert de sens classique entre le populaire et le politique se manifeste ici : le voile perd de sa signification idéologico-religieuse au fur et à mesure qu'il est réintégré dans le jeu de la distinction sociale ; les divers types de voile indiquent les distances et assignent les places des unes et des autres. Ils rappellent une hiérarchie que les militantes se proposaient d'abolir. L'*ethos* islamique des militantes marque ainsi le pas devant l'esprit différentialiste des usagères « ordinaires ». Le propos de cette jeune femme de famille aisée témoigne du glissement de sens qui s'opère :

« Dans les classes pauvres, on porte le voile non par piété, mais par pudeur. Les femmes le portent parce qu'elles n'osent pas sortir tête nue. Mais dans les classes supérieures, le port du voile est un acte volontaire : tu sais ce que tu fais, tu es convaincue. Dans les classes populaires, les femmes ne portent pas le voile parce qu'elles réfléchissent, mais par tradition. »

- 38 Désormais le voile se « sécularise » au fur et à mesure qu'il se transforme en élément de distinction sociale.

Reproduction de la diversité, permanence de l'hybridation

- 39 Les significations secondes affectant le port du voile vont ainsi se multiplier à la mesure même de sa diffusion. La tension née du rapport entre l'endogène et l'exogène, qui prenait la forme d'une opposition binaire (perceptible au niveau du vêtement par l'opposition voilées/non-voilées) entre deux orientations culturelles présentées comme rigoureusement antithétiques, se redéploie à l'intérieur même du référentiel religieux. Une ligne de conflit forte cède la place à des lignes de conflit dispersées et instables. Cette hégémonie croissante du référent islamique va paradoxalement intensifier les logiques d'hybridation, ce que les militantes sont les premières à reconnaître :

« L'équation entre « voilée » et « islamiste » n'en est plus une car il y a deux genres de femmes voilées qui ne sont pas islamistes : celles qui se voilent tout en ayant un esprit laïque – elles ont dans la tête le « rêve américain » avec un peu de culture islamique –, et celles qui le font dans un esprit traditionnel... »⁹

- 40 Désormais, le voile « fait système » : il couvre presque toute la gamme des orientations idéologiques, des hiérarchies et des classements qui s'exprimaient auparavant dans un spectre vestimentaire plus large. Aujourd'hui en effet, les manières de porter le voile peuvent signifier autant une proximité avec l'idéal islamiste qu'une sympathie avec le mode de vie occidental : la multiplication des griffes occidentales sur les voiles dans les rues du Caire, si elle ne représente qu'une manière minoritaire de décliner le référentiel islamique, témoigne du fait que l'adhésion au modèle occidental est loin d'avoir disparu. Elle se réintroduit en creux dans la sémantique même de l'économie culturelle dominante, alors même que celle-ci se présente en apparence comme l'antithèse de celle-là. En d'autres termes, la diversité même des significations affectées au voile empêche de réduire l'essor de ce dernier à une quête exclusive d'« authenticité culturelle ». Si le facteur identitaire est indéniablement présent dans les motivations de certaines femmes, il ne constitue pas pour autant le sésame de l'explication.

Ni trop d'islam, ni trop peu

Premier champ sémantique disqualifié : les références à l'occidentalité

- 41 Premier effet, le plus manifeste, de la propagation du voile : la gamme des styles vestimentaires socialement admissibles se contracte : « En Égypte aujourd'hui, ne pas porter le voile, c'est comme marcher de façon indécente dans la rue. La règle est d'être couverte ».
- 42 Le caractère contraignant de cette nouvelle exigence, évoqué par cette enseignante d'université, se traduit également par des mutations dans le langage : « Il y a vingt ans, ma mère ne se voilait pas et personne n'aurait suggéré qu'elle était *mutabarriga*¹⁰. Or, c'est maintenant ce qu'on dit. »
- 43 La restriction du spectre de l'acceptabilité vestimentaire qui se dessine dans la logique de la propagation du voile et, plus globalement, la révision à la hausse des seuils de pudeur, ne constituent toutefois qu'une des dimensions du phénomène, la seconde étant la perpétuation – voire le renforcement – de la diversité, déterminant un certain pluralisme à l'intérieur du champ des catégories vestimentaires socialement admissibles.
- 44 Si la tension entre femmes voilées et non voilées n'a pas perdu toute son acuité, elle n'est manifestement plus la ligne de conflit la plus prégnante dans le positionnement de nos interlocutrices. Il en découle la production de nouvelles catégories de distinction : dans la mesure où, désormais, le voile peut signifier autant l'adhésion au modèle occidental que son rejet, les différents usages du voile deviennent la scène centrale de la lutte sociale, supplantant l'opposition binaire entre femmes voilées et non voilées. C'est désormais à partir d'une comparaison entre les catégories de voile et les motivations sous-jacentes, et non pas autour d'une critique des femmes non voilées, que cette militante énonce sa prise de distance vis-à-vis de l'idéal occidentaliste : « J'aurais pu dire : je mets juste quelque chose sur ma tête et je continue à être la même « voilée libérale », ou je décide d'être une musulmane engagée. Vous devez choisir ceci ou cela. Vous ne pouvez être les deux : islamiste ou occidentalisée. Vous devez avoir des priorités », déclare ainsi H. R.
- 45 Le *higâb* perd son statut d'indice d'authenticité culturelle. C'est dans le cadre de cette dévaluation symbolique que l'on peut comprendre l'émergence de catégories nouvelles telles que celle de « *muhaggabât* libérales »¹¹ : « celles qui ont le rêve américain dans l'esprit, portant un *higâb* en pure soie et parlant à leurs enfants en anglais ». Cette polysémie croissante qui affecte le port du voile manifeste bien qu'il n'est plus un indicateur de rupture avec l'idéal occidentaliste, mais l'un des foyers de tension entre celles qui maintiennent leur attachement à cet idéal et celles qui cherchent à s'en distancier.
- 46 Être « à la mode » est une notion qui a été utilisée par certaines de nos interlocutrices comme discriminant négatif notamment applicable à la catégorie des « occidentalisées » : les jupes courtes, les talons aiguille, le maquillage sont disqualifiés. Phénomène logique compte tenu des mutations évoquées. Mais, qui plus est, certaines femmes voilées – les « *muhaggabât* libérales » – entrent aujourd'hui dans le champ de la critique des militantes : les voiles aux couleurs vives, aux motifs fleuris, ceux qui ne couvrent pas entièrement les cheveux, les voiles en soie rejoignent, dans ce discours, la garde-robe « occidentalisée » à côté de la minijupe et des jeans étroits. Cette extension

du champ de la disqualification provient de la nécessité, pour les femmes militantes, de se distancier des significations nouvelles et « non orthodoxes » qui affectent le port du voile suite à son expansion dans l'espace social. Encore une fois, l'homogénéisation globale des codes de normalité autour des références religieuses s'accompagne d'une dynamique concomitante de diversification interne.

Deuxième champ sémantique disqualifié : la surenchère islamique

- 47 La production d'une nouvelle normalité sociale recentrée autour des catégories religieuses va placer le *niqâb* au cœur des controverses. Alors que le débat autour des emprunts à l'Occident va fixer le *minima* de la norme sociale (islamique), c'est la définition du *maxima* qui est en jeu lorsque ces femmes se positionnent par rapport au *niqâb*.
- 48 Les prises de position vis-à-vis de ce dernier illustrent selon quelles modalités une catégorie vestimentaire est placée hors du champ de la norme sociale alors qu'elle est paradoxalement au cœur même de la symbolique du système de référence ouvert par cette normalité, à savoir la religion. La controverse concerne non plus les femmes qui sont placées, par le discours de normalisation, « en dehors » de l'idiome islamique (non voilées ou *muhaggabat* « libérales »), mais celles que le discours dominant va classer comme « trop dedans » : les *munaqqabât*¹². On s'attachera ici au fonctionnement d'un discours de normalisation-exclusion symétrique de celui déjà évoqué, qui va établir les limites à l'autre bord de la norme sociale. On s'intéressera, dès lors, moins aux motivations des femmes qui adoptent le *niqâb* qu'aux propos extérieurs dont elles sont l'objet et qui les érigent en catégorie a-normale, c'est-à-dire, dans le cadre de l'économie culturelle qui nous concerne, paradoxalement « non islamiques ». Les prises de position qui suivent témoignent du fait que, ici aussi, le référentiel islamique sera la seule ressource mobilisable dans la logique de production de la norme et de son double inverse, la déviance sociale. Ainsi, c'est d'emblée autour de la question de la conformité religieuse que vont s'articuler les propos disqualifiant le *niqâb*. Ainsi cette jeune femme de déclarer, lors d'un cours de religion : « Elles [les *munaqqabât*] croient que c'est islamique, mais je ne suis pas d'accord. Je ne veux pas mettre de voile devant mon visage. » Plus virulente, une autre de nos interlocutrices discrédite la surenchère en la considérant comme une marque d'orgueil : « Quand j'ai fait le pèlerinage, une femme m'a dit : « Couvre ton visage ! » Je lui ai répondu : « Non, je ne couvrirai pas mon visage ! » Qui est-elle pour me dire ce que je dois faire ? Ces femmes veulent faire comme les femmes du Prophète. Je me demande qui nous sommes pour pouvoir nous comparer aux femmes du Prophète ! »¹³
- 49 Le plus souvent, nos interlocutrices estiment que les *munaqqabât* veulent faire quelque chose « en plus »... et qu'elles en font trop. Nombre de femmes perçoivent l'adoption du *niqâb* comme une forme de surenchère religieuse sous-tendant une démission de la pensée et allant, de ce fait, à rencontre de leur parcours d'individualisation. Ainsi de cette sympathisante des cercles islamistes :
- « Les *munaqqabât*, bien sûr, sont meilleures que nous, mais il y a des comportements qui sont très exagérés. [...] Elles font tout pour accéder au paradis. Moi aussi, mais selon mon point de vue. Moi, je ne consacre pas toute ma vie à la religion. »
- 50 La rhétorique de disqualification se porte alors, à l'instar de celle déployée vis-à-vis des *muhaggabat* libérales, sur les motivations personnelles. C'est la critique de l'absence de réflexion qui sert ici à marquer les distances :

« Je ne suis pas convaincue par le *niqâb*. Pourquoi ? Parce que ma religion me dit que sur n'importe quel sujet, il faut réfléchir, raisonner. Les *munaqqabât* appliquent tout au pied de la lettre. Il y a des choses plus importantes que le vêtement pour être un bon musulman. Il faut penser davantage au contenu. » (S. Q., critique littéraire, proche du mouvement islamiste)

- 51 Plus précise, S. Q. considère le *niqâb* comme une déviation par rapport aux injonctions coraniques. Encore une fois, le fondement de la critique est intégralement basé sur la syntaxe religieuse :

« Le *niqâb* n'est pas une obligation. Ce qui est une obligation est cet habit-ci [elle désigne son *higâb*], qui laisse voir le visage et les mains. Certaines organisations islamistes disent que les musulmanes devraient couvrir leur visage. Mais ce n'est pas islamique. L'islam nous dit de montrer nos visages et nos mains. »

- 52 Prise de distance par rapport aux *munaqqabât*, certes, mais soucieuse également de les défendre contre celles qui se tiennent à l'autre bout de l'éventail. S. Q. manifeste ce souci : elle recourt à l'économie culturelle dominante pour se placer en position d'énonciation légitime ; son appartenance proclamée à la « normalité » lui permet de contrer les « deux déviations », interne (citation précédente) et externe : « Une personne qui s'attache aux valeurs islamiques a le droit de critiquer ces positions fermées. Quant aux femmes qui ne s'en tiennent même pas au minimum et qui disent : « Ces *munaqqabât* sont impossibles, elles nous font peur », elles ne conduisent pas seulement les *munaqqabât* à les attaquer, mais elles me révoltent moi-même. Qu'elles se regardent, avant de critiquer les autres. »

- 53 Or, que disent-elles, ces femmes qui se tiennent en deçà du « minimum » ? Elles vont bien évidemment critiquer le port du *niqâb*. Toutefois, leurs références ne diffèrent pas de celles de S. Q. C'est à partir du même paradigme (les références religieuses) qu'elles vont étayer leur critique : « Le *niqâb* n'est pas islamique. C'est une manière de ne rien questionner. Beaucoup de femmes voilées désapprouvent le *niqâb*, mais elles ne le diront pas. » Les mutations des références de cette ancienne féministe laïque sont édifiantes à plus d'un titre : le *niqâb*, qui aurait été qualifié, il y a dix ans, de « fausse conscience », devient un vêtement « non islamique », et elle-même reconnaît l'incontournabilité actuelle du paradigme islamique :

« Il y avait une forte opposition entre les libérales modernes et les conservatrices. Si vous vouliez être moderne, vous deviez être occidentalisée ; si vous vouliez être Égyptienne, il fallait vous montrer conservatrice. Maintenant, tout le monde doit trouver une solution qui n'exclut ni la religion ni la culture. »

- 54 La « rupture épistémique » paraît consommée. Cette modification de syntaxe, à savoir une réintégration des références religieuses, n'est toutefois que partielle et ne saurait être appréhendée comme une transition claire entre le modèle laïc tombé en désuétude et un nouveau paradigme fondé sur une réhabilitation des repères religieux. La volonté de « progressisme » perdure, mais elle va emprunter de nouveaux chemins, délaissant les concepts féministes « allogènes » discrédités pour les reformuler, souvent par nécessité plus que par choix, dans le cadre de l'idiome religieux « endogène ».

- 55 Les dynamiques dans le champ de la pensée féminine¹⁴ semblent donc corroborer les mutations observables dans le jeu de la distinction sociale : l'affirmation d'une hégémonie croissante de la sémantique islamique s'accompagne d'une diversification interne de celle-ci sous l'effet du redéploiement des luttes politiques et sociales au sein du référentiel unique des catégories religieuses.

- 56 On examinera pour terminer les dynamiques observables dans le champ politique. Quels sont les clivages qui ressortent des controverses autour du vêtement ? Traduisent-elles des dynamiques homologues à celles observées dans les deux champs précités ?

Le voile : nouvel espace-refuge du politique

- 57 Suite à sa propagation sur la scène sociale, le voile tend à devenir un nouveau théâtre du conflit politique, un champ d'énonciation pour les discours de légitimation et de délégitimation de l'État. Ce n'est plus le voile comme pratique sociale qui nous retiendra ici, mais ce dernier en tant qu'objet discursif dans le champ politique. Les controverses autour du voile fournissent un repère particulièrement significatif pour apprécier la configuration des rapports de force au sein du champ politique en Égypte. Face au verrouillage du système politique, ces controverses offrent un nouveau « refuge du politique » permettant le déploiement légitime d'un discours de contestation¹⁵.
- 58 Les controverses de l'été 1994 autour de la tenue vestimentaire des écoliers et écolières s'inscrivent dans cette logique de redéploiement « par défaut » du conflit politique autour de questions que l'on pourrait qualifier d'« éthiques ». À l'origine de l'affaire, un décret du ministère de l'Éducation promulgué le 18 mai 1994, visant à normaliser les tenues vestimentaires tant des garçons que des filles dans les écoles primaires et préparatoires publiques. La controverse naîtra d'un paragraphe de la nouvelle loi stipulant que les jeunes filles ne peuvent porter le voile qu'une fois munies d'une autorisation de leur père ou de leur tuteur légal.
- 59 Cette mesure, considérée comme enfrenant les injonctions divines, va soulever une campagne de protestations où l'on retrouvera pêle-mêle des parents d'élèves, le bihebdomadaire *al-Sha'b*, de sensibilité islamiste, le syndicat des avocats et, avec un temps de retard, certains des ulémas d'al-Azhar.
- 60 En bout de course, un arrêté officiel donnera raison à ce front d'opposition hétérogène. Faut-il en conclure à une défaite de l'État ? Ce n'est pas certain. Ce qu'il convient de retenir, c'est l'homologie de l'évolution du statut de l'idiome religieux dans le discours politique avec ce que nous avons pu mettre en avant sur le plan de la scène sociale : de part et d'autre, les références religieuses deviennent le registre toujours plus exclusif des stratégies de légitimation, personnelles ou collectives.

Les répertoires de légitimation de l'État : hors de l'islam, plus de salut

- 61 L'argumentation du ministre de l'Éducation est édifiante à plus d'un titre : la conformité aux préceptes religieux et la critique de la pénétration culturelle occidentale seront ses arguments uniques pour justifier son intervention. Il affirme ainsi que le décret constitue une mesure qui vise à épurer l'école de l'influence occidentale :

« Nos écoles sont devenues comme des carnivals, c'est pour cela que nous avons été contraints d'exiger une tenue commune pour les enfants. [La mesure] s'adresse aux jeunes habillés à la mode occidentale [...] qui portent des tenues contraires à la pudeur [...]. Avec cette loi, nous aurons les moyens de lutter contre ceux qui

s'habillent à l'occidentale et qui ne respectent pas certaines valeurs de notre société. »

- 62 Le ministre invoque ensuite de façon soutenue la référence religieuse en recourant aux textes, aux acteurs religieux et en se mettant lui-même en scène à partir de l'affirmation de sa conformité religieuse :

« Les muftis, ainsi que le mufti de la République, s'accordent à reconnaître que pour les fillettes de cet âge, le voile ne constitue pas une obligation religieuse [...]. Où est le bénéfice si une fille porte le voile malgré elle ? Ce n'est pas bien. Cela nuit à l'islam et au voile [...]. La religion elle-même le dit : « Pas de contrainte en matière de religion ». Il ne faut pas compliquer les choses, mais essayer de les simplifier. Ma fidélité religieuse ne saurait être mise en cause, je pratique et je suis pour l'islam comme n'importe quel musulman. Je fais cela par foi envers le Créateur. »

- 63 Une seule fois, la rhétorique du libre choix intervient dans les propos du ministre, mais située d'emblée dans le cadre religieux : « Je suis opposé à tout ce qui fait obstacle à la liberté individuelle. Cela est détestable du point de vue religieux, et interdit par la Constitution et la loi. »

- 64 Au total, si la décision du ministre visait à donner à l'État égyptien un visage « progressiste » sur la scène internationale, son discours sur la scène intérieure évoluera en sens inverse et sera l'occasion de redéployer un argumentaire conservateur : « Nous sommes dans une période où le matériel domine le spirituel. Nous sommes influencés par les autres cultures et nous tenons à mettre nos enfants à l'abri de cette influence. Dans nos établissements, nous insistons sur les valeurs saines et les comportements louables, comme le fait notre religion elle-même. »

- 65 Il y a donc bien une recomposition homologue, repérable tant au niveau du discours politique que sur le plan des convenances sociales et des codes vestimentaires : une réarticulation autour du religieux, des répertoires centraux des luttes de classement, que celles-ci se déroulent sur la scène politique ou au niveau du quotidien. Aux deux niveaux des stratégies sociales et des stratégies politiques, l'islam s'affirme comme « problématique légitime » toujours plus exclusive.

- 66 Deuxième acteur dans cette affaire : les ulémas de l'islam officiel. Ceux-ci ont retrouvé à cette occasion leur position polaire, à cheval entre la légitimation du prince et sa contestation. Si, dans un premier temps, le mufti de la République, Muhammad Tantawi, a effectivement cautionné la décision du gouvernement, d'autres personnalités religieuses vont, dans un deuxième temps, la dénoncer vigoureusement. Ceux-ci publieront, le 2 août, une *fatwa* qualifiant le décret de contraire au Coran, à la Sunna et à l'*ijmâ'* (le consensus des personnalités religieuses confirmées), et lui demandant de revenir sur sa décision : « Le décret du ministre est contraire tant à la religion qu'à la Constitution. Il poussera nos filles au manquement à la pudeur (*taham*) et à l'exhibition (*tabarruj*). On ne peut imposer quelque chose par la force, et il ne faut pas toucher à la liberté individuelle. » Avec, pour finir, une remise en cause de la légitimité religieuse du ministre : « Si le ministre s'oppose vraiment à ce que les filles se voilent, alors il est sorti du cercle des croyants. »

- 67 Encore une fois, les propos du ministre comme la déclaration des ulémas illustrent qu'au niveau politique aussi, c'est l'islam qui constitue le réservoir quasi-exclusif des répertoires de la légitimation et de la contestation.

Les chemins de traverse de la modernité : entre le populaire et le politique

- 68 Cette brève incursion dans l'univers du vêtement féminin aura montré que, loin d'être une donnée culturelle intangible, le critère d'islamité est un enjeu de luttes autour duquel – et à partir duquel – s'organise le jeu de la distinction sociale. La référence à l'islam, comme nous l'avons vu, est loin d'être un marqueur exclusif ou une catégorie unique dans le champ social ou politique. Au contraire, les références à la religion apparaissent comme un système ouvert de différenciation, dynamique et évolutif, que vont occuper les femmes selon leur enracinement social et leur orientation idéologique. Le port du voile met dès lors en lumière une dynamique qui oppose radicalement les trajectoires du politique dans le monde arabo-musulman et en Occident. Au sein de ce dernier, on assiste de plus en plus à un processus de différenciation marginale où la convocation de référentiels opposés masque une homogénéité fondamentale des démarches et des points de vue. Dans le monde arabo-musulman au contraire, l'idiome commun islamique, toujours plus incontournable, recouvre des variations idéologiques de vaste amplitude : les manières de porter le voile, c'est-à-dire de décliner diversement un même thème, traduisent des divergences primordiales en matière d'options culturelles.
- 69 En d'autres termes, la bipolarité, dans l'imaginaire égyptien, n'a pas disparu au profit d'un consensus généralisé sur les grandes orientations de société. Elle perdure en se conjuguant sur de nouveaux modes. L'opposition idéologique survit à la fin de l'opposition sémantique, ajournant le projet de voie unique vers l'islam que les mutations du langage politique et des marqueurs symboliques laissaient présager de prime abord. Le projet de dépassement des divergences à partir d'une réactivation des références religieuses prôné par les militants et militantes de la « néo-islamisation » est de plus en plus contrecarré par l'entreprise de détotalisation menée sur le mode de l'informel par les usagers ordinaires de la symbolique religieuse. Ceux-ci ne cessent de produire des énoncés parallèles et transgressent de l'intérieur les significations assignées par les acteurs politiques aux références religieuses.
- 70 « Non-voilées », « *muhaggabât* libérales », « musulmanes engagées », « occidentalisées », « *munaqqabât* »... La genèse et les mutations sémantiques de ces catégories permettent de baliser les recompositions qui affectent le paysage politique et idéologique et, plus profondément, l'imaginaire social. Les « luttes de classement » des acteurs ordinaires produisent une dynamique historique concordant avec révolution des énoncés politiques repérables au sommet, mais qui se déploie selon des procédures propres, irréductibles à l'action des acteurs politiques.
- 71 Ainsi, au sein de la société égyptienne, loin des institutions, l'innovation se fraie un chemin. Le port du voile, bien que symbole premier de l'attachement à la continuité, n'y échappe pas. Lui aussi fait l'objet de réappropriations et de luttes de classements inédites. Alors qu'il apparaît de l'extérieur comme un attribut à signification fixe, il est vécu de l'intérieur comme un système de distinctions multiples. Et son évolution dépend moins des impulsions d'un « vecteur central » (un mouvement, une idéologie) que de l'intertextualité et de l'invention culturelle découlant des appropriations diversifiées, par les usagers ordinaires, d'un signe de prime abord à « sens unique ».
- 72 La majoration des références à l'islam, dans le champ politique comme dans le champ populaire, débute dans le courant des années soixante-dix, provoquée par la dynamique

que nous avons évoquée dans les premières pages de ce travail. Elle coïncide avec l'adoption de la politique d'ouverture et de modernisation active entreprise par le régime. Complices paradoxaux d'une dynamique d'innovation à multiples facettes, *infitâh* et *higâb* vont progresser de conserve. Le réaligement de l'économie culturelle dominante sur la syntaxe religieuse, que manifeste ce dernier, fut souvent appréhendé comme un refus de la modernisation sociale et culturelle qui traverse l'Égypte depuis le début de cette période. Il est une autre approche, celle que nous avons privilégiée ici, qui s'accorde à considérer le recours à la rhétorique de l'authenticité – appuyée sur le noyau dur des références religieuses – comme un vecteur ambivalent de la dynamique d'innovation promulguée par le régime, support malgré lui des objectifs de cette dynamique et, en même temps, stratégie de résistance face à ses effets. La permanence des formes soutient les mutations du fond et participe de l'innovation culturelle et sociale alors même qu'elle la nie en apparence.

- 73 En d'autres termes, la visibilité accrue des références aux mythes de fondation de la tradition religieuse est un mode de gestion de la modernité autant qu'une tentative d'infléchir sa trajectoire. Et, incontestablement, la recomposition des styles vestimentaires féminins participe de ce processus d'intégration du neuf par masquage de l'innovation sous le « voile » des permanences. L'islam constitue la dimension visible du système symbolique, mais une sorte de « vide » en structure l'usage, tant il apparaît que les formalités des pratiques ordinaires qui poussent les acteurs à la mise en avant de l'idiome religieux n'apparaissent guère surdéterminées par ce dernier. À la lumière de ce travail, force est de reconnaître que les acteurs sociaux ordinaires se présentent comme des maîtres du travail sur l'emballage, « techniciens de surface » au savoir pratique, retravaillant en permanence les signes que le jeu politique leur adresse. La réislamisation au quotidien, dès lors, tient moins d'un processus de propagation linéaire des injonctions du religieux qu'elle ne se définit comme la diffusion polysémique d'un système de représentations, lequel, s'il se présente sous les traits apparents de l'homogénéité, n'en demeure pas moins largement indéterminé quant à son usage social.

NOTES

1. LAÏDI Z., *Un monde privé de sens*, Fayard, Paris, 1994, p. 157.
2. ADELKHAH F., *La révolution sous le voile*, Karthala, Paris, 1992 ; GÖLE N., *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, Paris, 1993.
3. H. R. a effectué sa scolarité dans une école tenue par des religieuses allemandes.
4. C'est-à-dire celles pour qui le retour au voile ne participe pas d'un acte militant.
5. Une prise de position par ailleurs essentiellement rhétorique, dans la mesure où les femmes qui tiennent ce discours appliquent peu le modèle qu'elles proposent.
6. Il n'est pas dans notre intention d'approfondir cette question ici. Mentionnons simplement à ce propos deux phénomènes opposés : d'une part, il semble acquis que le réinvestissement du religieux amène une inflexion des relations entre les sexes au profit des femmes, les répertoires égalitaristes des textes fondateurs ayant partiellement fait souche dans l'imaginaire de leurs

coreligionnaires masculins. Il est non moins vrai, cependant, que lorsque les motivations centrales de l'activisme islamiste sont essentiellement de nature réactive, un durcissement du pouvoir de l'homme sur la femme se fait sentir, dans la mesure où il y recourt à titre d'exutoire.

7. *Niqâb* : voile qui s'apparente à une grande pèlerine, cachant l'intégralité du corps et du visage. Il véhicule une forte connotation politique en tant que symbole d'une vision radicale de l'islam et, à ce titre, fait l'objet de nombreuses controverses en Égypte.

8. *Higâb* : entendu dans le sens de « vêtement islamique », c'est un voile en principe de couleur sobre qui couvre entièrement les cheveux et parfois, mais pas nécessairement, les épaules.

9. Nous retrouvons ici la rhétorique de la double dénégarion évoquée précédemment.

10. La réapparition de l'usage du qualificatif de *mutabarriga*, qui renvoie à la provocation, à l'ostentation, mérite attention. En effet, sa logique de généralisation est semblable à plus d'un titre à celle du voile. Ce terme avait été utilisé auparavant (dans les années soixante/soixante-dix) pour désigner les femmes qui arboraient une tenue clairement provocatrice. Avec la réaffirmation d'une sensibilité islamique accrue dans les rues du Caire, dans les années quatre-vingt, le terme de *mutabarriga* tend à s'appliquer de plus en plus aux femmes non voilées.

11. *Muhaggabât* : femmes qui portent le *higâb* (voir note 8).

12. *Munaqqabât* : femmes qui portent le *niqâb* (voir note 7).

13. Les femmes du Prophète devaient, par prescription coranique, être soustraites à la vue des croyants. D'où la question : y a-t-il des exceptions au modèle ? C'est en tout cas l'argument avancé par ceux qui considèrent que le *niqâb* n'est pas imposé aux femmes.

14. Pour plus de détails sur ce sujet : HAENNI P., *Le théâtre d'ombres de l'action féminine au Maroc*, mémoire de DEA, Institut d'études politiques, Paris, 1993, chapitres 5 et 6.

15. Contestation qui ne se résume pas, comme nous le verrons, à la seule opposition entre les groupes islamistes et l'État, mais qui mettra en scène également la position ambivalente des institutions religieuses officielles (les différentes personnalités d'al-Azhar seront en effet sollicitées autant pour légitimer la position du gouvernement que des acteurs de la mouvance islamiste).

INDEX

Mots-clés : femme, foulard, voile

AUTEURS

PATRICK HAENNI

Cedex

HÉLÈNE FÜGER

Université de Lausanne