

Le non-voile et/ou Le dévoilement comme PRATIQUE ÉTHIQUE¹

Nadia Fadil

« On prépare un dossier sur l'islam, je veux que tu m'écrives un article sur le voile. Je dis : non, le non-voile. Je l'ai appelé « les non-voilées de l'islam ». Je dis voile, je n'en peux plus. Je dis, oui je veux bien écrire, et parler de la problématique du voile. Mais alors je dirai les noms... Il y en a qui sont musulmanes qui sont non-voilées. J'ai envie de parler pour elles, tu vois. J'ai envie de les faire parler, elles ». (Saloua, journaliste, Bruxelles)

Assise dans un appartement confortable dans la banlieue verte de Bruxelles, Saloua, une Belgo-Marocaine qui a la quarantaine, au style sophistiqué, m'explique les difficultés qu'elle a rencontrées depuis son retour du Maroc, il y a maintenant onze ans. Saloua fait partie de la soi-disant « seconde génération » d'immigré-es, une génération qui est née ou est arrivée en bas-âge en Belgique dans le flux de migration de leurs parents dans les années 1960. Saloua a quitté le Maroc à l'âge de trois ans pour la Belgique, où elle vit depuis. À vingt-neuf ans, elle décide de retourner au Maroc après être tombée amoureuse d'un homme qu'elle a choisi d'épouser. Durant les années passées au Maroc, elle donnera naissance à ses deux filles, enseignera le français et rédigera une thèse dans le domaine des études littéraires comparées. Son mariage ne sera pas heureux. Elle finira par divorcer de son mari et rentrera en Belgique avec ses deux filles. Depuis son retour, elle essaie de se faire une place dans les milieux professionnels des critiques littéraires. Elle rencontre néanmoins des difficultés d'accès aux cercles littéraires français, ce qui la conduit à se tourner vers une carrière de journaliste *free-lance*. C'est dans ce cadre qu'elle est souvent amenée à écrire des articles sur l'islam ou l'immigration. Tandis qu'elle prend du plaisir à travailler sur ces thématiques, elle se lasse assez rapidement des questions qu'on lui demande d'aborder, et de la perspective assez « limitée » qu'elle peut adopter. Le débat sur le foulard fait partie des questions qui la fatiguent. Elle se dit profondément ennuyée par les cadres du débat. Dans la citation ci-dessus, elle nous fait part d'une conversation avec un rédacteur en chef, où elle explique son agacement et son refus d'écrire un article supplémentaire sur ce sujet. Deux éléments sont mis en avant pour expliquer ce refus.

Le refus de Saloua traduit tout d'abord une posture postcoloniale qui peut aussi être lue comme une critique par rapport à la façon dont le foulard a été construit comme un emblème dans la représentation de la femme musulmane dans un contexte post-migratoire. Comme critique littéraire, elle comprend cette obsession pour les femmes voilées comme le symptôme d'un regard orientaliste du monde musulman – qui s'élargit maintenant aux musulman-es en Europe occidentale. Tandis que ces représentations de la femme musulmane, comme étant essentiellement voilée, ne sont pas nouvelles (Ahmed 1992), elles retrouvent une nouvelle intensité dans les débats actuels autour de l'islam en Europe. Le refus d'écrire sur les femmes voilées peut, dès

¹ Ceci est une version traduite par l'auteure et légèrement remaniée de l'article « On not/unveiling as an ethical practice » publié dans *Feminist Review* (2011), vol. 89, p. 83-109.

lors, être compris comme un refus de reproduire ces schèmes où le foulard est devenu un symbole dominant dans la représentation des musulmanes, ou des musulmans tout court. Mais le refus de Saloua n'est pas seulement animé par une opposition à ces représentations néo-orientalistes. On décèle aussi dans ses propos une critique de l'importance qui est accordée par les musulman-es à ce foulard (*hijab*) dans leur conduite éthique². C'est bien cette seconde dimension qui sera au cœur de cet article. En insistant sur l'importance de représenter les femmes non-voilées, de leur donner un nom et une visibilité, Saloua tente aussi de légitimer une autre façon d'exister en tant que musulmane.

Tandis que la pratique du voile islamique ou du foulard (*hijab*) a reçu beaucoup d'attention de la part des chercheur-es, ceci est moins le cas pour les femmes musulmanes qui choisissent de ne pas se voiler. L'expansion de la littérature sur l'islam en Europe s'est principalement concentrée sur les modes de vies et pratiques de musulman-es pratiquant-es et pieux-ses, et des femmes voilées en particulier. Cette attention privilégiée accordée aux femmes voilées est à l'image d'un contexte dominant où des débats perpétuels par rapport à la visibilité des pratiques de l'islam dans l'espace public font rage depuis les années 1990. En examinant la piété musulmane en général, et la pratique du foulard en particulier, les études à ce sujet avaient pour ambition première de contrecarrer les représentations stéréotypées qui tendent à assimiler le foulard à la docilité, à l'oppression, à la radicalisation ou à la ségrégation. Plusieurs études ont en effet démontré que la pratique du foulard est bien souvent un acte de réappropriation individuelle de la tradition musulmane, une affirmation identitaire qui s'inscrit dans un processus d'émancipation individuelle et qui est souvent accompagnée de tendances de mode (Amiriaux 2003 ; Göle 1993 ; Khosrokhavar 1997 ; Amir-Moazami 2007 ; Moors et Tarlo 2007 ; Navaro-Yashin 2002). Des études récentes ont aussi examiné la fonction du foulard, et la façon dont cette pratique s'inscrit dans une économie plus large de pratiques religieuses (Mahmood 2005 ; Jouili 2015 ; Fernando 2015 ; Bracke 2008). Néanmoins, en limitant l'axe de recherche aux femmes voilées, l'idée que le foulard représente une pratique idiosyncratique qui nécessite une explication sociologique est involontairement reproduite. Limiter le champ de recherche aux pratiques musulmanes orthodoxes, comme le foulard, et ne pas examiner d'autres formes de pratiques (pieuses) aboutit en effet à ce que l'intérêt scientifique ne se porte que sur les formes de pratiques qui ne correspondent pas à un *modus vivendi* « laïque ». Les autres pratiques, qui sont tout aussi le produit et le fruit de structures normatives et de processus de socialisation, échappent à l'analyse du chercheur.

Cet article propose de transposer l'angle d'analyse du voile au non-voile. En le faisant, cette étude a pour but de contribuer à la littérature sur les musulman-es dit-es « laïcs ou laïques » ou « libéraux et libérales » en offrant des descriptions ethnographiques de certaines femmes belgo-maghrébines qui choisissent de ne pas porter le foulard³. Cette étude est le produit d'entretiens qualitatifs et d'un travail de terrain conduit à Bruxelles et Anvers parmi les associations musulmanes et socio-culturelles maghrébines. L'analyse de cet article portera moins sur la description des profils sociodémographiques et des motivations des femmes à ne pas porter le foulard, que sur la démonstration du caractère performatif du non-voile. J'essaierai, en effet, de démontrer que le non-voile peut être compris comme une technologie de soi (Foucault), qui est liée à la formation d'un Sujet éthique (musulman) bien spécifique, et qui est structuré autour de principes libéraux. Ce papier sera organisé en trois temps. Tandis que la première partie de l'article situera cette problématique dans la littérature

² J'utilise les termes « voile », « foulard » ou « *hijab* » de façon interchangeable pour indiquer une pratique vestimentaire qui s'inscrit dans une démarche spirituelle.

³ Voir pour le cas de l'Europe (Mas 2006; Amiriaux 2006; Fernando 2009) et le Moyen Orient (Al-Ali 2000).

et dans le contexte belge, la troisième et la quatrième explorent la façon dont cette problématisation du foulard peut être comprise comme une technique de soi. Une perspective comme celle-ci nous invite à dénaturiser une idée dominante qui considère le non-voile comme naturel et comme faisant partie de l'ordre des choses.

Le non-voile comme « souci de soi »

Affirmer que les musulmanes non-voilées seraient absentes de la littérature sur l'islam en Europe n'est pas entièrement juste. Tandis que très peu d'études considèrent ce groupe comme une catégorie sociologique (Read et Bartkowski 2000 ; Herrera 2000 pour l'Égypte), les musulmanes non-voilées apparaissent souvent comme l'alter-ego intégré de leurs sœurs voilées. Ceci est plus spécifiquement le cas dans la littérature qui examine l'intégration des musulman-es en Europe. Dans ce cas-ci, des catégories génériques comme celles de la « majorité silencieuse » ou de l'« islam tranquille » sont utilisées pour distinguer les musulman-es dont les pratiques sont perçues comme étant en conformité avec les attentes libérales et laïques de la société dominante (Saint-Blancat 1997, 10). Le raisonnement implicite qui est adopté ici est que le non-voile représente une adaptation graduelle aux normes européennes laïques, tandis que le fait de porter le foulard représente une rupture avec celles-ci (Venel 2002, 26). Une seconde lecture, un peu plus « critique », tentera plutôt de mettre en évidence le contexte dans lequel la question du voile ou du non-voile vient s'inscrire. Dans ce cas-ci les auteur-es insisteront plutôt sur les principes régulateurs qui animent les notions dominantes de la citoyenneté et comment cela se traduit dans des normes disciplinaires comme l'interdiction du foulard. L'importance de cette perspective « critique » est qu'elle remet en question l'idée que le non-voile serait une adaptation quasi-naturelle, en démontrant comment celle-ci est le fruit de pratiques régulatrices du sujet musulman dans un imaginaire national ou postcolonial (Scott 2007 ; Asad 2006 ; Gökariksel 2009 ; Moors 2009 ; Jouili 2009 ; Kejanlioglu et Tas 2009 ; Fernando 2009 ; Fanon 1959 ; Ahmed 1992 ; Lazreg 1994).

Tandis que ces deux perspectives nous permettent de comprendre comment le non-voile s'inscrit dans un effort « d'adaptation » individuelle ou alors, au contraire, dans des mécanismes de régulation disciplinaire, ils ne nous permettent pas de dépasser une compréhension qui réduit le non-voile à une question d'intégration ou d'assimilation volontaire ou forcée. Les trajectoires ou démarches qui animent le (non-)voile sont en effet complexes, et ne peuvent pas être réduites à ces deux cas de figure. Dans cet article je propose, au contraire, d'examiner comment le fait de ne pas porter le foulard peut être compris comme une pratique ou technique de soi (Foucault 2001 ; Mahmood 2005 ; Butler 2006). Dans son second volume de *Histoire de la sexualité*, Michel Foucault définit les techniques du soi comme des techniques qui permettent aux individu-es « d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opération sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être; de se transformer afin d'atteindre un certain état de Bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immoralité » (Foucault 2001, 1604). L'ambition première de ce déplacement analytique n'est pas seulement d'offrir une analyse complexe des différentes motivations qui existent derrière le non-voile, ou de démontrer que le non-voile ne peut pas être réduit à une question d'assimilation « naturelle ». Cette perspective nous permet aussi d'adopter une analyse de la laïcité qui va au-delà d'une lecture politico-juridique du pouvoir, mais qui s'engage plutôt dans une microphysique du pouvoir, nous permettant de comprendre les multiples stratégies qui sont adoptées dans la reproduction de normes libérales à travers les pratiques et discours quotidiens.

Soixante-cinq entretiens ont été conduits avec dix-sept hommes et quarante femmes, issus de l'immigration maghrébine de la seconde génération. Ils sont le fruit d'un travail de terrain réalisé entre 2003 et 2006 dans les villes belges d'Anvers et de Bruxelles auprès d'associations musulmanes et socio-culturelles maghrébines. À l'image de la France, la question du foulard représente un enjeu symbolique important dans ce pays. Les premiers signes d'interdiction se sont manifestés dès 1989, date à laquelle on peut trouver des traces du débat français dans les écoles publiques belges⁴. Ce n'est qu'avec la seconde vague de débats, en 2003, que la question du foulard sera posée de manière affirmée dans les différentes régions en Belgique. Tandis que ces débats de société autour du foulard n'ont pas mené à l'adoption d'une loi générale comme en France, en raison du caractère décentralisé du système éducatif belge, une réalité sociologique s'est *de facto* installée : une majorité d'écoles publiques et catholiques interdisent des signes religieux à l'école. Une exception est l'enseignement public flamand (*Het Gemeenschapsonderwijs*), qui adopta en 2009 une régulation interdisant tout port de signes religieux ostentatoires à ses étudiant·es et enseignant·es dans son réseau scolaire. Un autre exemple est la loi « anti-*burqa* », adoptée en 2011 et qui interdit tout port de voile intégral dans l'espace public. Cette interdiction s'inscrit dans un contexte national et international où la question de l'islam (politique) fait rage et/ou des pratiques vestimentaires comme le voile intégral sont assimilées à des processus de radicalisation. Tandis que ce contexte national et international est important afin de comprendre les dynamiques qui animent la question du voile et du non-voile, dans cet article spécifique l'angle d'analyse portera sur la façon dont le non-voile peut être compris comme une pratique de soi qui est constitutif d'un sujet éthique.

Problématiser le *hijab*

Leyla, étudiante en philologie arabe, âgée de vingt-et-un ans et d'origine tunisienne, explique qu'elle vient d'un foyer où l'islam était vécu de façon intense mais où « on ne voit pas le mal partout ». Admirative de ses parents, et de la façon dont ils vivaient leur islam, elle explique comment son père – qui enseignait l'islam – l'encourageait à pratiquer certains rites (comme la prière ou le *ramadan*) sans jamais forcer la chose. Elle le décrit comme un « islam positif », un terme qu'elle utilise pour décrire un rapport à l'islam qui s'inspire de valeurs éthiques et de l'amour de Dieu. Cette approche de l'islam sera, néanmoins, très différente de l'islam qu'elle rencontrera lors de sa trajectoire spirituelle. Leyla participera en effet à plusieurs séminaires, réunions et groupes de discussions afin de renforcer son savoir théologique et spirituel. L'approche « limitée » qu'elle retrouvera dans ces cercles, que cela soit autour de la question de la sexualité, de la position sociale de la femme ou de vivre sa pratique au quotidien, la décourageront, et l'amèneront même à remettre en question l'existence de Dieu et l'islam dans sa globalité: « je n'ai pas besoin de religion si c'est quelque chose qui... j'ai pas besoin de Dieu si c'est un mauvais Dieu. Parfois je me sens coupable en disant des choses pareilles ». Un repositionnement perpétuel la traversera au moment de notre entretien, tant ces questionnements sur la façon de vivre l'islam, mais différemment, seront au cœur de son cheminement. Dans ce cheminement, la question du foulard fera partie de ces interrogations centrales.

« Mais le voile, c'est un grand problème dans ma vie (rires). C'est pas que c'est un problème, c'est que je comprends pas, quoi ! Je n'en comprends pas l'utilité en fait. Maintenant faut peut-être que

⁴ En 1989 plusieurs écoles bruxelloises adoptèrent une interdiction des signes religieux parmi les élèves. Voir par exemple Goethals, Michèle (s.d.) « De Hoofddoek. Te nemen of te laten » in *CIE Website*: <http://www.flw.ugent.be/cie/CIE/goethals1.htm#21>



je cherche plus à connaître l'islam, lire le Coran en entier peut-être, savoir ce qu'il en est. Mais, en fait, je n'écoute pas les gens ; moi, je n'arrive pas à y croire. Ça peut paraître incroyable, parce que bon, tout le monde le porte, pour tout le monde il faut le porter. Mais je ne vois pas la logique... Pour moi en fait, moi, mon cheminement par rapport à ça c'est que, la première chose que j'ai ressentie, non, la première chose que j'ai ressentie, c'est : il faut porter le voile, et je le porterai un jour, mais pas tout de suite. Et puis, hum, et puis, voilà, j'ai commencé à, je me suis dit : il faut s'habiller d'une certaine manière, pas attirer le regard, etc. Donc j'ai essayé. Donc ça, ça été la première étape, le port du voile, peut-être un jour. Et puis j'ai commencé à réfléchir au voile, en fait, en tant que tel. Et à regarder les femmes voilées etc. En fait j'ai eu l'impression que ma première pensée, je le pense plus spécialement, c'est que, j'ai l'impression que c'est un outil pour annihiler la personnalité de la femme. Et voilà. Donc, là, si je voyais un voile ça me rendait malade. » (Leyla, employée administrative, Bruxelles)

Dans le passage ci-dessus, Leyla explique les différentes phases traversées par rapport au foulard. Tandis qu'elle était initialement convaincue par son caractère obligatoire, sa posture vis-à-vis de cette pratique changera graduellement vers une posture qui considère le foulard comme un instrument oppressif et sexiste. Leyla n'était pas seule dans ses interrogations. Huda, une travailleuse sociale d'Anvers, explique qu'elle a arrêté de porter le foulard qu'elle a été obligée de porter par ses parents durant ses études. La raison principale est qu'elle n'était plus convaincue de sa fonction religieuse: « pour moi, le foulard c'est pas la preuve que... cela ne veut pas dire que: "oui tu es pieuse grâce à ce vêtement". Je crois en Dieu, je prie, mais le foulard ce n'est qu'un symbole pour moi ». Safa, une jeune femme qui travaille dans un cabinet ministériel, explique à son tour qu'elle n'est pas convaincue de la plus-value religieuse de cette pratique: « Je ne le conçois pas comme un *must*, ou comme quelque chose que je dois faire dans mon expérience religieuse. Je peux être croyante sans le foulard ».

Les différents positionnements de Leyla, Safa et Huda sont révélateurs des discussions qui ont lieu au sein de la tradition musulmane par rapport au caractère obligatoire de cette pratique (Mernissi 1975; Mir-Hosseini 2007; Lazreg 2009; Ahmed 1992; El Guindi 1999; Babès 2004). En utilisant la notion de tradition, je m'inspire du travail de Talal Asad qui définit la tradition musulmane comme un ensemble de « discours qui instruisent les pratiquants sur la forme et le but d'une certaine pratique qui... s'inscrit dans une certaine historicité » (Asad 1986, 14 ; cf. aussi Amir-Moazami et Salvatore 2003). Tandis que tout ce que les musulman-es font ne peut pas être réduit à une « pratique religieuse », la tradition musulmane agit comme un référent important dans la détermination de ce qui peut être compris comme une « bonne pratique » et qui s'inscrit aussi dans une continuité historique (Asad 1986, 15). La tradition musulmane, comprise ici comme une tradition discursive, n'est néanmoins pas comprise d'une façon homogène mais plutôt comme une arène discursive où différentes perspectives entrent en compétition par rapport à ce qui peut être lu comme une « bonne pratique » (*Ibid.*). Toutes les perspectives ne se valent néanmoins pas, selon Asad, car elles s'inscrivent dans un rapport de forces qui permet de déterminer des positions dites « orthodoxes ». Ces positions ont le pouvoir performatif de « réguler, maintenir, obliger ou adapter la pratique correcte, et de condamner, exclure ou disqualifier des pratiques dites moins correctes » (*Ibid.*). La question de l'orthodoxie ne traite donc pas ici de points de vue, mais plutôt d'une série de positionnements dominants dans la pensée musulmane et qui déterminent ce qui peut être qualifié de savoir légitime. Dans la tradition musulmane sunnite actuelle, les principes méthodologiques du *usul al-fiqh* par exemple déterminent en grande partie ce qui peut être perçu comme savoir légitime au sein de la tradition. Ces procédures comprennent, entre autres, la compréhension spécifique



de textes dits « fondateurs » comme le Coran (comme la parole directe de Dieu) ou la *Sunna* (les récits de vie sur le prophète qui sont considérés par beaucoup comme la deuxième source primaire). Ces textes fondateurs sont enrichis d'avis juridiques de savants musulmans à travers le principe de consensus (*le Ijma'*) et le raisonnement par analogie (*le Qiyas*).⁵ Tandis que l'on peut parler d'un *Ijma'* (consensus) autour du caractère prescrit du foulard (*fard*) au sein de l'islam sunnite⁶, cette lecture est aussi régulièrement remise en question par des intellectuel·les musulman·es (El Guindi 1999, 154 ; Lazreg 2009 ; Babès 2004). Cette remise en question ne bénéficie néanmoins pas du même capital social et symbolique, car il est souvent émis en dehors des cercles traditionnels de savant·es considéré·es compétent·es pour émettre un avis juridique sur cette question. Les positions qui remettent en question le caractère obligatoire du *hijab* s'inspirent souvent d'une herméneutique moderniste, qui perçoit les textes religieux en premier lieu comme des textes historiques qui doivent être déconstruits à la lumière du contexte temporel et spatial actuel. Dans cette perspective, le pouvoir herméneutique des savant·es religieux·euses est régulièrement remis en question en insistant sur la capacité de s'engager individuellement (*ijtihad*) autour des textes. Dans ce qui suit j'aimerais aborder cette dimension de façon plus longue, et plus particulièrement le mode de subjectivation qui s'articule à travers ces interrogations du caractère obligatoire du *hijab*.

Le refus du *hijab* par Leyla provient de son incapacité à comprendre la pertinence de cette prescription et de sa réticence à souscrire à d'autres points de vue dans la détermination de sa quête spirituelle. « Je n'écoute pas ce que les autres disent » expliquera-t-elle de façon répétée lors de notre entretien. Les transformations qu'elle décrit dans la citation ci-dessus illustrent une conception du sujet pieux qui est animé par une série d'obligations – « je dois porter le foulard » – à une conception où la délibération individuelle devient plus importante – « je commençais à réfléchir ». Huda et Safa insistent aussi sur la capacité de juger et d'évaluer les textes religieux de façon individuelle et de déterminer par elles-mêmes ce que doit être une conduite pieuse. Un modèle de piété semble se dégager où le Soi apparaît comme régulateur principal de la conduite éthique. Les pratiques religieuses sont pratiquées à partir du moment où elles correspondent au désir individuel de le faire.

Mon intention ici n'est pas de suggérer que les femmes musulmanes qui remettent le foulard en question ont un potentiel critique plus important que celles qui ne le font pas. Une telle présupposition ne serait pas seulement biaisée, elle irait aussi à l'encontre du point de départ théorique de cet article où les conceptions rationalistes du soi sont plutôt appréhendées comme des modes de subjectivation ou une façon de se penser et de se construire en tant que Sujet. En questionnant la prescription du foulard, mes interlocutrices non-voilées expriment une conception du soi qui est dominante dans le modèle occidental, c'est-à-dire un mode de subjectivation libérale. À partir de cette perspective, le Soi est compris comme un sujet autonome qui se réalise en premier lieu à travers la capacité de se construire en fonction des « vérités » que l'on cherche en soi, de manière autonome (Taylor 1989). Bien plus que de présupposer un refus de toute autorité externe, ce qui importe ici c'est que l'acceptation d'une autorité externe est soumise à une délibération individuelle. Cette

⁵ Et ces rapports de forces sont clairement structurés par des principes de genre, car les perspectives et interprétations légitimes sont majoritairement portées par des « savants » masculins.

⁶ Cette perspective est portée par la majorité des institutions de savoir principaux dans le monde Arabe et des savants influents comme Yousouf al Qardawi. Pour une lecture locale en Belgique, voir le travail de Amdouni, Hassan (1988) *Le Hijab de la femme Musulmane. Vêtements et toilette* (Editions le Savoir). Récemment, néanmoins, l'importance du foulard a été remise en question par des personnalités influentes au sein de l'islam en Europe, notamment du a son caractère sensible en Europe. Les personnalités influentes à ce sujet sont l'imam de la mosquée de Bordeaux Tariq Oubrou et des intellectuels comme Leila Babès, Rachid Benzine ou Malek Chebel.

conception libérale du Soi peut être contrastée à d'autres positionnements que j'ai rencontrés lors de mon travail de terrain, et qui étaient plus ancrés dans la nécessité d'obéir ou de plaire à Dieu. Zeina, une femme pieuse dans la trentaine était très impliquée dans différents réseaux associatifs musulmans lors de notre entretien. Une de ses ambitions premières était de renforcer sa piété et son amour de Dieu à travers une pratique assidue et diligente. Par rapport au foulard, elle explique que cette prescription ne pose guère un problème pour elle, car elle l'inscrit dans cette démarche d'obéissance à Dieu :

« Finalement, pour moi, c'est un acte d'obéissance. Moi franchement, si c'est pas Dieu qui me demande, pourquoi je vais le faire. La vérité, je veux dire, j'aurais pu le faire pour X et une raison. Mais si c'est pas à moi qu'il l'a demandé, je me serais pas fatiguée à le mettre (rires). C'est vrai. J'aurais pas changé mon style, je veux dire : j'aurais pas changé. » (Zeina, enseignante, Bruxelles)

La perspective de Zeina nous introduit dans un autre imaginaire éthique où la capacité d'agir (*agency*) n'est pas (seulement) réalisée à travers la capacité de suivre ses désirs et interrogations, mais (aussi) à travers la possibilité de se soumettre à une autorité externe, c'est-à-dire à Dieu. Pour elle tout est clair : il s'agit bien là d'une prescription divine, et elle porte le *hijab* comme un acte d'obéissance. Le mode de subjectivation de Zeina s'articule autour d'autres principes centraux dans la constitution de sa piété. Il ne s'agit pas ici de la capacité de se constituer en tant que sujet « autonome », mais bien plus de se rapprocher de Dieu à travers une soumission à une série de pratiques (Mahmood 2005). Cela ne veut néanmoins pas dire que les femmes voilées que j'ai interrogées adoptent une position contrastée par rapport au modèle de subjectivation libérale. Bien au contraire. Pour la plupart de mes interlocutrices, porter le foulard s'inscrit autant dans une démarche d'autonomisation et d'émancipation individuelle et personnelle que dans une perspective d'obéissance à une prescription divine. On peut aussi ajouter à cela que le fait de ne pas porter le foulard n'est pas toujours l'expression d'un choix autonome. Ne pas porter, ou retirer le foulard était aussi, pour certaines de mes interlocutrices, la conséquence de mesures disciplinaires au travail ou à l'école par exemple, plutôt que d'une technique de soi⁷. Enfin, cette palette d'impressions devient plus complexe si on ajoute à ces observations les femmes pieuses que j'ai rencontrées qui ne portent pas le foulard mais le voyaient comme la prochaine étape dans leur quête spirituelle. En d'autres termes, le simple fait de ne pas porter le foulard ne le transforme pas automatiquement en une technique de soi ou une « pratique ». Ce qui transforme le non-voile en une pratique de soi est plutôt lié à son rôle constitutif pour le Sujet pieux ou Sujet musulman, mais qui décide de se construire de façon « différente », pour reprendre les termes de Leyla⁸.

On pourrait argumenter que le non-voile ne peut pas être compris comme technique de soi ou « pratique » dû à l'absence de travail corporel et affectif que l'on observe dans le cas d'autres pratiques, comme le fait (d'apprendre à) porter le foulard. Plusieurs études ont en effet démontré comment le port du voile s'inscrit (souvent) dans un processus laborieux, qui est précédé d'une série de questionnements et d'un travail sur soi, souvent corporel et affectif afin de s'habituer à cette nouvelle tenue vestimentaire (Mahmood 2005 ; Jouili 2015). Dans ce qui suit, j'aimerais remettre en question le postulat qui tend à comprendre le non-voile comme

⁷ L'anthropologue Linda Herrera (2000) observe par exemple comment des femmes égyptiennes qui ne portent pas le foulard au Caire le font dans un contexte où les mœurs religieuses s'assouplissent. Les interlocutrices d'Herrera ne retiraient pas leur foulard pour des raisons religieuses, mais plutôt pour des raisons pratiques, voire même esthétiques.

⁸ Il est important que noter les processus de modernisation et de sécularisation n'ont pas seulement mené à un repositionnement de la question du foulard chez les musulman-es, mais le voile porté par les religieuses chrétiennes figurait aussi comme un objet d'interpellation lors du second conseil du Vatican en 1964. Pour une description plus fine de ce processus de « dévoilement » chez les religieuses chrétiennes, Cf. Lafontaine Laurence (2008).



quelque chose de passif et d'inactif. Une perspective anti-essentialiste du corps, nous invite en effet à considérer la façon dont la problématisation du *hijab* s'inscrit dans le développement d'une corporalité spécifique, qui présuppose aussi un labeur qui touche à l'ordre de l'affect et du sensible.

Le non-voile comme pratique corporelle

« Affirmer que le discours est formateur, ce n'est pas prétendre qu'il est à l'origine de ce qu'il reconnaît, qu'il en est la cause ou qu'il le compose entièrement ; c'est plutôt dire qu'il ne peut y avoir de référence à un corps pur qui ne participe pas à la formation de ce corps. » (Butler 2009, 25)

Dans son essai important, *Nietzsche, Généalogie, Histoire*, Foucault commente une citation célèbre que « rien en l'homme – pas même son corps – est suffisamment fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux » (Foucault 1971, 160). À travers cette phrase, il exprime sa compréhension anti-essentialiste et antihumaniste du corps, où il rejette l'idée du corps qui « n'a d'autres lois que celle de sa physiologie » et qui « échappe à l'histoire ». Le corps, dans la perspective de Foucault, est « pris dans une série de régimes qui le façonnent, il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales toutes ensemble ; il se bâtit des résistances » (Foucault 1971, 160). Ou, comme le note Lois McNay, le corps figure dans ce contexte comme « le point le plus spécifique qui permet l'analyse de micro-stratégies de pouvoir » (McNay 1994, 91).

L'approche foucauldienne anti-essentialiste du corps a été d'une importance cruciale pour une entreprise théorique critique qui tente de déconstruire l'idée d'un corps « naturel ». Ces perspectives ont été d'une importance cruciale pour le domaine des *gender studies* car elles ont permis la déconstruction de l'idée de différences sexuelles qui seraient comprises comme étant naturelles. Le travail de Judith Butler figure, dans ce contexte, comme une référence importante. Dans *Trouble dans le genre* et *Ces corps qui comptent*, elle développe l'argument célèbre que le fondement matériel du sexe (ou la différence sexuelle) doit être compris comme une conséquence de répétitions (ou de citations) quotidiennes d'un idéal régulateur hétérosexuel (genre). Plutôt que de voir la différence sexuelle comme le « fondement naturel », celle-ci est questionnée de façon critique et présentée comme une conséquence de principes régulateurs hétéronormatifs. Des perspectives comme celles-ci ne sont, néanmoins, pas seulement utiles pour une déconstruction critique du « sexe » ou de la différence sexuelle, mais elles peuvent aussi nous aider à remettre en question l'idée que le non-voile serait naturel. Plutôt que de le concevoir de la sorte, j'aimerais essayer de démontrer comment l'idée du non-voile peut être comprise comme une articulation d'un idéal régulateur libéral et séculier. Ce principe n'est en effet pas neutre, mais s'inscrit dans une perspective du corps féminin qui perçoit le dévêtement de certaines parties du corps (comme les cheveux, le visage ou le corps) comme étant essentiel pour devenir « femme » (MacDonald 2006, 12). Le « pouvoir de la laïcité » réside en effet dans sa capacité à naturaliser certaines perspectives du corps féminin et à représenter le corps non-voilé comme étant l'incarnation du corps naturel et « libre ».

On observe en effet une telle naturalisation du non-voile opéré dans les discours laïques qui traitent le voile non seulement comme une infraction au principe de neutralité de l'espace public, mais aussi comme une violation de l'autonomie et de l'intégrité corporelle. De telles perspectives sont en effet souvent exprimées par

des féministes (et non-féministes) dans leurs critiques du foulard et surtout du voile intégral, qui sont considérés comme une infraction à l'intégrité corporelle de la femme (car le dévêtement de certaines parties du corps est considéré comme étant essentiel à l'émancipation de l'individu-e). Leyla, nous l'avons vu précédemment, critiquait le voile qu'elle qualifiait d'instrument sexiste qui « annihile » la personnalité de la femme, et qu'elle associait aussi au patriarcat. Une vision qui conçoit le corps féminin comme étant naturellement dévoilé semble nourrir de tels positionnements. Une première façon de remettre de tels positionnements en question est de démontrer que les femmes voilées ne partagent pas la même vision du corps, et qu'elles agissent avec une notion d'autonomie et d'intégrité corporelle bien distincte. Or disqualifier de tels propos de façon empirique ne suffit pas pour remettre en question l'idée que le non-voile serait plus « naturel » que le voile. On peut en effet affirmer que le fait de se voiler réside dans un acte : se couvrir. Ceci n'est, au contraire, pas le cas pour l'absence d'un foulard que l'on pourrait qualifier de « non-acte ». Dans ce qui suit, j'aimerais remettre ce postulat en question en démontrant que dans le cas des femmes musulmanes que j'ai interrogées le fait de ne pas porter le foulard peut être compris comme une pratique distincte qui se base sur une réitération de pratiques corporelles et discursives, et qui mobilise un registre affectif et viscéral.

À la différence de ce que l'on pourrait penser, remettre en question la prescription de se voiler n'était pas chose évidente pour mes interlocutrices non-voilées. Leyla, on l'a vu précédemment, insistait sur les insécurités qui la hantaient par rapport à son positionnement. Zakia, une autre interlocutrice, qui a la trentaine et travaille comme traductrice à Bruxelles, ne remettait pas en question l'idée que le foulard avait une valeur religieuse mais elle questionnait l'importance qui lui était accordée. Ces questionnements faisaient partie d'une série « d'incompréhensions » qu'elle avait par rapport aux interprétations dominantes du Coran ou de la *Sunna* et qu'elle ne partageait pas. Elle se présentait souvent comme une « brebis égarée » pour cette raison. Huda, finalement, qui portait le foulard jusqu'à ses vingt ans, explique le sentiment de culpabilité qui l'accompagnait lorsqu'elle décida de le retirer :

« C'était lors de ma première année à l'université [...] J'étais en voyage avec une amie à Madrid et c'est là que je l'ai enlevé. De temps en temps je me sentais très coupable et tout... Pas seulement coupable, tu vois, mais plutôt, c'est-à-dire... je voulais pas qu'elle me voie comme une hypocrite. Alors je l'ai remis. »

L'ambivalence de Leyla, Zakia et Huda peut être, premièrement, comprise comme un sentiment de solitude né du fait qu'elles se retrouvent seules face à leurs interrogations. Remettre le foulard en question implique en effet d'adopter une posture de marginalité éthique et épistémologique par rapport au reste de la communauté⁹. Ce sentiment de marginalité est clairement présent dans le sentiment de « culpabilité » exprimé par Huda ou le fait que Zakia se décrive comme « brebis égarée ». Ce sentiment de culpabilité et de marginalité semble, à première vue, étrange étant donnée la forte présence d'une norme séculière et libérale en Belgique. Dans le cas de Leyla, Zakia ou Huda, ces sentiments d'insécurité démontrent néanmoins le poids éthique de la tradition musulmane dans la constitution éthique du soi ou l'impact performatif du discours musulman. Certaines interlocutrices essayaient d'échapper à cette position de marginalité en transformant le non-voile en marqueur symbolique par rapport au reste de la communauté. Zohra, une travailleuse sociale qui était impliquée dans

⁹ J'utilise la notion de marginalité épistémologique et éthique pour indiquer la position hétérodoxe que mes interlocuteur·ices dit·es « libérales et libéraux » adoptaient souvent pour se situer par rapport à la communauté. Plutôt que de le considérer comme une réalité sociologique, c'est la valeur discursive de ce positionnement qui m'intéresse dans la constitution du soi.

l'organisation de séminaires présentant des approches alternatives de l'islam, explique comment elle a graduellement pris ses distances par rapport à des associations musulmanes dans lesquelles elle était impliquée adolescente. Elle explique ci-dessous comment le fait qu'elle ne portait pas le foulard ou qu'elle adoptait d'autres points de vue un peu plus hétérodoxes suscitait occasionnellement un sentiment de malaise.

« Le fait de ne pas porter le voile, c'était pour moi une façon d'évaluer le degré d'ouverture et d'émancipation par rapport à la question du voile. Et quelque part, ça m'a confortée au fur et à mesure dans le fait que : y'a un discours, et y'a la réalité. Je crois y'a un discours où il y a tout le monde qui a ce discours. Moi j'ai jamais entendu le contraire en ce qui me concerne : que ça doit faire l'objet d'une démarche personnelle, et que toute action est jugée par son intention, et que ça doit pas faire l'objet d'une obligation, etc. Mais dans l'implicite, on sentait bien que quelque part : quel dommage. Et je pense que c'est une condescendance, ce paternalisme qui moi me dérangeait quelque part, parce que pour moi l'islam est quelque chose de tellement plus vaste qu'une question de voile ou pas voile, et voilà ». (Zohra, travailleuse sociale, Bruxelles)

Ne pas porter le foulard apparaît ici comme un acte conscient et actif. Dans la justification qu'elle offre, Zohra propose deux différentes motivations. Ne pas porter le foulard indique, premièrement, le souci d'un modèle de piété alternatif – comme observé ci-dessus. En refusant le foulard, Zohra exprime aussi son désir pour un islam qui ne se résume pas à des « rituels ». Ne pas se voiler semble, néanmoins, aussi apparaître ici comme une pratique, à travers laquelle elle s'oppose de façon « visible » aux attentes dominantes au sein de la communauté musulmane. Dans une autre partie de notre entretien, Zohra évoquera le souci du voile qui existe chez beaucoup de femmes musulmanes, qu'elle comprend de la manière suivante : « Lorsqu'elles posent la question : “sommes-nous obligées de porter le foulard ?”, ce qu'elles disent vraiment c'est : “Est-ce que c'est le prix à payer pour être reconnue, pour être amie et pour appartenir à cette communauté ?” ». L'opposition de Zohra au foulard exprime une opposition au statut qui lui est conféré dans le processus de définition de l'identité musulmane féminine. Le non-voile apparaît, des lors, comme une forme de politique de l'identité, qui s'oppose à l'attente implicite qu'elle ressentait dans les cercles d'associations musulmanes. Tandis que ces attentes s'articulaient rarement de façon explicite, Zohra les ressentait de façon implicite dans la façon dont le foulard est valorisé comme acte ultime de piété. Ne pas porter le foulard devient, dans ce contexte-ci, une pratique qui permet l'expression d'un sentiment d'individualité par rapport à un groupe.

Afin de comprendre les insécurités de mes interlocutrices non-voilées il ne suffit néanmoins pas de prendre en considération le sentiment de marginalité qui les anime. Il faut aussi le mettre en rapport avec le travail corporel et affectif impliqué dans le repositionnement et le questionnement de certaines interprétations dominantes. En avançant ce point, je m'inspire du travail du philosophe politique William Connolly (1999) et de l'anthropologue Charles Hirschkind (2006) qui nous invitent à examiner la façon dont des concepts s'inscrivent dans la réalité sociale à travers une sédimentation viscérale et corporelle, et comment le repositionnement de tels concepts implique un travail sur soi. Afin d'explorer cette dimension de façon plus détaillée je me tourne vers l'histoire d'Huriya, une de mes interlocutrices qui retira le foulard après un long travail herméneutique qui l'amena à une remise en question de son caractère obligatoire.

Le cheminement spirituel d'Huriya connaîtra une transformation profonde lorsqu'elle aura vingt-neuf ans. De nombreuses interrogations par rapport à la tradition musulmane la traverseront et l'amèneront graduellement à abandonner sa pratique et même sa foi en Dieu. Un épisode central dans cette conversion d'un soi religieux

à un soi séculier sera la décision d'enlever son foulard. Tandis que cet acte ne signifiait pas la fin de sa relation avec Dieu – car elle maintiendra sa foi longtemps après – il représente le premier acte « séculier » visible de l'extérieur. Je marque cette pratique comme une pratique « séculière » car il s'agit ici bien d'un acte significatif et constitutif pour le cheminement spirituel d'Huriya. Elle se représente cet acte comme difficile et laborieux. C'est en effet suite à la découverte de nouvelles grilles de lectures herméneutiques à l'université dans le cadre de ses études en philologie arabe, clairement distinctes de celles qu'elle a apprises dans les cercles des mosquées, qu'elle commencera à étudier les justifications apportées au foulard.¹⁰

« J'ai lu le Coran en français, et puis j'ai lu les notes de bas de page. Et je me disais... c'est peut être le mot arabe qui dit ça. C'est après que j'ai été prendre le Coran en arabe, j'ai été voir tous les dictionnaires anciens, j'ai traduit le verset, et je me suis rendu compte qu'en fait : non, ça parlait pas du tout de la tête. Et puis j'ai été voir dans les premiers *tafsir*. Et ça n'y était pas, on parlait pas de la tête. On parlait d'autre chose. Et c'était vraiment – en plus. Quand on dit *tafsir*, on dit – les avis des *ulemas*, qui ont dit de se couvrir la tête. Mais quand tu regardais, quand tu lisais le *tafsir* de base au niveau des mots, linguistiques – y'avait pas ça. Et là, j'ai commencé à pleurer ».

La nouvelle exégèse d'Huriya, qui l'amènera à la conclusion que le foulard n'est pas une prescription obligatoire, ne sera pas reçue positivement mais la fera pleurer. C'est à travers une peur et un doute qu'elle appréhendera ce nouveau développement. Une peur que ce nouveau positionnement soit animé par une erreur de sa part, ou qu'il traduise la quête d'une « solution facile » qui lui permettrait d'échapper à la discipline religieuse rigoureuse à laquelle elle s'est soumise pendant longtemps. Un doute parce qu'elle se retrouve toute seule dans ses questionnements, car son mari ainsi que ses amis s'y opposent. Retirer le foulard n'était donc pas chose facile pour Huriya. Il s'agissait plutôt d'une pratique qu'elle s'est imposée car elle n'était plus convaincue de son caractère religieux. Lors de notre entretien, elle insista souvent sur le fait qu'elle se sentait bien en portant son foulard. Après plusieurs mois d'anxiété et de questionnements, elle finit par l'enlever en plein jour au milieu de la rue.

« Et c'est un jour en priant, alors que j'étais en train de me promener. Il faisait hyper chaud. Et je voyais plein de filles voilées. Et je les regardais, s'habiller hyper chaudement, et maquillées à fond, et vulgaires. Je voyais leur mari en short. Et je me dis : “mais quoi, c'est quoi toutes ces contradictions ?” Et je me suis rendue compte que moi, on ne me parlait pas parce que j'étais voilée, alors que moi je me sentais pas du tout en osmose avec ces gens-là. Et puis alors, en marchant dans la rue, j'ai fait *salâat istikhara*, et j'ai retiré mon voile en plein milieu de la rue Neuve. Je l'ai retiré comme ça ! J'en avais rien à foutre ! Je me suis dit : moi les gens, ce qu'ils en pensent, j'en ai rien à foutre. Pour moi c'est très dur... Et comme maintenant je sens le courage maintenant, et ben je le fais maintenant ». (Huriya, chercheuse, Bruxelles)

Huriya s'oppose à un modèle de piété qu'elle considère comme fondamentalement contradictoire. Un modèle de piété qui, pour elle, s'oriente surtout sur les apparences plutôt que sur la signification de ses pratiques. Retirer le foulard lui permet de prendre ses distances par rapport à ce modèle dominant auquel adhèrent des musulman-es qu'elle considère ne pas être sincères. Ce qu'il est également significatif de noter, c'est comment

¹⁰ Cette observation nous amène aussi à examiner les traditions épistémologiques distinctes qui sont transmises dans les cadres universitaires et comment les méthodologies avancées dans ces contextes-ci induisent et permettent une autre lecture des sources religieuses qui mènent, à leur tour, à d'autres formes de subjectivation.

cette pratique s'accompagne de la récitation de la *salat al-istikhara*, ce qui transforme cet acte « mondain » en un acte profondément pieux. La *salat al-istikhara* ou la prière de la consultation est effectuée par les musulman-es lors d'un doute. Il s'agit d'une invocation (*du'a*) où le croyant appelle Dieu à le conseiller sur le droit chemin. Les musulman-es croient que la « réponse » de Dieu se manifesterà à travers un signe particulier qui peut aller d'un sentiment dans le cœur à un signe visible. Dans le cas de Huriya, ce sont les femmes voilées et les hommes en « short », l'hypocrisie ambiante et les contradictions au sein des pratiquant-es qui semblent apparaître comme un signe et qui la conduisent à retirer son foulard, en plein cœur de Bruxelles. Retirer le foulard devient, par ce biais, l'expression externe de ses convictions internes, il figure comme une technique qui forme une partie intégrante de sa trajectoire éthique.

Mais le simple fait de retirer le foulard n'était pour Huriya ni une chose facile, ni une pratique « libératrice ». À travers notre entretien, Huriya répéta souvent qu'elle avait du mal à retirer son foulard, qu'elle « se sentait bien avec son voile » et qu'elle a dû trouver un nouvel équilibre par rapport à son corps et son environnement. Lorsqu'elle portait le foulard, elle se sentait souvent protégée du regard de l'autre, de l'objectification de son corps. Après avoir retiré son foulard, elle se sentait nue, comme si sa sexualité était visible par tout un chacun. Ce n'est qu'après un long travail sur elle-même qu'elle arrêta d'associer son corps dévoilé avec le corps d'une personne aux mœurs légères, ou sexuellement marqué :

« [Je voulais] m'affirmer en tant qu'intellect, et pas tant que corps. Moi je ne voulais pas être un corps. D'ailleurs tu sais, quand j'ai retiré le voile – je me suis complètement laissée aller. J'ai pris du poids et tout. Avant quand je portais le voile, je faisais énormément de sport... et quand j'ai retiré le voile, un laisser-aller total... Moi j'ai très mal vécu le fait d'avoir retiré le voile, parce que j'étais très bien avec ». (Huriya, chercheuse, Bruxelles)

L'histoire de Huriya nous permet de comprendre comment l'idée d'un soi est profondément marquée par une corporalité, et que la transformation du soi implique aussi une transformation corporelle. Retirer le foulard implique de cultiver une nouvelle relation à son corps, aux parties visibles, d'exposer au regard extérieur de ces parties du corps qui étaient précédemment cachées ou faisaient partie de son « intimité ». Tandis que les études récentes ont amplement décrit le travail sur soi qui est impliqué dans une démarche pieuse (Mahmood 2005), l'histoire d'Huriya démontre comment un cheminement qui s'éloigne de la religion peut aussi être accompagné d'un travail actif sur soi. Une différence apparaît néanmoins par rapport à la téléologie ou l'objectif qui anime ces pratiques de soi. Tandis que dans le cas des femmes pieuses que j'ai interrogées il s'agissait surtout d'obéir à Dieu, dans le cas de Huriya ce travail éthique est rationalisé à travers un désir d'autonomie et d'authenticité. De telles observations contredisent l'idée dominante qui situe la discipline et la transformation de soi dans le domaine de la religion. Elles démontrent aussi qu'un cheminement qui tend vers la sécularisation ne se fait pas de façon naturelle, mais présuppose des pratiques de soi.

Dévoiler le domaine du séculier

Les controverses autour du foulard ont produit une littérature scientifique abondante autour des motivations qui amènent les femmes musulmanes à porter le foulard. Porter le foulard dans un contexte européen aujourd'hui n'est en effet pas une chose anodine, car en le faisant c'est le stigmate de la « femme musulmane soumise » ou de la musulmane comme « Autre » qui est incarné. Plusieurs études ont dès lors mis

en évidence les différentes stratégies adoptées par les femmes voilées en Europe : comment elles essayent de composer avec les différentes mesures restrictives, ou comment elles se construisent entant que citoyennes dans un contexte qui les excluent de l'imaginaire nationale (Jouili 2015). Une autre figure qui échappe néanmoins souvent à la littérature est celle de la femme musulmane non-voilée. Souvent présente à travers son absence, invisible et rapidement taxée de « musulmane modérée » ou perçue comme appartenant à une « majorité silencieuse ». À l'opposé de sa sœur voilée, la musulmane non-voilée représente, dès lors, la musulmane invisible, la musulmane intégrée, assimilée et qui ne représente pas de menace par rapport à l'ordre établi dans la gestion du religieux. Cet article avait pour but de complexifier cette image en démontrant que la question du non-voile ne peut être réduite à une question d'intégration ou d'assimilation au contexte dominant. Sur la base d'un travail ethnographique et d'entretiens qualitatifs avec des belges d'origine maghrébine de la dite « seconde génération », j'ai essayé de démontrer que la question du non-voile s'inscrit dans une trajectoire spirituelle bien précise, qui présuppose aussi une lecture et une réappropriation des textes religieux. Un des arguments centraux de cet article est en effet que la question du non-voile peut être comprise comme une pratique éthique ou une technique de soi (Foucault). Pour les femmes interrogées dans ce cadre précis, ne pas se voiler n'était en effet pas un acte naturel ou neutre, mais faisait partie intégrante de leur désir de se construire comme musulmane – mais de façon différente. Tandis que pour certaines cela exprimait aussi un désir de se repositionner dans le champ musulman, pour d'autres il s'agissait surtout d'une démarche individuelle et spirituelle qui – dans certains cas – les amenait à retirer le foulard.

Tandis que les observations effectuées dans le cadre de cet article sont de nature préliminaire et exploratoire, elles s'inscrivent dans une nouvelle tendance au sein de la littérature anglo-saxonne qui essaie de comprendre l'opération du domaine « séculier » en disséquant les présuppositions normatives qui l'animent (Asad 2003). Le domaine du « séculier » n'est plus compris comme un domaine ontologiquement neutre, mais comme étant traversé par des rapports de force productifs et spécifiques. Les propos d'Huriya, Huda ou Leyla nous invitent à explorer le travail affectif et éthique qui est impliqué dans le non-voile. En examinant le cas du non-voile, et en le situant comme une pratique éthique, cet article a surtout voulu identifier les dimensions pratiques et affectives de cet acte, qui sont trop rarement comprises comme telles. Mais ces perspectives ne s'appliquent pas seulement au cas du non-voile, mais à une large série de pratiques corporelles et éthiques qui sont trop souvent abordées à travers la catégorie générique de « non-pratiquant-e ». Ce vocabulaire ne nous permet en effet pas de comprendre toute la palette du travail affectif et discursif qui est impliqué à travers ces conduites, comme le cas des femmes non-voilées le démontre. Tandis que l'idée de la « pratique » présuppose une conduite active (et une discipline aiguë), l'idée de la « non-pratique » présuppose l'idée d'une non-conduite, d'un mode d'être qui serait naturel et pourrait émerger une fois que les structures normatives (religieuses) seraient dissoutes. Dans l'approche qui est proposée ici, l'effort consiste à trouver un vocabulaire et des métaphores qui nous permettent de saisir ce qui est souvent « naturalisé » et rendu invisible. Rendre l'invisible visible n'est pas seulement important pour démontrer le travail affectif et discursif qui se cache derrière une réalité « passive », il l'est également dans l'effort pour dénaturer l'idée d'un corps, d'une pratique ou d'une réalité sociale qui seraient neutres et naturelles.



Bibliographie :

AHMED Leila, *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1992.

AL-ALI Nadje, *Secularism, Gender and the State in the Middle-East*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

AMIRAUX Valérie, « Discours voilés sur les musulmanes en Europe : comment les musulmans sont-ils devenus des musulmanes ? », *Social Compass*, vol.50, n°1, 2003, p.85-96.

AMIRAUX Valérie « Speaking as a Muslim : avoiding religion in French public space », in AMIRAUX Valérie et GERDIEN Jonker (dir.) *Politics of Visibility. Young Muslims in European Public Spaces*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2006.

AMIR-MOAZAMI Schirin et SALVATORE Armando « Gender, generation, and the reform of tradition : from Muslim majority societies to western Europe », in ALLIEVI Stefano et NIELSEN Jorgen (dir.) *Muslim Networks and Transnational Communities In and Across Europe*, Leiden/Boston, Brill, 2003.

AMIR-MOAZAMI Shirin, *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007.

ASAD Talal, « The idea of an anthropology of Islam », *Occasional Papers Series, Center For Contemporary Arab Studies*, Washington, Georgetown University, 1986.

ASAD Talal, *Formation of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ASAD Talal « Trying to understand French secularism », in DE VRIES Hent et Sullivan Laurence E. (dir.) *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, New York, Fordham University Press, 2006, p.494-526.

BABES Leïla, *Le voile démystifié*, Paris, Éditions Bayard, 2004.

BRACKE Sarah, « Conjugating the modern/religious, conceptualizing female religious agency : contours of a “post-secular” conjuncture », *Theory, Culture & Society*, vol.25, n°6, 2008, p.51-67.

BUTLER Judith, *Trouble dans le genre: Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2006 (1990).

BUTLER Judith, *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Amsterdam, Paris, 2009 (1993).

EL-GUINDI Fadwa, *Veil. Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford/New York, Berg, 1999

FANON Franz, « L'Algérie se dévoile », in *L'an V de la Révolution Algérienne*, Paris, Éditions Maspéro, 1959.

FERNANDO Mayanthi L., « Exceptional citizens : secular Muslim women and the politics of difference in France », *Social Anthropology*, vol.17, n°4, 2009, p.379-392.

FERNANDO Mayanthi L., *The Republic Unsettled. Muslim French and the contradictions of Secularism*, Durham, Duke University Press, 2014.



- FOUCAULT Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in BACHELARD Susanne et al. (dir.) *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits t.2, 1976-1988*, Paris, Édition Gallimard, 2001.
- GÖLE Nilufer, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte/Poche, 1993.
- GÖKARIKSEL Banu, « Beyond the officially sacred : religion, secularism and the body in the production of subjectivity », *Social & Cultural Geography*, vol.10, n°6, 2009, p.657-665.
- HERRERA Linda, « Downveiling: shifting socio-religious practices in Egypt », *International Institute for the Study of Islam in the Modern World*, vol.6, n°1, 2000, p.32.
- HIRSCHKIND Charles, *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*, New York, Columbia University Press, 2006.
- JACOBSEN Christine, *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*, Leiden, Brill, 2011
- JOUILI Jeanette S. et AMIR-MOAZAMI Schirin, « Knowledge, empowerment and religious authority among pious Muslim women in France and Germany », *Muslim World*, vol.96, 2006, p.617-642.
- JOUILI Jeanette S., *Pious Practices and Secular Constraints. Women in the Islamic Revival in Europe*, Stanford, Stanford University Press, 2015.
- JOUILI Jeanette S., « Negotiating secular boundaries: pious micro-practices of Muslim women in French and German public spheres », *Social Anthropology*, vol.17, n°4, 2009, p.455-470.
- KENJANLIOGLU D. Beybin et TAS Ogushan, « Regimes of un/veiling and body control: Turkish students wearing wigs », *Social Anthropology*, vol.17, n°4, 2009, p.424-438.
- KHOSROKHAVAR Fahrad, *L'Islam des Jeunes*, Paris, Flammarion, 1997.
- LAFONTAINE Laurene M., « Out of the cloister: unveiling to better serve the Gospel » in HEATH Jennifer (dir.), *The Veil. Women Writers on its History, Lore and Politics*, Berkeley, University of California Press, 2008.
- LAZREG Marna, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, Londres, Routledge, 1994.
- LAZREG Marna, *Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- MACDONALD Myra, « Muslim women and the veil », *Feminist Media Studies*, vol.6, n°1, 2006, p.7-23.
- MAHMOOD Saba, *Politics of Piety. The Reform of the Feminist Subject*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005.
- MAHMOOD Saba, « Secularism, hermeneutics, and empire : the politics of Islamic reformation », *Public Culture*, vol.18, n°2, 2006, p.323-347.
- MAS Ruth, « Compelling the Muslim subject : memory as post-colonial violence and the public performativity of 'secular and cultural Islam' », *Muslim World*, vol.96, 2006, p.585-616.
- MCNAY Lois, *Foucault. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1994.
- MERNISSI Fatima, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, New York, 1975.



- MIR-HOSSEINI Ziba, « The politics and hermeneutics of *hijab* in Iran: from confinement to choice », *Muslim World Journal of Human Rights*, vol.4, n°1, 2007, Article 2.
- MOORS Annelies et TARLO Emma, « Introduction », *Fashion Theory*, vol.11, n°2/3, 2007, p.133-142.
- MOORS Annelies, « The Dutch and the face-veil: the politics of discomfort », *Social Anthropology*, vol.17, n°4, 2009, p.393-408.
- NAVARO YASIN Yael, « The market for identities: secularism, Islamism, commodities », in KANDIYOTI Denize et SAKTANBER Ayse (dir.), *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres/New York, IB Tauris, 2002, p.221-253.
- READ Jen'nan et BARTKOWSKI John G., « To veil or not to veil? A case study of identity negotiation among Muslim women in Austin, Texas », *Gender & Society*, vol.14, n°3, 2000, p.395-417.
- SAINT-BLANCAT Catherine, *L'Islam de la diaspora*, Paris, Éditions Bayard, 1997.
- SCOTT Joan W., *Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- TAYLOR Charles, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- VENEL Nancy, *Musulmans et citoyens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Résumés

Peu d'études se sont à ce jour attardées à la pratique de ne pas porter le foulard ou de le retirer. Lorsque cette dernière est mise en perspective, elle est souvent perçue comme une conséquence de pratiques gouvernementales laïques, mais rarement comme une pratique individuelle, pieuse et éthique. Sur la base d'entretiens approfondis avec des belgo-maghrébines, cet article se propose de développer cette perspective en examinant à quel point le non-voile peut être compris comme une technique de Soi (Foucault) qui est constitutive dans la construction d'une piété musulmane libérale. Tandis que la première partie de cet article tentera de démontrer la composante éthique de questionnements sur le foulard et comment celle-ci s'inscrit dans une interrogation plus globale de la tradition musulmane, la seconde partie démontrera comment la problématisation du voile comporte aussi en elle une dimension affective et corporelle ce qui nous permet de repenser le « non-voile » comme une technique de soi.

The practice of not veiling or unveiling has been rarely studied. If and when attention is accorded to the latter, it is often grasped as a product of integration or an effect secular governmentality, but only rarely as a bodily practice. Drawing on narratives of second generation secular and religious Maghrebi Muslims in Belgium, this paper pursues this second perspective by examining to which extent not-veiling can be understood as a technique of the self (Foucault) that is functional to shaping a liberal (Muslim) subject. While a first part of this article will unpack the ethical substance of such discursive interrogations and point to the ways in which they are intertwined with the enactment of a liberal self, the second part will examine the embodied contours of this problematization, which appeared through the labor upon one's affect and bodily dispositions that this refusal of the hijab, or the act of unveiling, implies.



Mots clés

Foulard, technique de soi, subjectivité, islam libéral, Europe

Headscarf, technique of the Self, subjectivity, liberal Islam, Europe

À propos de l'auteure

Nadia Fadil est Maîtresse de conférences (*Assistant Professor*) à l'Université Catholique de Louvain (*KU Leuven*) où elle enseigne dans le département d'anthropologie. Elle est aussi rattachée à l'*Interculturalism Migration and Minorities Research Center (IMMRC)*. Son champ d'expertise se concentre sur l'islam en Europe, la religion et la subjectivité, l'ethnicité et la race, le genre et les approches théoriques critiques et postcoloniales. Elle est l'auteure de nombreux d'articles publiés dans des revues à comité de lecture et des revues internationales (*Feminist Review, Social Anthropology, Ethnicities, Ethnic and Racial Studies, HAU*) et elle est co-auteure d'un livre sur les politiques d'intégration en Belgique (*Leeuw in een Kooi. De Multiculturele Verbeelding in Vlaanderen, 2009*).

Pour citer cet article

FADIL Nadia, « Le non-voile et/ou le dévoilement comme pratique éthique », *Comment S'en Sortir ?*, n° 3, automne 2016, p. 55-71.