



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Sana Kharrat

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (Sociologie)

GRADE / DEGRÉ

Département de sociologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Turquie: hijab, refus ou reinvention de la modernité?

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Marie-Blanche Tahon

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Ann Denis

Joseph Yvon Thériault

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

Turquie : hijab, refus ou réinvention de la modernité ?

Sana Kharrat

**Thèse soumise à la faculté des études supérieures et postdoctorales dans le cadre
des exigences du programme de maîtrise en sociologie**

Département de Sociologie

Faculté des Sciences Sociales

Université d'Ottawa

©Sana Kharrat, Ottawa, Canada, 2008



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-50894-7
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-50894-7

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Remerciements

Je tiens à exprimer ma vive reconnaissance à ma directrice de thèse, la professeure Marie-Blanche Tahon qui m'a beaucoup guidé et conseillé tout au long de ce travail. Elle m'a aussi bien aidé à réfléchir et de m'éloigner des idées catégoriques ce qui m'a permis de réévaluer ma position et mieux comprendre mon sujet d'étude. Elle a été une source d'inspiration et de stimulation durant cette formidable expérience. Ses remarques et ses critiques ont été très utiles pour corriger des problèmes de fond et de forme dans la réalisation de cette thèse. Sans sa contribution cette thèse ne serait pas ce qu'elle est.

Je remercie Ann Denis et Joseph Yvon Thériault, professeurs au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université d'Ottawa, qui ont lu mon projet de thèse et m'ont fait des commentaires et des suggestions fort pertinents.

Je veux également exprimer ma gratitude aux professeurs E.-Martin Meunier et Marie-Blanche Tahon qui ont appuyé ma candidature pour que j'obtienne une bourse.

Je tiens aussi à remercier le département de sociologie et d'anthropologie et la Faculté des études supérieures de l'Université d'Ottawa.

Je remercie les secrétaires du département de sociologie et d'anthropologie de l'Université d'Ottawa pour leur gentillesse.

Mes remerciements privés vont à ma famille pour leur soutien sans faille tout au long de mes études.

Résumé

Cette thèse a pour objectif de comprendre le retour du port du voile chez les jeunes femmes turques, en particulier les étudiantes universitaires. Dans cette thèse nous voulons démontrer que la question de la femme est au cœur de tout projet de civilisation. Depuis l'Empire ottoman jusqu'à aujourd'hui, la place de la femme au sein de la société est débattue autour des notions privé/public ; Orient / Occident ; islam / laïcité ; identité / égalité ; modernité / tradition. L'analyse sociologique basée sur une définition d'une modernité fondée sur un présupposé d'une histoire évolutionniste et universaliste montre ses limites quand on veut expliquer l'appropriation de la modernité par les jeunes femmes voilées dans un espace extra-européen. Le port du foulard met en effet en évidence un nouveau profil de la femme musulmane, celle qui évolue dans des espaces régis par les valeurs de la modernité. Il s'agit de comprendre le nouveau phénomène du port du voile non pas comme un simple retour à une tradition archaïque ou plus exactement à un refus d'une modernité imposée depuis l'édification de la République turque mais d'essayer de comprendre les significations contemporaines de celui-ci. Ainsi, le *hijab* est devenu le symbole de la politisation de l'islam, mais il exprime aussi l'émergence d'un nouvel individu féminin en quête de différence et d'identité dans l'égalité.

Table des matières

Introduction.....	3
Chapitre 1 L'évolution du statut de la femme depuis les Tanzimat (1839 - 1876).....	16
1.1. Le statut de la femme à l'apogée de l'Empire ottoman (1453-1683)	16
1.2. La condition féminine et la mobilisation des femmes à l'époque des Tanzimat (1839-1876) et au cours des dernières années de l'Empire ottoman	17
1.3. De l'Empire à la République	27
1.4. Le Kémalisme	29
1.4.1.L'État, emblème de la modernité ou instrument de l'occidentalisation de la société turque.....	29
1.4.2.Des changements sociaux et culturels imposés par le haut à la société turque	33
1.5. Le passage au multipartisme.....	41
1.6. La critique du kémalisme	47
Chapitre 2 La dimension socio-anthropologique et historico-religieuse du hijab.....	51
2.1. La réalité historique, sociale et religieuse du hijab	51
2.2. Le hijab, un fait de l'urbanisation	57
2.2.1.Le foulard traditionnel de la bédouine	57
2.2.2.Le voile de l'immigrante.....	63
2.2.3.Le hijab, une réalité des nouvelles citadines	67
2.3. Conclusion.....	72
Chapitre 3 L'orientalisme.....	74
3.1. L'âge des Lumières : la spécialisation, l'exotisme et l'impérialisme.....	76

3.2. La dégénérescence de l'Orient : le fascinant devient barbare	89
3.3. Une autre manière de voir l'Autre.....	95
Chapitre 4 L'émergence de l'individu	99
4.1. Deux tendances : L'islam culturel et l'islam politique	100
4.1.1. Islam politique, depuis les années 1950 jusqu'au début des années 1980	100
4.1.2. Islam culturel, à partir des années 1980 jusqu'aux années 1990	104
4.1.3. Les différences entre l'islam culturel et l'islam politique	106
4.2. Les années 1990 : d'autres clivages, un autre discours.....	108
4.2.1. Étude, travail et conflit des sexes	110
4.2.2. La question du féminisme	115
4.3. Le hijab, une réalité hybride et complexe	120
4.3.1. Deux identités en concurrence	120
4.3.2. Le hijab expression d'une modernisation et de « distinction » sociale.....	122
4.3.3. L'individu féminin	128
4.4. Conclusion.....	131
Conclusion.....	134
Annexes.....	142
Annexe 1 : Quelques dates importantes dans l'histoire de la Turquie.....	142
Bibliographie :.....	144

Introduction

Dans cette thèse, nous tentons de mieux approcher un phénomène contemporain qui ne se limite pas à la Turquie, même si c'est à ce pays qu'elle est consacrée : le "retour" du "voile islamique" - le *hijab* qui ne recouvre que la chevelure, laissant le visage découvert, et n'entrave pas les mouvements - dans des États "laïcs". Nous faisons l'hypothèse, au chapitre 4, que le recours au *hijab* par des femmes scolarisées et actives, qui critiquent la hiérarchie des sexes imposée par les Islamistes, mais aussi par l'état laïc, impose de questionner les définitions universalistes de la modernité. Les trois premiers chapitres de la thèse retracent le cheminement qui nous a permis d'aboutir au quatrième.

L'occidentalisation, du moins dans l'histoire de la Turquie, a pris appui sur l'idée de l'émancipation féminine. Marcher dans les pas de l'Occident en ce qui se rapporte au statut de la femme au sein d'une société de culture musulmane ouvre d'office le débat sur les différences culturelles et de civilisations entre deux entités créées par les hommes : l'Orient et l'Occident. De ce fait, la question de la femme dans une Turquie engagée dans le processus de sécularisation et les valeurs universalistes est une question de civilisation où se formulent les enjeux politiques et identitaires. Par sa tenue vestimentaire, la femme turque exhibe soit son occidentalisation, soit son attachement aux valeurs islamiques. Le voile représente le « drapeau » d'un islam politique et d'une organisation islamique fondée sur la séparation des sexes et sur une

vision qui tend à limiter le rôle de la femme dans l'espace du *mahrem*¹. La présence des femmes islamistes dans l'espace public a perturbé dans une certaine mesure cette ségrégation des sexes prônée par les Islamistes.

Le corps et la sexualité des femmes musulmanes voilées sont devenus un lieu de manifestation politique se positionnant à l'encontre de la modernité occidentale. Car un corps voilé est perçu comme l'incarnation du conflit entre religion et modernité, plus particulièrement entre l'Occident et l'Islam. En Turquie, le port du voile met en évidence les tensions entre les valeurs laïques et républicaines et l'intrusion de la religion au sein de l'espace public.

La présence du foulard islamique dans les lieux de la modernité est quelque chose de nouveau car le voile traditionnel n'était pas visible au sein de l'espace public et ne créait d'ailleurs pas de polémiques et de critiques dans l'opinion publique. Le foulard des grands-mères est dépourvu de toute intention politique et d'instrumentalisation de la religion, au contraire les jeunes femmes voilées qui formulent des revendications politiques en ayant pour référence des valeurs islamiques. Göle considère que le foulard islamique représente une réinterprétation de la religion, une réadoption d'un mode de vie islamique et une critique de la modernité occidentale.

¹ « *Mahrem* renvoie, dans son sens littéral, à l'intimité, à la vie de famille, au secret, à l'espace des femmes, à ce qui est interdit aux regards de l'étranger ; il désigne également la famille d'un homme. » (Göle, 2003 : 171)

Longtemps les intellectuels ont soutenu le postulat selon lequel la disparition des traditions et le délaissement de la religion mènent à l'avènement de la modernité. Aujourd'hui, on s'interroge sur la manière ambiguë, complexe et antagoniste qu'emprunte l'entrée dans la modernité. Autrement dit, le port du foulard aujourd'hui présente un nouveau portrait de la femme musulmane. La voilée évolue dans des espaces de la modernité tout en revendiquant une identité qui fait référence aux valeurs islamiques. Dans ce cas le *hijab* ne peut plus représenter uniquement un signe de soumission de la femme musulmane puisque pour certaines il présente une affirmation d'un choix individuel.

Un des signes de la modernisation de la Turquie a été ponctué par le dévoilement des femmes et leur accès à l'espace public. Or, depuis, les années 1980 et surtout pendant les années 1990, nous assistons en Turquie au retour du port du voile. D'après plusieurs chercheurs qui l'ont étudié, il exprime une revendication politique et une référence identitaire islamique. La pénétration du voile dans l'espace public questionne la conception de la modernité dans une société musulmane qui a adopté une modernisation volontariste. La modernité a fait du voile islamique le symbole de l'asservissement des femmes. Cependant aujourd'hui, comme le souligne Göle, la mouvance islamique tend à inverser ce « stigmaté » en un signe de « prestige » et cherche par la différence religieuse à s'emparer de l'espace public et politique. « [E]n Turquie, le voile islamique cherche à acquérir de la légitimité grâce au pouvoir politique en place, mais également par les stratégies esthétiques de la mode afin de gagner en prestige social. », écrit-elle (2005 : 123).

Dans notre thèse, nous avons principalement utilisé les analyses de la sociologue turque Nilifür Göle, qui a publié en 1993, *Musulmanes et modernes*, fruit de sa thèse de doctorat basée sur des recherches menés en Turquie portant sur le voile islamique. Pour cette sociologue, le *hijab* représente une icône très significative à travers laquelle on peut faire une analyse de l'islamisme contemporain. Dans le sens que la question de la femme est centrale pour bien saisir les aspects culturels du mouvement islamiste, l'affrontement politique entre deux choix de société, de civilisation et le rapport entre l'islam et la modernité. Nous avons utilisé ce livre comme une référence pour notre travail principalement parce que dans la littérature existante et reconnue, comme les livres de Kepel, les remarques se rapportant aux femmes pour expliquer l'islamisme sont assez sommaires. D'autres ouvrages ont été publiés sur l'islamisme contemporain et sur le port du voile, notamment l'ouvrage de Vianès et de celui de Geadah dont lesquels elles traitent la question du *hijab* en reprenant les traits essentiels de l'orientalisme classique. La majorité des féministes défendent en effet la thèse que le voile islamique symbolise la soumission de la femme à l'homme. Göle affirme dans l'introduction de son livre *Musulmanes et modernes*, qu'elle n'a pas basé son analyse sur une prise de position féministe, islamiste ou progressiste mais qu'elle a tenté de rendre compte des paradoxes et des ambiguïtés entre la politisation de l'islam et l'individualisation de la femme, entre idéal islamiste et les pratiques personnelles des femmes et entre la quête identitaire et la modernité vécue. Cette position plus ouverte nous a incitée à la prendre pour référence afin d'approfondir le questionnement.

Dans son second ouvrage *Interpénétrations*, publié en 2005, Göle soutient que notre époque suggère une nouvelle lecture de la modernité, en particulier quand il s'agit de mener des recherches sur un terrain comme la Turquie, pays extra-européen engagé à s'ouvrir à la modernité occidentale. En conséquence, selon cette sociologue, la question de l'articulation entre le récit de la modernité et les spécificités culturelles s'impose. Cette lecture de la modernité nous l'avons appuyée dans notre analyse par la lecture qu'en font Martuccelli et, avant lui, Simmel.

Dans le premier chapitre, en nous référant à une lecture de l'histoire, nous examinerons les rapports sociaux de sexe depuis l'époque des *Tanzimat* (mise en ordre) entre 1839 et 1876, qui a été très importante dans l'histoire des femmes turques puisqu'elle a été le théâtre de plusieurs réformes de leur statut, jusqu'à l'histoire contemporaine turque. Dans la période des *Tanzimat*, les femmes formulent quelques revendications qui vont ouvrir le débat sur leur place au sein de la société.

Au moment de l'édification de la République, Atatürk tranche le débat pour l'occidentalisation de la Turquie, ce qui induit des changements dans la condition féminine après l'adoption du Code civil suisse, même si les lois de l'héritage et de la séparation des biens étaient toujours sous le contrôle de la *charia*. L'instauration du Code civil a toutefois entraîné une amélioration du statut de la femme au sein de la société. Quant à l'occidentalisation de la société turque, elle s'est aussi concrétisée par le renoncement des Turcs (y compris des hommes) à leurs tenues vestimentaires traditionnelles au profit d'une mode occidentale. Pour les femmes, cela signifie

l'abandon du voile. De plus, la suppression des écoles religieuses et leur remplacement par des écoles laïques et la suppression de l'écriture arabe (langue du Coran) et son remplacement par les caractères de l'alphabet latin constituent encore des changements importants sur la voie de l'occidentalisation.

Cette perspective d'approcher la modernisation est assez inédite dans le sens que la modernité en Turquie s'appuie sur l'émancipation de la femme plus que dans des termes de développement économique et de réformes politiques. L'accès des femmes à la sphère publique est le cœur du processus de modernisation turque. Tous ces changements imposés par Atatürk font l'objet, dès les années 1950, de questionnements de la part des acteurs politiques, des communautés et des individus.

À partir de 1946, date à laquelle la Turquie connaît son passage au multipartisme, les électeurs expriment leur attachement aux valeurs de la population paysanne, en élisant le Parti Démocrate en 1950. La population avait le sentiment de prendre sa revanche contre un État autoritaire et étranger. Pendant les années de gouvernance de ce parti, il se produit un assouplissement dans l'application de la laïcité, avec, entre autres, le retour du port du voile. Après le coup d'État de 1980, le politique est définitivement portée par les aspects culturels et les positions des uns et des autres vis-à-vis de la religion.

Bien qu'il ait apporté quelques améliorations à la condition féminine, plusieurs femmes intellectuelles critiquent le kémalisme avec virulence. D'abord parce que le

kémalisme a étouffé les mouvements féministes et que la sortie de la femme vers l'espace public se fait dans le prolongement de son rôle de mère. La femme se dévoile mais adopte une tenue vestimentaire stricte : un tailleur de couleur sombre. Sans oublier que l'éducation et la présence des femmes sur le marché de l'emploi enregistrent un retard considérable par rapport aux hommes.

Dans le second chapitre, nous soutiendrons que l'islam n'est pas à proprement parler un paramètre suffisant et pertinent pour expliquer des facteurs d'ordre culturel, économique et social qui entourent le port du voile. Il est aussi nécessaire d'examiner des facteurs historiques, sociaux et culturels qui nous donnent une idée assez précise des mécanismes et des systèmes idéologiques qui ont été élaborés en recourant à la tradition, à la culture, à la volonté divine, à la spéculation sur la nature féminine pour justifier, selon les contextes, la domination des hommes sur les femmes. La "condition féminine" dépend donc d'un ensemble de pratiques qui évoluent et changent selon les époques et les contextes. La logique sociale de l'altérité des sexes ne trouvent pas son sens dans un islam peu malléable vis-à-vis de la hiérarchie des sexes mais plutôt dans « la superposition de couches de significations différentes » (Martuccelli, 2005 : 47) constituant la division sexuée des normes. L'examen des conditions historico-religieuses de l'origine du port du voile nous permet de mieux comprendre et exposer dans la suite de notre thèse les arguments religieux mis de l'avant par les Islamistes et de confronter les préjugés énoncés par les Orientalistes vis-à-vis des pratiques culturelles des Musulmans.

En second lieu, toujours dans ce chapitre, nous avons essayé de faire une distinction entre le voile traditionnel porté par la paysanne, le voile de l'immigrante et le voile de la citadine portée par les jeunes femmes dans des périodes différentes. Le voile de la paysanne ne s'inscrit pas dans une revendication politique ou encore dans une référence identitaire islamique. Le voile de l'immigrante des années 1970 a tendance à signifier la permanence de l'identité d'origine turque. Par contre, le voile de l'étudiante citadine est à rattacher au rejet de la culture occidentale. Par leur voilement, ces jeunes femmes expriment la volonté de proposer une alternative à la civilisation occidentale. Autrement dit, le religieux devient un vecteur de sens pour ceux qui ne participent pas à la vie sociale et de ce fait qui ne sont pas des citoyens à part entière. L'examen du port voile des nouvelles citadines nous aidera par la suite à comprendre le développement et l'influence de l'islam politique et de l'islam culturel sur ces femmes.

Aujourd'hui, il existe bon nombre d'ouvrages qui soulignent l'antagonisme entre l'Orient et l'Occident spécifiquement quand il traite de la condition féminine dans le monde musulman qui nous rappelle justement les idées et les préjugés évoqués par les intellectuels occidentaux pendant le 18^{ème} et le 19^{ème} siècles. Cette perception a pour origine l'idée suivant laquelle l'islam et la modernité seraient incompatibles. D'après Göle (2005), lorsqu'on aborde la question de « l'islam » et de « l'Occident », on souligne très souvent l'altérité civilisationnelle et la distance entre les deux cultures. Un postulat qui nous paraît nier l'expérience de la modernité aux peuples non européens.

Dans le troisième chapitre, nous exposerons les thèses orientalistes afin de mieux comprendre le clivage entre Orient et Occident, spécifiquement en ce qui se rapporte à la vision occidentale vis-à-vis de la place de la femme dans une société non européenne. Cette section ne traite pas de l'Orient comme tel, mais rappelle de très modestement certains clichés diffusés sur les peuples d'Orient. Dans cette partie, nous revenons sur la littérature exotique qui est constituée, comme le souligne Todorov (1989 : 347 - 351), essentiellement de deux éléments à savoir un Européen qui visite un pays non européen et un homme qui a une relation érotique avec une femme. Ainsi, la différence culturelle coïncide avec la différence des sexes. Dans le roman exotique, l'accent est mis sur la femme et très peu sur l'homme turc ou arabe et donc la rencontre avec le pays étranger est réduite à une expérience des sens. L'homme européen bénéficie d'une expérience exotique (une femme et un pays étranger) sans pour autant remettre en question son identité. Les romanciers et les spécialistes de cette époque ont peint une image colorée et tronquée de l'Orient aux Européens pour justifier la politique coloniale. Les femmes exotiques sont devenues des victimes et l'homme oriental absent dans le roman exotique va avoir le rôle du mauvais mari. Quant à l'islam, il a symbolisé chez certains intellectuels la différence civilisationnelle. La religion serait donc la cause du retard de l'Orient vis-à-vis de l'Occident.

Dans le quatrième chapitre nous étudierons l'apparition des femmes voilées dans la sphère publique. Souvent on explique le port du voile par un retour vers une tradition religieuse qui semble menacer l'émancipation féminine acquise depuis le

kémalisme par le biais de la laïcisation de la Turquie. Ces explications sont pertinentes, toutefois comme le souligne Göle (2003 : 10 - 11) :

[d]errière le voile apparaît un nouveau profil de femme musulmane : éduquée, urbanisée, revendicative et qui, pour être voilée, n'est plus passive, ni soumise, ni cantonnée à l'espace intérieur. Elle rompt alors avec l'image de la femme musulmane traditionnelle. Par ailleurs, contrairement à l'image répandue, on ne peut simplement décrire l'acteur islamique comme un marginal, poussé à la révolte par le chômage et la frustration. Les jeunes militants islamistes sont aussi étudiants à l'Université, futurs cadres, voire intellectuels.

Ce profil de la femme musulmane que présente Göle s'est développé surtout pendant les années 1980 - 1990. Ces années-là ont été très importantes pour la Turquie, en raison de la perte d'influence des idées marxistes et de leur remplacement par les mouvements islamistes qui vont trouver une bonne audience chez les nouveaux arrivants en ville, c'est-à-dire dans les quartiers populaires où les infrastructures sont inadéquates et cela depuis les années 1950 - 1960. Pour les Islamistes, ces quartiers étaient donc un terrain propice à la propagation de leur idéologie politique pour créer la Révolution à l'exemple de l'Iran dans les années 1980 ou pour propager un islam culturel qui met l'accent sur un mode de vie en rupture avec la société ambiante.

Dans les années 1990, le discours mettant l'emphase sur la Révolution régresse parce que cet islam politique ne tient pas compte des besoins, de la réalité sociale et des expériences des hommes et des femmes. Plus encore, les mouvements islamistes radicaux en accordant aux femmes un rôle au sein de leurs organisations ont rendu possible la présence des femmes islamistes au sein de l'espace public. De ce fait, les

femmes voient dans leurs études un moyen de se distancier de l'identité "femme au foyer" à laquelle les hommes les affectent. Ces femmes islamistes aspirent à exercer une profession et à réaliser leur autonomie financière. Mieux encore, les jeunes femmes voilées critiquent plus ou moins avec vigueur la division sexuelle du travail et certaines pratiques culturelles. Les femmes islamistes prennent donc du recul vis-à-vis des hommes islamistes en ce qui concerne leur critique du mouvement féministe occidentale et insistent sur le fait qu'au sein des sociétés musulmanes aussi les femmes sont opprimées.

Dans un contexte de polarisation identitaire (laïque / islamiste), chaque identité essaie de se démarquer de l'autre. Une partie des milieux islamiques s'enrichissent et commencent à consommer des produits de luxe. Les bourgeoises adoptent le *hijab* chic pour se distinguer des autres femmes de la classe inférieure. D'où l'émergence d'une mode *tesettür* qui produit certains changements au niveau idéologique. Le *hijab* chic n'obéit pas selon les femmes islamistes à l'ordonnance de se dérober du regard de l'homme et n'est pas un signe de modestie. Le *hijab* chic des années 1990 ne symbolise plus l'aspiration de mener une Révolution islamique comme en Iran.

Mais le *hijab*, porté par des femmes éduquées, demeure une critique vis-à-vis des récits universalistes de modernisation et le symbole de l'appropriation culturelle, à l'encontre d'Atatürk et du mouvement kémaliste, sous la houlette de l'armée, qui prônaient la laïcité (imposition du dévoilement des femmes et adoption de la culture occidentale).

C'est à travers le voile que l'altérité entre le monde occidental et le monde musulman fait à nouveau débat. La politisation de l'islam exprime une quête identitaire, les musulmans réinterprètent et se réapproprient des valeurs de l'islam pour définir leur propre modernité. En effet, malgré l'islam et le foulard, émerge un individu féminin qui fait son entrée dans la modernité. L'émergence d'un individu féminin revendiquant une identité islamiste veut mettre fin à l'équation être civilisé signifie être occidental. Dès lors ces femmes islamistes présentes au sein de l'espace public interrogent fortement la conception de la modernité tel qu'envisagé dans le projet de modernisation kémaliste. En plus, la sortie des femmes islamistes de l'espace clos met en question le postulat défendu par l'organisation islamiste : la ségrégation des sexes. Le port du *hijab* par les jeunes femmes instaure un nouveau récit sur la modernité qui n'est plus attaché à une conception linéaire et évolutionniste du temps ainsi qu'à une aire culturelle. Il s'agit d'une modernité qui est en rapport avec les histoires et les pratiques culturelles des pays extra-européens. Pour comprendre cette modernité locale, il faut tourner le regard sur ce qui est spécifique et singulier au lieu de considérer ces pratiques comme ne s'inscrivant pas dans la logique de la modernité occidentale. Le voile islamique représente la distanciation vis-à-vis du modèle de la modernité occidentale.

Pourtant selon Göle (2005), la modernité européenne s'infiltré dans ces espaces extra-européens, comme dans le cas de la Turquie en raison d'une modernisation volontaire, à la suite du colonialisme dans d'autres pays musulmans, ou encore avec la globalisation. Dans ces divers contextes, cette sociologue soutient qu'il y a eu « une indigénisation de la modernité ». Par conséquent, de nouvelles définitions de la

modernité s'imposent pour expliquer les nouvelles formes d'appropriation de la modernité dans des espaces extra-européens. Et cette fixation identitaire dont font preuve ces jeunes femmes voilées qui renforce l'altérité entre l'Occident et les pays extra-européens notamment musulmans. Cette altérité aux niveaux de l'histoire et des expériences représente, peut-être, les limites du critère universel de la modernité.

Chapitre 1 L'évolution du statut de la femme depuis les Tanzimat (1839 - 1876)

1.1. Le statut de la femme à l'apogée de l'Empire ottoman (1453-1683)

Selon Cajoly (2003), dans l'Empire ottoman le statut de la femme est indéniablement lié à une société avant tout de confession et de tradition musulmanes. En fait, la condition d'existence des femmes ottomanes est ponctuée par une vision misogyne qui se développe à partir du 15^{ème} siècle (date à laquelle l'Empire hérite du califat d'Égypte) au sein de la *umma* en ce qui se rapporte au rôle de la femme dans la société musulmane. Autrement dit, la femme représente pour la communauté musulmane le danger, le pêché, la ruse, la sournoiserie, la sorcellerie. Par conséquent, elle est exclue de la vie publique pour préserver la société contre la décadence et le désordre. Il en résulte que les activités des femmes ottomanes se limitaient à l'univers clos du *harem*, ce qui signifie que celles-ci étaient organisées autour de deux rôles essentiels celui de bonne épouse et bonne mère.

À l'époque ottomane, le voile avait non seulement une fonction religieuse comme dans le temps du Prophète, mais il était aussi un signe de distinction sociale.

Aucune femme d'un certain rang social n'a la permission d'aller dans la rue sans deux mousselines, l'une qui lui voile tout le visage sauf les yeux, et une autre qui cache toute sa coiffure et tombe par derrière jusqu'à la taille, et leurs formes totalement cachées par ce qu'on appelle un *ferigee* [grand voile de sortie], dont aucune femme ne saurait se passer à l'extérieur, [note Lady Mary Montagu dans sa lettre à Lady Mar en 1717] (1987 : 146).

Ce vêtement de sortie indispensable permet aux femmes des couches sociales aisées de savourer, en tout honneur, une liberté que la pauvreté

octroie de facto à la plupart des autres femmes. C'est un signe de distinction sociale, un révélateur de leur condition. La bourgeoisie se voile plus strictement que les dames des harems aristocratiques. La femme du peuple se couvre légèrement d'un simple foulard. [Quant à la paysanne celle-ci ne porte pas le voile pour des raisons de commodités.] La sévérité du voile varie selon le lieu, la fortune, l'éducation et la coquetterie. (Cajoly, 2003)

Toutefois, à mesure que le pouvoir de l'aristocratie s'affaiblit, les femmes de la classe aisée abandonnent le voile ; en même temps la ferveur religieuse s'accroît au sein de la classe moyenne et inférieure, ce qui se traduit par le port systématique du voile par ses femmes.

Le port du voile à l'époque de l'Empire ottoman semble donc être rattaché à une conjoncture sociale et politique. Le recours à l'usage du voile procure un sentiment de quiétude aux femmes et aux hommes dans un contexte social perturbé et pendant les moments de crise politique.

1.2. La condition féminine et la mobilisation des femmes à l'époque des Tanzimat (1839-1876) et au cours des dernières années de l'Empire ottoman

Au 19^{ème} siècle, plus précisément pendant la période des *Tanzimat* (1839-1876), et surtout pendant le 20^{ème} siècle, selon Basugu-Yaraman (2006), les femmes sont invitées à sortir de leurs *harems*, la société turque commence à découvrir la femme comme personne. En investissant l'espace public, les femmes turques s'engagent à lutter pour obtenir l'égalité des droits civils et politiques. Plus encore, selon cette auteure, les droits des femmes en Turquie sont souvent présentés comme un cadeau des dirigeants kémalistes. Pourtant, depuis la moitié du 19^{ème} siècle, la femme turque va

jouer un rôle important au sein de sa société surtout pendant la période des réformes sociales et les périodes de guerres. Aujourd'hui, plusieurs historiens affirment que la période des *Tanzimat* a été le tremplin qui a engagé la Turquie sur la voie de la modernisation. La question de la femme occupait une place importante dans le débat autour du projet de modernisation. En fait, tout changement dans la condition féminine induit d'office d'importants changements sociaux.

La place et la reconnaissance des femmes au sein la société ottomane se limitaient à leur rôle dans la procréation et la reproduction. Leurs droits civils et leur statut social étaient rattachés à ce que les lois coutumières et religieuses leur reconnaissaient. Autrement dit, en matière de législation, les droits de la femme ottomane frôlaient le néant. La *charia* ne reconnaît en effet pas aux femmes de droits dans le mariage ; elle ne leur reconnaît pas le droit de demander le divorce ; au tribunal le témoignage de l'homme vaut deux fois celui de la femme et en matière d'héritage, la femme hérite une demi-part quand l'homme en a une. De plus, Basugu-Yaraman (2006) rapporte qu'à cette époque, il existait des « marchés aux femmes-esclaves » où les prix étaient fixés par la municipalité : « D'après les registres, à la veille des *Tanzimat*, il y avait 60 000 femmes-esclaves blanches à Istanbul, dans les sérails, les *konaks*² et les maisons des élites ». Il faut attendre 1847 pour que les marchés d'esclaves soient fermés. Par la suite, en 1854, l'achat et la vente d'esclaves blancs furent interdits et en 1857 ceux des esclaves noirs. En dépit, du fait qu'en islam existe une injonction claire interdisant l'esclavage. En 1856, une loi fut promulguée donnant aux filles le droit d'hériter de leurs pères, car auparavant il y avait des barrages

² Konak signifie demeure résidentielle

administratifs et sociaux qui faisaient en sorte que les femmes étaient toujours exclues de la propriété foncière.

La présence des femmes dans l'espace public était régie par l'ordre du sultan. Concrètement, il était interdit aux femmes de paraître dans les lieux publics et de circuler dans certains quartiers de la ville. De plus, en public, toutes les femmes qui portaient un voile mince se voyaient dresser un procès-verbal et cela malgré le fait que les costumes traditionnels perdaient un peu de leur rigidité à cette période. En ce qui concerne l'éducation des femmes, l'ouverture des établissements scolaires aux filles a débuté en 1778 pour l'éducation primaire, pour le secondaire en 1862 et ce n'est qu'en 1873 que fut fondée l'École Normale des filles où étaient formées les futures enseignantes du collège pour les filles. En 1914, les universités ouvrent une partie de leurs sections aux étudiantes. Plus précisément, il s'agit de la création des facultés des Lettres, des Mathématiques, des Sciences Naturelles et des Beaux-arts. Puis en 1922, les facultés de droit et en 1923 les facultés de médecine. Cette ouverture à l'éducation ne touchait que quelques-unes des femmes des milieux aisés, mais c'était un pas en avant vers l'émancipation de la femme ottomane. Par ailleurs, au sein de la sphère intellectuelle de la société ottomane, la question féminine fut l'objet d'un débat fascinant. Pour preuve l'existence de nombreuses revues traitant de la condition féminine, de magazines destinées aux femmes, ainsi que de nombreux romans et essais décrivant l'asservissement des femmes turques. Examinons rapidement les préoccupations de l'époque à l'égard de la condition féminine dans la littérature ottomane.

Celal Nuri, dans son roman *Les femmes*, considère que la cause du sous-développement est la situation inférieure des femmes par rapport aux hommes au sein de la société ottomane : « Si nous voulons faire progresser les Turcs, il faut commencer par les droits des femmes. » écrivait-elle (cité par Göle, 1993 : 26). Cette idée est partagée par d'autres intellectuels par exemple Ahmet Cevad. Toutefois, ces deux intellectuels croient que la nécessité d'éduquer les femmes renvoie à l'objectif de faire d'elles de bonnes épouses et de bonnes mères et non pas de valoriser leur présence dans l'espace public en tant que travailleuses ou philosophes.

Basugu-Yaraman (2006) et Tekeli (2005) citent parmi les intellectuelles femmes qui se sont intéressées à la condition féminine Fatma Aliye, une intellectuelle issue d'un *Konak*, qui avait publié en 1872 un roman traitant de la question féminine dans la société turque. Dans ce roman, elle invite les Européens à visiter la Turquie et à perdre leur préjugés vis-à-vis de la femme turque. De plus, elle a osé dénoncer les thèses traditionalistes soutenues par les théologiens sur la polygamie en défendant l'idée que le Coran n'est pas contre les droits des femmes mais que les théologiens déforment les paroles divines selon leurs intérêts. En plus, elle s'attaque aux idées conservatrices de Mahumt Esat, un des représentants de la pensée traditionaliste. Ce dernier plaide pour que la Turquie se modernise du côté matériel en préservant son côté moral et spirituel³. Pour sa part, Zafer Hanim une romancière très connue a décrit dans son premier roman

³ Mahumt Esat écrit : « Chaque civilisation a un côté spirituel et un côté matériel. Son côté spirituel est la morale. Le côté matériel de la civilisation s'étend de la machine à coudre aux chemins de fer et aux bateaux de guerre, bref, il comprend toutes les inventions de l'industrie que nous avons sous les yeux de nos jours. » (Cité par Göle, 1993 :16)

L'amour de la patrie, en 1877, comment des esclaves (métaphore pour signifier les femmes) se battent pour libérer leur pays comme des hommes.

En plus des textes littéraires, on comptait de nombreuses revues, magazines et journaux qui critiquaient de manière totalement indépendante et libre la condition féminine turque. Selon Tekeli (2005), entre 1869 et 1928 (date à laquelle l'alphabet a changé) on y compte une quarantaine de journaux et magazines publiés. D'après, Basugu-Yaraman (2006), le quotidien *Le progrès (Terakki)* publia en 1868 plusieurs articles dénonçant la condition inférieure des femmes turques. Ces articles étaient majoritairement écrits par des femmes, leur contenu largement inspiré par les idées et les revendications des féministes occidentales. En clair, dans leurs articles les journalistes femmes appellent à l'égalité entre les sexes par la suppression de la polygamie et revendiquent le droit des femmes à l'éducation. À côté de ce quotidien, une revue féminine a été fondée en 1833, *Le jardin des fleurs (Sûkûfezar)*, elle définit son objectif dès son premier numéro : « essayer de travailler en refusant non seulement la supériorité masculine sur les femmes, mais aussi la supériorité féminine sur les hommes. » (Basugu-Yaraman, 2006). *Hanımlara Mahsus Gazete* (Journal Réservé aux Femmes), dont la rédaction était entièrement féminine, connut la plus longue vie : il fut publié de 1895 à 1909. Et selon Tekeli (2005), dans cette *Gazete*, en plus de promouvoir la condamnation et le rejet de la polygamie et du droit des hommes à répudier les femmes selon leur bon vouloir, ces journalistes femmes ont modifié les codes vestimentaires en créant une « mode » permettant d'imaginer le corps et le visage de la femme derrière des voiles en mousselines légères.

Selon Basugu-Yaraman (2006), d'autres revues font leur apparition et l'objectif commun à toute cette presse est de faire de la femme turque « une bonne mère, une bonne épouse et une bonne musulmane ». D'autres périodiques féminins, comme *Le Mérite et Le Bouquet*, se consacrent aux activités artistiques et littéraires tout en ayant pour objectif d'améliorer les conditions des femmes musulmanes au sein de l'Empire. D'autres magazines, comme *Le monde féminin* et *La Perle*, se concentrent sur des débats théoriques autour de la question de l'égalité des sexes et du profit que les hommes peuvent tirer en réformant le statut de la femme.

Cette abondance de magazines a eu pour effet d'accélérer le débat sur la question des femmes en Turquie, dû justement à la prise de conscience des lectrices de leur condition d'asservissement et d'infériorité par rapport aux hommes. En plus, l'apparition sur la sphère publique d'un nombre important d'intellectuelles femmes va contribuer à l'ébranlement de certaines valeurs conservatrices de type patriarcal, surtout dans la classe supérieure. Plus encore, comme le note Göle (2003), pendant toute la période s'étendant des *Tanzimat* à la deuxième Constitution, le statut de la femme au sein de la sphère intellectuelle est débattu autour principalement de deux visions différentes sur son rôle au sein de la société ottomane. En effet, la question de la place de la femme est cruciale car elle va déterminer ultérieurement la victoire d'un projet politique sur un autre. Il y a ceux qui défendent la pensée universaliste et ceux qui voient dans ce projet réformateur une menace pour l'identité culturelle et revendique la préservation des traditions : la vision traditionaliste, ainsi que les turquistes, « qui ne limitent pas l'identité morale à la religion islamique, recherchent la société idéale de

l'avenir dans la vie turque du passé » (Göle, 2003 : 23). Dans le premier courant modernisateur lui-même, on distingue deux orientations à savoir ceux qui plaident pour la modernisation de la société ottomane sans pour autant tourner le dos aux traditions, parce qu'ils croient en la nécessité de préserver l'héritage culturel et moral de la société turque. La seconde orientation croit qu'il est nécessaire de changer les traditions pour s'adapter au monde moderne.

La vision du courant occidentaliste croit fermement que la religion musulmane représente un obstacle sur la voie de civilisation. Et il propose de remplacer les valeurs religieuses par une morale « humanitaire ». Ce radicalisme occidental définit les droits de la femme en se référant aux droits de la personne. Ainsi ce courant, dont faisait parti l'écrivain Salahaddin Asim, critique de manière virulente les lois religieuses qui définissent les femmes en tant qu'épouses et mères. Il considère que, selon les valeurs et les traditions religieuses, la femme n'est pas un être humain mais une « femelle » qui ne sert qu'à la volupté et à la reproduction. Et pour preuve « les relations entre hommes et femmes et les lois morales sont entièrement édifiées sur le voile (*tesettür*).» (cité par Göle, 1993 : 25). Pour cet écrivain, « le voile " à la fois cause et conséquence du fait que la femme soit considérée comme une « femelle », il sépare la femme de la « vie civilisée ».» (Ibid. : 25) Dans cette optique, la femme voilée n'est pas un être humain mais la chose sexuelle de l'homme. Pour sa part, l'écrivain Şemsettin Sami soutient que le développement ne peut pas se réaliser s'il existe une séparation entre les connaissances scientifiques et la culture. Plus précisément, « le niveau de développement d'une société est toujours proportionnel à la condition des femmes dans

cette société. » (*Ibid.* : 17). Pour le courant occidentaliste, le développement social de la société turque passe donc par l'octroi des droits aux femmes pour qu'elles accèdent enfin au rang d'être humain. Le symbole suprême de l'émancipation de la femme turque est l'abandon de l'obligation du port du voile et sa sortie de l'espace clos de la maison (le *mahrem*) et sa participation à la vie sociale.

Pour sa part, le courant traditionaliste estime que le courant occidentaliste infligera de graves dommages à la vie sociale turque. L'auteur Said Halim croit que l'abandon du voile et la mixité au sein de l'espace public représentent « un danger social ». Pour cet auteur, il est primordial de ne pas confondre libertés sociales et libertés politiques. Selon lui, les partisans des libertés des femmes n'ont qu'une idée en tête : la suppression du *hareem* et la transformation d'une « société morale et vertueuse » en « une société de débauche ». En ce qui concerne le voile islamique, l'intellectuel et politicien Musa Kazim considère que les femmes doivent se couvrir dans le but d'empêcher le désir sexuel entre homme et femme et de ne pas s'exposer aux regards indiscrets des étrangers. L'abandon du port du voile par les femmes est donc vu comme un outrage à l'égard de la religion et plus encore une source de désordre social. En revanche, pour Kazim, la polygamie et la répudiation sont des lois qui protègent la famille contrairement au divorce qui conduit à la faillite de la famille. En somme, pour les traditionalistes, toute liberté accordée aux femmes est un signe de la décadence de la morale de la société ottomane qui évolue vers une société de débauche.

Que se soit dans le courant traditionaliste ou dans le courant occidentaliste, le progrès social, comme le mentionne Göle (2003), tourne autour de « l'identité sexuelle de la femme et son statut social ». Ce litige politique entre les deux courants montre tout ce qui peut séparer l'Occident de l'Orient sur la question de la femme et sa visibilité au sein de l'espace public ou plus exactement les délimitations des frontières dans l'espace entre ce qui est interdit et ce qui ne l'est pas.

La richesse des débats intellectuels et l'abondance de la littérature sur la place de la femme au sein de la société ottomane ont engendré la prise de conscience des lectrices de leurs conditions sociales et la formation d'organisations de femmes. En effet, selon Basugu-Yaraman (2006), la création de plusieurs organisations que ce soit pour revendiquer l'égalité entre les sexes, le droit à l'éducation, au travail, en plus de critiquer sévèrement la famille patriarcale, essentiellement la polygamie, ou pour revendiquer des droits politiques et sociaux ou même la formation d'organisations qui luttent contre la pauvreté, ont eu pour effet de renforcer significativement la sphère intellectuelle des mouvements des femmes. Dans les périodes de guerre, *l'Association pour la promotion des femmes*, fondée en 1909 par Halide Edib s'avère une des organisations les plus actives et la seule capable de mobiliser des moyens conséquents pour soigner les militaires blessés. Dans les périodes de paix, cette organisation s'est fortement distinguée par le développement intellectuel : apprentissage de l'anglais et du français. D'autres organisations comme *l'Association des dames pour la promotion de la patrie ottomane* qui sera remplacée par la suite par *l'Association union et progrès* avaient des programmes qui visent l'ouverture de cliniques d'accouchement et des

écoles pour filles. L'organisation *Défense des droits des femmes* avait pour but de transformer la mode vestimentaire des femmes, améliorer les règles du mariage, encourager les femmes à participer à la vie sociale et à gagner leur vie, etc. Ces associations ont joué un rôle très important pour améliorer le sort de la femme turque et moderniser l'Empire.

La révolution des Jeunes Turcs en 1908 qui avait pour slogan : Justice, Égalité, Liberté et Fraternité (inspiré de la Révolution française) a débouché sur la proclamation du deuxième *Meşrutiyet* (monarchie constitutionnelle). Suite à la proclamation de cette Constitution, les femmes ont naïvement cru jouir d'un peu de liberté. Pendant cette fièvre d'émancipation, certaines femmes ont enlevé la voilette qui cache leur visage et non pas le *tcharchaf* obligatoire, d'autres ont osé sortir voilées avec leur mari ou leur père. Belle erreur ! Car ces femmes ont été lynchées par la foule, leurs vêtements ont été déchirés et leurs cheveux ont été coupés. Basugu-Yaraman (2006) rapporte les propos d'une voyageuse : les femmes turques qui ont participé activement à ce mouvement ne bénéficient même pas « d'une semi-liberté ». La deuxième Constitution n'a pas eu d'effet sur la mentalité des hommes turcs, la légendaire jalousie des orientaux et les préjugés religieux vis-à-vis des femmes. Mais la déception des femmes est encore plus grande. Selon Tekeli (2005), elles voulaient un mariage moderne qui ne serait plus arrangé, permettant aux couples d'avoir leur propre domicile privé et où elles auraient autant de devoirs et de droits que leur mari. Quant aux hommes, ils voulaient avoir accès à l'amour libre qui transgresse les règles sacrées du mariage sans plus.

Toujours, selon Basugu-Yaraman (2006), en 1908, une révolte dirigée par des femmes pour protester contre le prix et la qualité du pain à Sivas rassemble instantanément une foule de 500 personnes devant le palais de la préfecture. D'autres grèves vont s'organiser surtout dans les secteurs où les ouvriers étaient majoritairement des femmes c'est-à-dire dans l'alimentation, le tabac et le tissage⁴.

1.3. De l'Empire à la République

Pendant la période de la guerre d'indépendance (1919-1922), les femmes turques développent une conscience politique. Au cours des guerres balkaniques, elles protestent contre le massacre des Musulmans en Macédoine et fondent de nombreuses associations de bienfaisance pour lutter contre les calamités de la guerre et cette mobilisation continue pendant toutes les guerres qui vont suivre. Dans son roman *Chemise de feu (Atesten Gömlek)*, Halide Edib relate un discours mémorable à la place de Sultanahmet organisé à Istanbul le 23 mai 1919 qu'elle prononce devant 200 000 personnes :

Il y avait tellement de femmes, leurs visages faisaient penser au tableau du bataillon des femmes à l'assaut de Versailles lors de la Révolution française. (...) Il y eut une journée où se trouvaient face à face, épaule contre épaule, le porteur avec le jeune diplômé, l'ouvrière de Karagümruk avec la coquette aux hauts talons. (cité par Basugu-Yaraman, 2006).

Ces meetings et ces protestations vont donner un souffle au mouvement des femmes. Ces manifestations mettent au grand jour la capacité des femmes à être des

⁴ Selon Basugu-Yaraman, en 1908, on dénombre 250 000 ouvriers dont 70 000 à 75 000 sont des femmes.

acteurs sociopolitiques aptes à défendre la nation et en même temps à plaider pour leur accès à la sphère publique. Pendant la Première Guerre mondiale, ce sont les femmes qui se sont battues contre la misère économique en l'absence de leurs maris et pour faire face à la pénurie. Ces faits historiques conscientisent au plus haut degré les femmes turques aux enjeux politiques et elles commencent à réclamer le droit de vote vers la fin de la Grande Guerre.

Ces combats et la présence des femmes dans l'espace public ont eu des conséquences sur la modification de leur habillement. Selon Basugu-Yaraman (2006), en 1929, 90% des femmes à Istanbul avaient ôté leurs voiles et un nombre non négligeable de femmes travaillaient dans des bureaux et des magasins. Ces changements socioculturels et ce vent de modernisation vont jouer un rôle déterminant sur certaines questions. Par exemple, jusqu'au 1917, le mariage était régi par les préceptes religieux, quant à l'État, il n'avait aucun contrôle sur le statut de la famille et sur les contrats de mariage, avant la promulgation d'un code juridique réglant le contrat suivi par la promulgation d'un code de la famille en 1926, copié du Code civil suisse.

En ce qui concerne la lutte pour l'obtention des droits politiques, déjà en 1919, Halide Edib obtint plusieurs voix à la suite des élections organisées dans différentes villes anatoliennes, même si elle ne s'était pas présentée comme candidate, et d'autres femmes étaient élues aux conseils des villages. Les femmes obtiennent les mêmes droits politiques que les hommes en 1934 – le droit de vote aux élections législatives - après plusieurs combats menés par l'association *Union des Femmes Turques* qui plaide

pour l'égalité complète dans les droits sociaux, économiques et politiques, alors que les femmes étaient éligibles au vote municipal depuis 1930. Auparavant, en 1923, Nezh Muhiddin, « une féministe républicaine de la première vague » comme la nomme Yaparak Zihnioglu⁵, avait fondée le premier parti politique : le *Parti populaire des femmes* qui sera dissout suite à l'accession d'Atatürk au pouvoir. Ce parti fut fondé avant la formation du parti unique par Kemal le *Parti républicain du peuple*. Il refuse d'autoriser ce parti sur la scène politique et demande aux femmes de créer une association l'*Union des Femmes Turques* (UFT). Cette association fut rapidement l'objet d'innombrables critiques dans l'entourage de Kemal. Sa présidente fut mise au ban et remplacée par une autre femme proche du parti unique. Ainsi, l'association fut éliminée de la vie politique. En clair, Kemal ne souhaitait pas partager le pouvoir pour être en mesure de façonner la société turque à sa guise comme le soutient Yaparak Zihnioglu dans sa biographie sur Muhiddin. Mais l'auteure Zehra Toska propose une autre explication quant à l'ingérence des kémalistes au sein de l'UFT. Pour elle, ces féministes représentaient certainement la continuité avec l'ancien régime c'est-à-dire le Califat. Tekeli (2005) pense que ces féministes n'étaient pas faciles à manipuler à l'exemple de Halide Edip et elles étaient en désaccord avec Kemal.

1.4. Le Kémalisme

1.4.1. L'État, emblème de la modernité ou instrument de l'occidentalisation de la société turque

Dans l'Empire ottoman, les relations entre le centre politique et la société ont été différentes de celles de l'Europe occidentale. En Europe, le féodalisme est basé sur

⁵ Elle a écrit les mémoires de Nezh Muhiddin

des relations contractuelles impliquant des obligations réciproques entre les suzerains et les vassaux. Au Moyen-Orient, il n'a y pas eu un système comparable à la féodalité. Chez les Ottomans, la souveraineté du sultan n'est pas illimitée et arbitraire, comme l'a affirmé par exemple Machiavel dans *Le Prince*. Car l'Empire, selon Burdy et Marcou (1995) dans *Laïcité /Lakliki : Introduction*, était pluri-ethnique et multi-confessionnel et on a donc fait coexister très tôt la loi islamique (*seriat*) et législation impériale (*kanûn*) pour faire cohabiter des groupes ethniques, des langues, des religions et des droits différents (la dihmmitude)⁶. De plus, selon le politologue Ali Kazancigil (2005), la rationalité politico-économique de l'Empire ne pouvait pas induire l'émergence d'un statut et d'un pouvoir fondés sur des bases économiques. Le seul moyen de bénéficier d'une accession sociale était de se mettre au service de l'État. Ce qui explique que toutes les réformes étaient initiées par des souverains et des élites étatiques occidentalises. Une des caractéristiques importantes des *Tanzimat* est le déplacement du pouvoir du sultan vers la bureaucratie, ce qui a eu pour conséquence le partage de la

⁶ « Au même titre que les juifs, les chrétiens sont considérés les gardiens de l'écriture, les gens du Livre, et obtiennent le droit de ce fait de coexister avec les musulmans, au sein d'un monde islamique et sous sa protection, par la dhimma un pacte qui unit les non-musulmans aux nouvelles autorités. » (Billioud, 1995 : 63) *Dhimmi* est un mot qui veut dire « Protégé ». « Et c'est un des arguments des défenseurs modernes de l'Islam : le *dhimmi* n'a jamais été ni persécuté ni maltraité (sauf accident), bien au contraire : il est un protégé. Quel meilleur exemple du libéralisme de l'Islam. Voici des hommes qui ne partagent aucune croyance musulmane, et au lieu de les exclure, on les protège. [M]ais c'est [...] un contrat inégal : en effet, la *dhimma* est une « charte octroyée » [...], ce qui implique deux conséquences. La première, c'est que celui qui octroie la charte peut aussi bien la révoquer. En réalité, ce n'est pas un contrat « consensuel » formé par la volonté de deux parties. Et, en fait, c'est un arbitraire. Le concédant décide seul de ce qu'il octroie (d'où une grande variété possible de conditions). La seconde, c'est que nous sommes dans une situation qui est l'inverse de ce que l'on a essayé de construire avec la théorie des droits de l'homme et selon laquelle, du fait que l'on est un homme, *on a*, obligatoirement, un certain nombre de droits, donc ceux qui ne les respectent pas sont *eux*, dans une situation de mal. Au contraire, avec l'idée de charte octroyée, on n'a pas de droits que pour autant qu'ils sont reconnus dans cette charte et pour autant qu'elle dure. » Ellul, Jacques, préface « Le Dhimmi: Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du nord depuis la conquête arabe », in Yahudiya, Masriya, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, New Jersey, 1985

Sous l'Empire ottoman, les juifs et les chrétiens orthodoxes se voient accorder le statut de dhimmis, leur permettant d'avoir leurs propres tribunaux pour les affaires intérieures à leurs communautés.

souveraineté au sein de l'État. Plus tard, l'édification de l'État-nation turc hérite des *Tanzimat* la tradition d'un État et d'une bureaucratie forts.

Selon ce politologue, l'édification de l'État-nation turc s'est faite en deux temps à partir de 1923 avec le pacte républicain et en 1946 avec l'introduction du multipartisme. Contrairement à d'autres sociétés à majorité musulmane, l'islam ne représente pas un facteur déterminant dans la formation et dans les caractéristiques de l'État turc. Ainsi le passage de l'Empire à la République et l'émergence de la modernité ont été l'œuvre des élites étatiques, avec des ruptures et des continuités entre l'ancien et le nouvel ordre.

Le pacte républicain a permis l'instauration de la République et la mise en place des réformes jetant les bases de la nation et de la citoyenneté. Le passage de l'Empire ottoman à la République turque, c'est-à-dire d'une souveraineté de Dieu à une souveraineté du peuple, s'est fait sans révolution sociale et sans la mobilisation des masses. Elles se sont mobilisées lors de la guerre d'Indépendance pour des considérations religieuses et ethniques, plutôt que pour les principes républicains et reconnaissent à Kemal ses qualités de militaire.

Mustapha Kemal, un grand fervent des idées de progrès, d'occidentalisation, de laïcisme, d'ordre et de nationalisme, veut les appliquer à la société turque pour assurer la cohésion du pays, mais la question de la démocratie politique était secondaire par rapport à ces notions. Pour mener à bien cette « révolution kémaliste », il met en place

une élite composée d'une part d'intellectuels et de personnes exerçant des professions libérales et d'autre part de notables et dignitaires religieux à des postes de responsabilité. Ce second groupe attaché à des valeurs islamiques n'accepte pas les principes de la laïcité et rentre en confrontation avec le groupe des réformateurs. La première crise violente éclate en 1925 au sein de la République et met fin à l'alliance entre les deux groupes, car pour Kemal l'édification d'une République passe par l'adoption des symboles modernes et l'abandon des symboles traditionnels. En fait, l'objectif de Kemal est que la Turquie moderne puisse tenir honorablement son rang dans le concert « des nations civilisées ». En conséquence, il fallait des changements au niveau social, culturel, économique et politique.

En 1945, le parti d'Atatürk au pouvoir depuis l'édification de la République est devenu un parti qui étouffe le pays par son autoritarisme. La guerre, l'étatisation, les interventions envahissantes de l'État, une bureaucratie forte, la confiscation des biens des Juifs, des Arméniens et des Grecs fortunés avaient rendu la situation économique de plus en plus insupportable. Les hommes d'affaires qui s'étaient enrichis pendant la guerre supportaient de moins en moins l'emprise de l'État et la population rurale et urbaine commence à manifester son mécontentement face à la stagnation économique. La création du *Parti Démocrate*, en 1946, marque le passage au multipartisme et en 1950, la Turquie a connu sa première alternance démocratique. Ainsi a débuté le régime politique pluraliste qui va connaître trois coups d'État militaires en 1960, 1971 et 1980 qui illustrent la tension entre les tenants du pacte républicain et les tenants du pacte démocratique.

1.4.2. Des changements sociaux et culturels imposés par le haut à la société turque

Occidentalisation du droit familial et amélioration du statut des femmes

Comme nous venons de le mentionner, le kémalisme symbolise le passage d'un Empire musulman à un État-nation laïc, le passage d'une civilisation orientale vers une civilisation occidentale. Le début de l'édification de la République a été accompagné d'un débat sur les différences historiques et culturelles entre l'Orient et l'Occident. Certains penseurs croyaient que la République serait en mesure de concilier ces deux mondes mal compris. Pour d'autres, la République symbolise l'adoption en bloc des principes de la civilisation occidentale et le renoncement total à la culture orientale. Le passage à la civilisation occidentale a été ponctué par des transformations très importantes au niveau de la législation c'est à dire par l'adoption du code commercial allemand, du code pénal italien et du code civil suisse. Bref la Turquie avait besoin d'un droit « conforme au temps » selon Atatürk.

En 1923 est mise en place une commission dont bon nombre de ses membres sont partisans des idées turquistes de l'intellectuel Ziya Gökalp. Responsables de la préparation des nouvelles législations relatives aux réformes kémalistes, ils pensaient qu'il ne serait pas adéquat d'adopter les lois d'autres pays et de mettre en veilleuse les coutumes nationales⁷. Ces turquistes rédigent un projet de loi conforme aux coutumes et fidèle à la *charia*. La particularité de ce projet est qu'il ne fait pas de différence entre

⁷ Seyit bey juriste et président de la commission a affirmé : « Un principe commun est admis par tous les juristes, qu'ils soient occidentaux ou orientaux, c'est la nécessité de se conformer aux us et coutumes de la nation. Les lois d'un pays sont issues de ses coutumes et elles ne sauraient changer qu'avec l'évolution des coutumes nationales. » (cité par Göle, 1993 : 76)

les musulmans et les non-musulmans et le droit n'est pas basé sur le dogme religieux. Ce projet n'interdit pas la polygamie puisque, au niveau théologique, elle n'est pas obligatoire dans le Coran et au niveau démographique elle représente une solution face au surplus de la population féminine engendré par les guerres successives.

D'après Göle (2003), ce projet de loi ne satisfait ni les islamistes qui pensent qu'il porte préjudice à la loi islamique, ni les kémalistes qui le trouvent en décalage avec les aspirations modernistes, ni même les turquistes qui le trouvent trop fidèle à la loi religieuse et trop éloigné des idées positivistes. Les femmes qui ont participé publiquement à ce débat ont critiqué ce projet non pas en tant que juristes mais en mettant en avant les souffrances quotidiennes des femmes. Une nouvelle commission a été formée dans le but d'adopter le Code civil suisse tel quel sans discussion parlementaire.

Le Code civil suisse va transformer de manière radicale le statut de la famille en Turquie en vigueur depuis six siècles. Ce nouveau code « définissait les droits de propriété, interdisait la polygamie autorisée par Mohamet, et abrogeait la vieille inégalité des sexes qui assimilait la femme aux biens de son mari. Il faisait de chaque citoyen turc, devant la loi, un individu aussi libre qu'un citoyen helvétique. » (Benoist-Méchin, 1984 : 356-357). La citoyenne helvétique n'étant pourtant pas un « individu libre et égale » au citoyen, ce code stipule que le mari est le chef et le représentant de l'union conjugale ; la charge pécuniaire du ménage incombe au mari ; l'autorité du père sur les enfants mineurs l'emporte sur celle de la mère ; l'adultère du mari n'est

punissable que s'il est commis dans la demeure conjugale, par contre celui de la femme est punissable, quelles que soient les conditions et enfin le mariage religieux n'est pas valable devant la loi. Ceci dit, les lois concernant l'héritage et la séparation des biens étaient toujours sous le contrôle de la *charia*. En réalité, Mustapha Kemal voulait se débarrasser de cette image de la femme turque projetée dans les peintures et les romans occidentaux, à savoir une femme esclave, oisive et voluptueuse enfermée dans son *harem* « et passant ses journées à teindre ses cheveux au henné, à fumer le narghilé et à manger du rahat-loukoum. » (*Ibid.* : 372-373), sur laquelle nous reviendrons dans le troisième chapitre. Bref, pour Mustapha Kemal l'adoption du code civil suisse revient à l'adoption d'un « code moderne ». Un code qui fait sortir la Turquie des idéologies privilégiant les particularités culturelles nationales au profit d'une Turquie civilisée et occidentale.

Ce nouveau Code civil satisfait les féministes de l'époque ainsi que les hommes parce qu'ils avaient le statut de chef de famille. D'après la sociologue Nükhet Sirman « [le remplacement du] le pouvoir des pachas (de l'ancien régime) par le pouvoir des hommes égaux, perm[is] à chacun de devenir un pacha dans sa propre famille, grâce à l'autorité légitime qu'il [avait] sur sa femme. » (cité par Tekeli, 2006 : 263). L'opposition trouve le Code en décalage avec les us et coutumes nationaux.

Il faut signaler à ce chapitre que, dans le domaine du droit de la famille, certaines réformes juridiques de la loi islamique avaient déjà été effectuées à la fin de l'Empire ottoman. Ces réformes visaient l'émancipation de la femme en limitant sa

condition inférieure dans l'union matrimoniale. Selon Dirks, la première modification officielle dans le droit de la famille s'est concrétisée sous le régime des Jeunes Turcs, en 1915. Le Sultan a accordé le droit de divorce à une femme dans le cas où le mari est absent pendant une longue période ou dans le cas où il souffre d'une maladie grave. En 1917, le Code ottoman renforce les droits de la femme en lui permettant de « stipuler dans le contrat de mariage que le mari n'épousera pas de seconde femme et peut demander le divorce en cas de mésentente. » (Dirks, 1977 : 93)

Adoption des formules internationales de la civilisation occidentale

Mise à part l'évolution du statut de la femme, d'autres changements vont se faire dans la quotidienneté comme l'adoption du calendrier grégorien, du système métrique, du système horaire occidental. Parmi ces réformes, nous en citerons deux qui ont une incidence importante sur la culture turque. La réforme de l'alphabet - la suppression de l'écriture arabe et son remplacement par les caractères latins - entraîne une transformation de l'orthographe qui s'applique aux noms communs et propres. Or, les Turcs n'avaient pas de noms qui leur soient propres. Suivant la coutume arabe, on désigne une personne par son prénom suivi du prénom de son père. Donc Kemal aurait dû s'appeler Mustapha ibn Ali. Le 24 novembre 1934, l'Assemblée Nationale lui attribue le nom d'Atatürk « le père des Turcs ». Par la suite, une loi oblige les Turcs à adopter un nom de famille. L'autre transformation se rapporte aux changements dans les habitudes vestimentaires. Dorénavant, les Turcs

devront renoncer au port des vêtements orientaux - babouches, turban, fez, pantalons bouffants, voile de mousseline -, renoncer à la polygamie, renoncer à lire et à composer des grimoires en caractères arabes, renoncer à mesurer le temps en se basant sur la course apparente du soleil; renoncer aux

cérémonies de derviches, renoncer à leurs unités de poids et de longueur, renoncer à leurs modes de vie, à leur manière de penser, à leur manière de sentir les choses. (Dumont, 2006 :156)

En ce qui concerne les changements vestimentaires, le port du *burnous* et de la *gandourah* par les hommes fut puni de prison, quant au *fez* - symbole de l'appartenance à l'islam - ou plus exactement référence orientale puisqu'il est porté aussi par les orientaux chrétiens -, il fut interdit et remplacé par le port de chapeaux et de casquettes et cela malgré une forte opposition. Pour les femmes, les changements vestimentaires signifient un remodelage en matière de goût et d'esthétique par l'adoption de la mode occidentale qui se traduit par l'abandon d'une longue et ample tunique et son remplacement par le corset. Mustapha Kemal voulait que la jeunesse féminine de son pays s'émancipe et soit aussi active que celle des pays occidentaux. Dans un discours au Parlement pour commenter la loi sur l'émancipation féminine, il proclame que le

pays réclame des hommes nouveaux, de mentalité moderne. [...] et ce sont les femmes d'aujourd'hui qui doivent nous donner ces hommes. Dans notre histoire, la femme n'est jamais restée en arrière de l'homme, tant dans la vie privée que dans la vie publique. Mais pourquoi nos femmes s'affublent-elles encore d'un voile pour se masquer le visage, et se détournent-elles à la vue d'un homme ? Cela est-il digne d'un peuple civilisé ? Camarades, nos femmes ne sont-elles pas des êtres humains, doués de raison comme nous ? Qu'elles montrent leur face sans crainte, et que leurs yeux n'aient pas peur de regarder le monde ! Une nation avide de progrès ne saurait ignorer la moitié de son peuple ! (cité par Benoist-Méchin, 1984 : 373)

Le corset est une pièce de vêtement qui dessine la silhouette en mettant en valeur la poitrine et la taille de la femme. Ce changement des goûts esthétiques renvoie à un changement du statut de la femme turque. Le vêtement remet en cause un ordre social conservateur. Il symbolise la rébellion des femmes contre leur invisibilité en

mettant en avant leurs atours et leurs voluptés tant condamnés par les conservateurs. Dans ce registre, Simmel (1989 : 174) affirme que le vêtement structure notre comportement, notre façon de nous mouvoir, notre gestuel, notre démarche, etc. Bref, le vêtement change le rapport de la femme turque à son corps ainsi que la perception de la société vis-à-vis du corps féminin. Cependant, ces réformes vestimentaires, comme le souligne Göle, d'après l'historienne Nora Şeni, rappellent « qu'il y a une continuité entre la Turquie ottomane et la Turquie républicaine du point de vue du contrôle exercé par l'autorité de l'État sur l'individu, par le biais de son vêtement et de son comportement. » (Göle, 2003 : 72). Göle se réfère à un *firman*⁸ du 16^{ème} siècle réglementant la tenue vestimentaire de la femme ottomane et sa sortie au sein de l'espace urbain.

Des femmes coquettes se promènent dans les rues, habillées de façon extravagante afin de séduire le peuple [...] en imitant les étrangères, elles ont commencé à porter leur foulard d'une nouvelle façon bizarre [...] n'ayant plus peur de lever le voile de la vertu, elles se promènent en toute sorte de tenues au point de contaminer les femmes de bonnes mœurs. Ces vêtements bizarres sont interdits. Dorénavant, les femmes ne sortiront plus avec des manteaux à col large [...] sinon leur col sera coupé sur-le-champ, et si quelques-unes s'obstinent à ne pas obéir, elles seront exilées en province. (*Ibid.* : 73).

D'autres *firman*s régissaient la vie quotidienne des femmes de l'Empire, par exemple, les modalités d'utilisation des voitures.

D'autres changements au niveau institutionnel vont être amorcés et seront très importants au niveau social. Par exemple, la suppression des écoles religieuses ainsi

⁸ Un *firman* est un décret royal émis par le souverain au sein de l'Empire ottoman.

que les cours de religion et leur remplacement par un enseignement laïc et accessible aux filles et aux garçons qui reçoivent la même éducation sans distinction entre les sexes.

En somme, le projet kémaliste pour la société turque se résume au concept de « civilisation ». Comme le souligne Dumont (2006), toutes les réformes entreprises devaient faire de la Turquie un pays d'Occident à part entière. En clair, « Adieu à l'Orient », car la Turquie de Mustapha Kemal s'est tournée sans regret vers l'Europe et les valeurs occidentales. Désormais, la vieille Turquie déchirée entre le panislamisme et le bolchevisme est de l'histoire ancienne. La nouvelle Turquie s'est débarrassée une bonne fois pour toute de l'aspect « Mamamouchi » au profit d'un projet de « civilisation ». D'après Norbert Elias, dans son livre *La civilisation des mœurs* (1976), un homme civilisé est celui dont les mœurs ont évolué en ayant intégré les bonnes manières du savoir vivre d'un modèle culturel à dimension universelle et qui prétend à sa supériorité par rapport aux autres modèles culturels. Ce n'est pas un hasard si aujourd'hui plusieurs courants politiques se présentent comme les défenseurs de la culture turque et de l'identité musulmane. Pour ces mouvements turcs, le projet de civilisation amorcé par Mostapha Kemal a affaibli « la mentalité orientale » et a occidentalisé la société turque.

Le kémalisme et les droits politiques des femmes

L'abolition de l'ancien régime et l'adoption du Code civil par le nouvel État laïque recréent la société sur la base de la nation et non sur une base religieuse. En ce

qui concerne le droit de vote des femmes on l'a vu, il est accordé en deux temps : au niveau local en 1930, au niveau national en 1934. Selon Tekeli (2006), ce décalage est un pur calcul politique de la part d'Atatürk. Son régime subissait des critiques virulentes de la part de l'Occident qui le considérait comme un despote. L'octroi du droit de vote aux femmes en 1930 était destiné à dissimuler l'absence du multipartisme et à marquer la distance entre son idéologie nationaliste et les idéologies fascistes qui excluaient les femmes de la sphère publique. En 1935, l'Assemblée nationale comptait 18 femmes soigneusement choisies par Atatürk. Une première dans une Europe marquée par l'autoritarisme et le refoulement des femmes. Cette année-là (1935), le nombre de femmes britanniques au Parlement était inférieur à celui des femmes turques. Surtout, le kémalisme va donner le coup de grâce au mouvement féministe puisque Atatürk était devenu leur suprême bienfaiteur. La démocratisation n'a pas favorisé la représentation politique des femmes. Sous le parti unique le pourcentage des femmes qui siègent au Parlement était de 4,5%. À partir des élections de 1946, la représentation féminine était au-dessous de 2%. Cette chute est due comme le souligne Tekeli (2005 : 269), à des facteurs sociologiques, politiques et systémiques. La division sexuelle du travail au sein de la famille joue en défaveur de la participation des femmes dans la politique. Les partis politiques ont une structure clientéliste et une culture sexiste. Enfin, il n'existe pas de mesures de discrimination positive et les hommes ne semblent pas vouloir partager le pouvoir politique avec les femmes.

Pouvons-nous dire que la promesse de la modernisation que le kémalisme avait faite aux femmes a été tenue ? Quelle place leur a-t-elle été donnée au sein de la

société ? Pendant, l'édification de la République, le kémalisme voulait créer une « nouvelle femme », moderne, responsable et la compagne de l'homme dans le domaine public. La femme a servi de vitrine pour la nouvelle Turquie. L'élite kémaliste voulait que celle-ci soit visible au sein de l'espace public, aussi fut-elle encouragée à étudier, à exercer une profession moderne, à danser dans les bals et à faire du sport. Outre ce rôle de vitrine, on voulait surtout que les femmes soient les reproductrices de la société nationale. La Turquie avait besoin de beaucoup d'enfants après les multiples guerres : le devoir principal des femmes est de devenir mère. Le discours de l'élite était paradoxal : d'un côté on faisait appel aux traditions et de l'autre côté on encourageait les femmes à s'éduquer, exercer un métier et s'afficher dans les lieux publics. Pour Tekeli (*Ibid.* : 267), le kémalisme n'a pas transformé les traditions patriarcales, au contraire il les reproduites en les modernisant.

1.5. Le passage au multipartisme

Une esquisse, des partis politiques les plus influents

Comme nous l'avons déjà exposé, au moment de l'édification du nouvel État, la question de la démocratie était secondaire par rapport à des notions comme l'ordre, le progrès ou l'occidentalisation. Selon Vaner (2005), après le passage au multipartisme en 1946, il se produit un changement fondamental avec la formation d'une nouvelle classe politique. Le changement des élites dirigeantes dans les années 1950 a produit d'importants changements sociaux et un fléchissement du rôle des institutions militaires. Toutefois, le coup d'État de 1960 marque l'affirmation du pouvoir militaire dans l'espace politique.

D'après Vaner (2005), le passage au multipartisme en Turquie s'appuie sur le concept « centre / périphérie » c'est-à-dire sur le clivage entre les élites bureaucratiques et les masses rurales. En 1950, le *Parti démocrate* (Demokrat parti, DP) est le représentant de la périphérie et le *Parti républicain du peuple* (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP) incarne le centre. Cette dichotomie grossière du système politique, selon ce politologue, ne tient pas suffisamment compte des antagonismes de classes et des affrontements sociaux mais elle aide à comprendre les idéologies des partis politiques. Donc nous classerons les partis politiques selon l'axe droite / gauche de la période 1961-1980. Après, cette date les partis politiques seront marqués aussi par les clivages culturels et politiques propres à la société turque.

Il existe quatre partis de droite importants qui influencent la politique turque. Le DP représente le premier parti de l'opposition qui a gouverné de 1950, au lendemain de l'échec électoral du CHP, ancien parti unique, jusqu'à 1960, lorsqu'il est dissout après le coup d'État. Le deuxième parti qui fut interdit après le coup d'État de 1980 est le *Parti de la justice* (Adalet Partisi, AP), ce parti représentait les intérêts de la bourgeoisie industrielle et financière et avait également une grande audience dans les milieux ruraux.

Le *Parti républicain paysan de la nation* (Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi, PRPN) est une formation de faible audience, située à l'extrême droite et dirigée par d'anciens officiers écartés de l'armée en raison de leurs idées radicales et autoritaires. Cette formation devient en 1969, le *Parti de l'action nationaliste* (Milliyetçi Harekât Partisi, PAN). La grande majorité des militants de ce parti sont des jeunes déracinées et

désœuvrés. Le PAN a beaucoup exploité le clivage entre sunnites et alévis⁹, il a quasiment mené le pays vers la guerre civile en valorisant l'option turco-sunnite face aux particularismes kurdes et alévis, d'où l'intervention de l'armée.

Dans les partis de gauche, il y a le CHP, la formation de Kemal. Ce parti depuis 1973 a rallié des courants très divers : des intellectuels, des paysans et quelques industriels. Pendant longtemps, il était le seul parti de gauche. Le parti rival du CHP est le *Parti de la gauche démocratique* (Demokratik Sol Parti, PGD) fondée en 1985, il est connu pour son attitude laïciste.

Cet axe gauche / droite se modifie après le coup d'État de 1980. Les partis politiques ont été interdits après la prise du pouvoir par les militaires. Mais parallèlement, le pouvoir militaire a mis en place un tripartisme contrôlé et coercitif : le *Parti de la démocratie nationaliste* (Milliyetçi Demokrasi Partisi, PDN), le CHP et le *Parti de la mère-patrie* (Anavatan Partisi, ANAP). Au fil du temps, d'autres formations politiques ayant des réseaux puissants commencent à se reformer tel que le *Parti de la juste voie* (Doğru Yol Partisi, PJV) dirigé par Tansu Çiller de 1993-1996, un parti traditionnaliste et conservateur attirant un électorat plutôt rural.

Les années 1990 étaient marquées par l'effondrement de ces trois partis traditionnels au profit d'autres formations politiques : *Parti de la prospérité* (Refah Partisi, Refah) et le *Parti de la justice et du développement* (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP). Le Refah avait un discours populiste, œcuménique et moralisateur, ce

⁹ Les alévis sont une minorité religieuse propre à la Turquie. L'alévisme est une branche du chiisme.

qui lui a permis d'avoir du succès auprès des couches sociales défavorisées aux élections de 1995 et qui va être remplacé par le *Parti de la vertu* (Fazilet Partisi, fazilet). *Le Parti de la justice et du développement* (Adalet ve Kalkinma Partisi, AKP), un parti démocrate-musulman est actuellement au pouvoir, et dirigée par Recep Tayyip Erdogan, l'ancien maire d'Istanbul. Pour Vaner, le défi de l'AKP est d'être en mesure de pouvoir donner des réponses aux problèmes sociaux et économiques en même temps que d'apporter une interprétation plus souple de la laïcité sans tourner le dos à l'héritage kémaliste.

Les femmes dans la vie politique

Il n'y a aucun doute que le réformisme kémaliste a eu le mérite de faire sortir la femme de l'espace clos et son entrée dévoilée au sein de l'espace public. Selon Göle (2005), la modernisation kémaliste trouve sens dans la visibilité des femmes au sein de l'espace public. En juin 1993, la Turquie est gouvernée pour la première fois de son histoire par un Premier ministre femme, Tansu Çiller. Cette femme avait déjà été ministre dans un gouvernement extraparlémentaire et exceptionnel formé après le coup d'État de 1971. En 1991, elle a occupé le poste de ministre chargé de la coordination économique dans le gouvernement de coalition formé par Süleyman Demirel.

Pour Tekeli (2006), le fait que le poste de Premier ministre soit occupée par une femme n'a pas provoqué de changement positif dans la condition féminine ni au sein de la société en général et encore moins au sein du pouvoir politique. Pour cette sociologue, l'accession de Çiller au poste de Premier ministre se résume à un pur calcul

politique. Vers la fin des années 1980, plusieurs sondages d'opinion et recherches montrent que les électrices commencent à avoir des préférences politiques différentes de celles de leurs maris et désirent voir davantage de femmes à des postes de responsabilités. La nomination de Çiller comme Présidente du parti PJV était destinée à mobiliser le vote des femmes et des jeunes qui est indispensable pour remporter les élections face à son rival le CHP.

Comme nous l'avons déjà évoqué ci-dessus, il existe en Turquie de nombreux partis politiques dont les idéologies sont assez différentes. Sur cet échiquier politique, il y a de fervents défenseurs de la laïcité et ceux qui réclament une laïcité plus flexible pour permettre certaines expressions religieuses comme le port du voile au sein des lieux de la modernité. La définition et le contrôle de l'espace public deviennent les enjeux principaux des uns et des autres.

Pour Göle (2005), le débat sur le foulard islamique en Turquie tourne autour de la présence dans les établissements de l'enseignement supérieur des femmes voilées. Ce débat a pris un tournant après les élections générales de 1999, quand pour la première fois dans l'histoire de la démocratie turque, une femme Merve Kavakçı voilée, a été élue députée du parti pro-islamique *fazilet*. Sa présence au sein de l'Assemblée nationale n'a duré que quelques heures car son *hijab* a été perçu comme incompatible avec les principes de la laïcité turque. La trajectoire de cette femme politique âgée de 31 ans au moment de son élection est semblable à celle des jeunes femmes voilées instruites et évoluant dans des espaces modernes (nous exposerons plus en détail le cas

de ces jeunes femmes voilées au dernier chapitre). Merve Kavakçi a poursuivi des études d'ingénieur en informatique aux États-Unis, elle est divorcée et a deux enfants. Le fait qu'elle ait vécu aux États-Unis et qu'elle maîtrise l'anglais et les nouvelles technologies, font d'elle une personne moderne en Turquie. Par contre, son voile rappelle les conceptions pré-modernes de la femme et surtout il défie les règles laïques, l'idéal républicain. Merve Kavakçi par son foulard a déstabilisé les femmes laïques qui sont devenues modernes en ôtant leur voile car Merve Kavakçi ne semble pas être moins moderne qu'elles.

Selon Cajoly (1999), « [L'] enseignement supérieur a toujours été un laboratoire de mutation sociale et de fermentation idéologique. Née dans les universités au début des années 1980, la polémique du voile en Turquie conserve pour principal terrain d'affrontement les universités. » (Cajoly, 1999 : 29). Ce constat émis par cette sociologue demeure vraie aujourd'hui. Le parti AKP au pouvoir a demandé une révision constitutionnelle afin d'autoriser les étudiantes de porter le *turban* dans les universités. Il faut noter comme le souligne Göle (2003) que la décision de se voiler survient assez souvent dans le cadre universitaire (nous expliciterons cette idée au chapitre 4). En 2005, selon Göle, l'enjeu se cristallise autour de

la question du multiculturalisme et la différence dans un contexte de modernité musulmane. De fait, si l'espace public s'affranchit du contrôle de l'État, il peut devenir un lieu de reconnaissance démocratique des différences culturelles et religieuses tout autant que celui de la fragmentation et du morcellement. Comment éviter l'effritement d'un côté, l'autoritarisme de l'autre ? Les rapports de forces entre les islamistes et les laïcs posent des questions communes aux diverses sociétés modernes. (Göle, 2005 : 88)

1.6. La critique du kémalisme

Le féminisme contemporain face aux lacunes du kémalisme

Selon Tekeli (2005), les femmes n'avaient aucune raison d'être satisfaites par l'apport du kémalisme. D'abord, le pourcentage des femmes qui ont accès à l'éducation supérieure est passé de 14% en 1933 à 40,4% en 2000. Plus encore, en 2000, 24% des femmes sont analphabètes. En 1955, 72% des femmes actives travaillent dans le secteur agricole. En 2000, les femmes professionnelles ne représentent que 7% des femmes actives, les femmes de la classe populaire ne trouvent des emplois que dans l'économie informelle. Dans les années 2000, les femmes ne possèdent que 8% des titres de propriété immobilière. Pour cette intellectuelle, ces chiffres montrent l'échec du kémalisme.

L'élite kémaliste a éliminé le féminisme et a pris en charge la définition du rôle de la femme au sein de la société, ce qui a eu pour effet de réprimer l'identité de celle-ci. Les femmes turques dans les années 1970 étaient convaincues que le féminisme était une idéologie bourgeoise et réactionnaire (Tekeli, 2005 : 270). Ce postulat proposé par les kémalistes ainsi que par les idéologies de gauche a enfermé les femmes dans des rôles d'épouse et de mère.

Suite au coup d'État de 1980, on assiste à une suspension de toute activité politique et à une restructuration de la politique autour d'une version rétrograde du kémalisme. À ce moment, les femmes commencent à réfléchir sur leurs expériences en tant que femmes et forment le premier mouvement d'opposition au régime. Les

hommes, toutes tendances politiques confondues, voyaient en elles des traîtresses car elles osaient critiquer les réformes kémalistes. En 1985, elles lancent un programme pour l'égalisation des conditions du travail des femmes, l'ouverture de crèches pour pouvoir accéder au marché du travail, la révision du Code civil légalisant la famille patriarcale et une éducation non sexiste à l'école. En 1987, suite à un jugement laxiste dans une affaire de violence conjugale, le mouvement des femmes décide de mener campagne et de protester contre le manque d'assistance de l'État aux femmes battues¹⁰. À partir de ce moment, le « corps » de la femme devient le cheval de bataille des féministes. Elles réagissent contre certaines lois. D'abord, elles se révoltent contre les examens de virginité exigés par les autorités pour les femmes voulant accéder à la fonction publique. Elles s'insurgent contre l'article 428 du Code pénal prévoyant « une réduction de deux tiers de la peine du violeur, si la femme violée est une prostituée ». Enfin, elles demandent à ce que l'harcèlement sexuel soit punissable par la loi. Cet ensemble d'actions menées par les féministes réussit à montrer que le kémalisme n'a pas réglé tous les problèmes des femmes. Dans les années 1990, le mouvement des femmes a connu d'importantes transformations. Désormais, il regroupe plusieurs féministes de différentes tendances idéologiques : les radicales, celles de la vague de 1980 ; les égalitaires, les anciennes kémalistes pures et dures ; les islamistes, les femmes voilées et les kurdes. L'autre changement intervenu au sein du mouvement est son institutionnalisation : ouverture de refuges pour femmes, ouverture de centres

¹⁰ « En 1987, lorsqu'une jeune avocate découvre le verdict scandaleux d'un juge qui, pour justifier le rejet de divorce demandé par une femme, " mère de trois enfants, enceinte du quatrième et régulièrement battue par son mari ", fait appel aux coutumes ancestrales selon lesquelles " l'homme ne doit jamais laisser une femme le ventre vide et le dos sans bâton " ». (Tekeli, 2006 : 272)

d'études sur les femmes dans les universités, création d'un tissu associatif et divers centres d'aide et de soutien, etc.

Les limites de la laïcité en Turquie

Comme nous l'avons déjà mentionné, la laïcité turque a entraîné des changements institutionnels importants en matière étatique et juridique. D'après Burdy et Marcou (1995), l'abolition du Califat en 1924 marque un tournant historique dans le monde musulman car le pouvoir n'est plus légitimé par la religion. En 1928, un amendement est apporté à l'article 2 de la Constitution qui stipulait que « la religion de l'État turc est l'islam » pour éliminer la référence à l'islam en tant que la religion de l'État Turc. La Turquie devient alors le premier et demeure le seul État laïque dans le monde musulman. En France, la laïcité signifie la séparation des religions de l'État, la neutralité de l'État vis-à-vis des religions et la sécularisation de l'espace public (la suppression de la croix des écoles et des tribunaux). En revanche en Turquie, c'est l'État qui contrôle la religion dans le sens qu'il façonne un islam national et ignore les minorités religieuses au profit du rite sunnite, spécifiquement hanéfite. La Direction des Affaires religieuses contrôle toutes les mosquées, supervise les ouvrages d'enseignement de l'islam et a le pouvoir de nommer ou de destituer les imams.

La Turquie nouvelle est anticléricale, mais non antireligieuse. L'islam-religion y a sa place en tant que source de la vie spirituelle, et élément structurant de la culture nationale, de l'identité turque. D'autre part, l'impact du laïcisme a été variable selon les régions et les couches sociales. Globalement très surestimée et par les kémalistes, et par nombre des témoins étrangers (français, en particulier), la laïcité kémaliste a trouvé ses appuis pour l'essentiel dans les couches urbaines, dans les groupes des fonctionnaires, des enseignants et des militaires, dans l'ouest du pays plus qu'en Anatolie. (Burdy et Marcou, 1995 : 14)

À partir de 1946, date à laquelle la Turquie devient une démocratie parlementaire, le système politique se retrouve confronté à une nouvelle situation : le succès du *Parti Démocrate* dans les milieux ruraux qui sont contre la modernisation et la laïcité imposées. Le gouvernement qu'il forme en 1950 prend immédiatement des mesures considérables pour l'assouplissement de la laïcité turque, parmi lesquelles : l'établissement de l'appel à la prière, le retour de l'enseignement coranique en arabe, le retour de l'enseignement religieux dans les écoles publiques, la tolérance du port du voile et d'autres tenues vestimentaires traditionnelles au sein de l'espace public et la latitude à l'égard de la polygamie. Au nom de la préservation de l'État laïque, l'Armée intervient à plusieurs reprises à des périodes différentes, limite les libertés publiques et met fin au système démocratique.

La laïcité imposée par l'élite kémaliste a induit à la sécularisation des pratiques quotidiennes et de l'espace public. Selon Göle (2003), la pénétration de la laïcité en Turquie se traduit par la visibilité des femmes au sein de l'espace public. L'abandon du port du voile pour les femmes représente un pas en avant vers la modernisation et le progrès, autrement dit, la fin de la ségrégation des sexes et la participation à la vie publique. Selon Burdy et Marcou (1995), la modernité et la laïcité imposées par l'élite kémaliste ont manqué de bases sociales. Le refoulement de la religion hors du lien social et du politique ainsi que l'application rigide de la laïcité représentent un terrain propice pour l'islamisme politique.

Chapitre 2 La dimension socio-anthropologique et historico-religieuse du hijab

2.1. La réalité historique, sociale et religieuse du hijab

Pour mieux comprendre la signification du voile islamique, il est essentiel de revenir sur son émergence en Arabie avant Mohamet. En effet, la société préislamique qui renvoie au temps de l'ignorance (*Jâhiliyya*), selon la terminologie musulmane, était une société de type esclavagiste et violente spécifiquement à l'égard des femmes. Les femmes

" étaient considérées comme des marchandises que l'on pouvait acheter, vendre, offrir, hériter " ; " La polygamie était illimitée et le mari pouvait rompre une union à son gré..." [...] Lorsqu'elles étaient réduites au statut d'esclave, les femmes étaient une source économique pour l'homme, par leur prostitution et par la vente de leurs enfants. (Lutrand, Yazdekhasi, 2002 : 82).

Selon Mernissi, le terme *hijab* signifie « rideau ». Ce rideau n'est aucunement destiné à mettre une barrière entre un homme et une femme, mais entre deux hommes comme le souligne le verset 53 de la sourate 33¹¹. Le *hijab* serait descendu dans le but de préserver l'intimité d'un homme et d'une femme et d'exclure une tierce personne, en occurrence un autre homme. Ce rideau aurait pour fonction de cacher les épouses du Prophète du regard de ses invités masculins. La tradition rattache « la descente du *hijab* » au mariage de Mohamet avec Zeineb : quelques invités s'attardèrent bien au-

¹¹ « Ô vous qui croyez ! N'entrez pas dans les appartements du Prophète sauf si vous y êtes autorisés à l'occasion d'une invitation pour un repas. Et dans ce cas-là, n'y entrez que lorsque le repas est prêt à être servi. Si vous êtes donc invité (à y prendre un repas) entrez-y, mais retirez-vous dès que vous avez terminé de manger, sans vous oublier dans des conversations familières. Un tel laisser-aller fait mal (yu'di) au Prophète qui a honte de vous le dire. Mais Dieu n'a pas honte de dire la vérité. Quand vous venez demander quelque chose (aux épouses du Prophète) faites-le derrière un Hijab. Cela est plus pur pour vos cœurs et pour les leurs. » (Mernissi, 1987 :109).

delà des convenances, se laissant aller à des discussions familières, sans se soucier du désir du Prophète d'être seul avec sa nouvelle épouse. Ce comportement de ses invités a vivement irrité le Prophète. En conséquence, le voile est une réponse contre l'intrusion masculine pour permettre à ses épouses de vivre leur quotidien en toute sérénité. Il marque une division entre deux univers à savoir l'espace commun et l'espace privé du Prophète. Mernissi rapporte que d'autres événements vont être décisifs pour l'instauration du *hijab*. Les hommes, voyant leurs intérêts menacés par le projet égalitaire entrepris par le Prophète, ont commencé à propager de fausses rumeurs au sujet d'une des épouses du Prophète¹². Un de ses amis Omar lui propose d'ordonner le *hijab* à ses épouses. En un premier temps, le Prophète refuse, mais face à la pression politique et une crise militaire exercée sur lui par la résistance masculine, il finit par céder. En outre avec le projet du Prophète d'instaurer l'égalité entre les sexes, la crainte des hommes de *Qoraïch*¹³ était que leurs femmes deviennent comme les femmes des *Ançars*¹⁴ c'est-à-dire qu'elles aient la liberté de penser et d'agir comme des femmes de Médine¹⁵.

¹² « Lors d'un voyage avec le Prophète, alors que les chameaux étaient scellés et que la caravane se préparait à partir, on s'aperçut que Aïcha, son épouse, n'était pas là. On la chercha en vain. Ce n'est que plus tard qu'on la vit arriver. Elle affirma qu'elle avait perdu un collier, l'avait cherché longuement dans le désert puis s'était endormie de fatigue. Un jeune homme, Safwân, la trouva par hasard et la ramena vers la caravane. Cette scène jeta indéfiniment le doute sur Aïcha, la préférée de Muhammad, laquelle est soupçonnée d'adultère avec Safwân, des témoins ayant mentionné une relation entre eux dans le passé. Le doute s'insinue dans l'esprit du Prophète que seule une révélation divine viendra dissiper. La sourate de La Lumière disculpera Aïcha. » (Zouari, 2002 : 125).

¹³ Une puissante tribu arabe dont faisait parti Mohamet

¹⁴ Ançars : nom donné aux croyants de Médine qui recueillirent et protégèrent le Prophète Mohamet lors de sa fuite de la Mecque. Les Ançars en arabe signifie les défenseurs et sont souvent appelés Ançar an nabi.

¹⁵ « Un jour, 'Omar se disputait avec sa femme et s'attendait comme d'habitude à ce qu'elle reçoive ses cris la tête baissée, selon la tradition de Qoraïch. Mais il n'en fut rien : « Comme j'invectivais ma femme, celle-ci me répondit sur le même ton. Répondant aux reproches que je lui adressais de se conduire ainsi, elle me dit : tu me reproches de te répondre ! Eh ! par Dieu ! Les femmes du Prophète lui répondent aussi, et l'une d'elles l'a fuit jusqu'à la nuit. » Ce que 'Omar craignait était arrivé : l'autonomie des femmes Ançars et leur rejet de toute tutelle avaient gagné les foyers de Qoraïch. Sa propre femme qu'il

La contestation du port du voile n'est pas récente. Dès les premières décennies après la mort du Prophète, quand les restrictions sur les libertés des femmes se sont faites plus pesantes, il y a eu, selon les historiennes, des contestations de femmes, au niveau individuel contre leur exclusion de l'espace public. Geadah rapporte que l'arrière petite fille du Prophète, Sukaïna Bint El-Hussein « refusait obstinément de porter le voile, affirmant sans complexe que, si Dieu lui avait fait don de la beauté, elle ne voyait pas pourquoi elle devrait la cacher sous un voile ». (Geadah, 2004 : 66). À cette époque beaucoup de femmes aristocrates remettaient sans cesse en question le fondement de la suprématie masculine allant jusqu'à réclamer le droit de faire la guerre et dès lors d'accéder au butin. Autrement dit, les femmes voulaient avoir les mêmes privilèges économiques et politiques que les hommes. Revendication que les hommes qualifiaient d'absurde car elle bouleverse l'équilibre social. Il n'empêche que le projet du Prophète Mohamet, qui vise le principe de l'égalité sociale, a lancé le débat sur l'égalité des sexes.

Lutrand et Yazdekhashti considèrent que les droits octroyés aux femmes par le Prophète Mohamet, au moment de la Révélation, constituent une des législations les plus féministes et une réforme audacieuse pour l'époque. Cependant, comme le souligne Bouhdiba (1975), les sociétés arabes d'antan étaient prisonnières de leur histoire et, en matière de statut de la femme, elles ont cultivé un islam défendant l'idée de la hiérarchie entre les sexes qui découlerait des usages socio-économiques plutôt que l'idée de la complémentarité. À ce propos, Mansour Fahmy (1990) énonce que pendant

matait si bien à la Mecque lui tenait maintenant tête et justifiait son comportement en citant l'homme modèle : le Prophète. » (Mernissi, 1987 :181).

le premier quart de siècle de l'hégire, le voile et la claustration des femmes soulignent « la distinction de classes » et que les éléments religieux se sont adaptés en fait à cette règle sociale. Vianès (2004) ajoute que la recommandation pour les femmes de se voiler en public vise à préserver les femmes musulmanes libres des risques d'être attaquées, capturées ou violées si elles étaient confondues avec des esclaves qui n'étaient pas voilées. La loi assyrienne était en vigueur malgré toutes les réformes juridiques apportées lors de la Révélation¹⁶. Le sociologue et historien, Jean Paul Charnay (1977) voit aussi dans le voile de la femme une grande contradiction avec le projet égalitaire du Prophète. En fait, l'aspiration égalitaire du Prophète et notamment l'égalité entre l'homme et la femme était une conception inadmissible chez les Arabes. Selon Mernissi, les hommes adhéraient aux changements apportés par l'islam dans la vie publique - les réformes au niveau des hiérarchies politique et économique - et dans la vie spirituelle. Les Mecquois surtout considéraient que la vie privée devrait être régie par les coutumes préislamiques et donc l'égalité entre les sexes était indéfendable¹⁷.

Ceci dit, il est incontestable, selon Lutrand et Yazdekhasi, que l'islam a amélioré le sort des femmes et a donc produit un changement du modèle de la famille arabe préislamique. Concrètement, la femme va bénéficier pour la première fois dans la

¹⁶ « Les femmes mariées qui sortent dans la rue n'auront pas la tête découverte, les filles d'hommes libres seront voilées. La prostituée ne sera pas voilée, sa tête sera découverte. Qui voit une prostituée voilée l'arrêtera. Les femmes esclaves ne seront pas voilées et qui voit une esclave voilée l'arrêtera. (Celles-ci vont être conduites au tribunal, où elles vont être châtiées.) » Loi assyrienne, attribuée au roi Teglath-Phalasar 1^{er} (1115-1076 av.J-C), cité par Germaine Tillion, *Le Harem et les cousins*, et par Odon Vallet, *Le Dieu du croissant fertile*, Paris, Gallimard. (Cité par Vianès, 2004 : 65).

¹⁷ « Omar [un des amis du Prophète] avait une admiration sans borne pour le Prophète, qu'il adhérait aux projets de changements apportés par l'Islam mais que ces derniers devaient se limiter à la vie publique et spirituelle et ne pas toucher au domaine familial, à la vie privée, régis par les coutumes préislamiques. [...] « [Omar] était prêt à aller loin avec le Prophète, à le suivre dans son désir de changer la société en général. Mais là où il n'arrivait plus à le suivre, c'est lorsqu'il s'agissait des rapports entre les sexes. Omar ne pouvait imaginer un Islam qui bouleverse les rapports traditionnels, c'est à dire préislamiques, entre les hommes et les femmes. » (Mernissi, 1987 : 164).

société d'Arabie d'un statut juridique lui accordant des droits et des devoirs. Ce statut lui permet d'avoir son indépendance économique, c'est-à-dire le droit de gestion de ses biens personnels et le droit à l'héritage ; la mise en vigueur d'un contrat de mariage ; la réglementation de la polygamie ; la dot ; le droit au divorce ; etc.

La famille musulmane va instaurer un nouveau modèle qui viendra peu à peu mettre fin à la grande permissivité sexuelle qui existait auparavant et remettre en question l'organisation sociale des tribus arabes. La règle musulmane en effet soulignera l'idée de paternité et rattachera l'enfant à son père géniteur. (Lutrand, Yazdekhasi, 2002 : 82).

Ces innovations visant à la réhabilitation du statut social et familial de la femme ont incité les tribus arabes à imposer le port du voile afin de contrôler la sexualité pour préserver le patrimoine familial.

Nous pouvons affirmer que les mœurs des anciens Arabes auraient joué un rôle dans la genèse du voile islamique. Cependant, nous croyons que nous ne nous pouvons pas réduire le port du voile à des us et coutumes institués dans un contexte historique et politique donné. Au-delà des circonstances historiques et politiques, le *hijab* jouerait incontestablement un rôle de régulateur social. D'après Mernissi (1987), il revêt trois dimensions : une dimension visuelle : dérober du regard ; une dimension spatiale : marquer une frontière ; une dimension éthique : apparenter au domaine de l'interdit.

Pour Bouhdiba, le voile est aussi un instrument de pudeur qui dissimule le corps de la femme, il reflète donc la limite ultime de la séparation des sexes. Concrètement, la dichotomie sexuelle était marquée sur le plan de la tenue vestimentaire. D'ailleurs, les théologiens ont consacré plusieurs livres et recueils sur les bons usages en matière de

vêtement. Le vêtement doit être en mesure de différencier les sexes et en même temps d'envelopper le corps sans pour autant souligner ses formes. « Le vêtement revêt donc une fonction très précise en plus de sa fonction utilitaire universelle : celle de faire transcender le biologique par le théologique. » (Bouhdiba, 1975 : 47). Le voile va assurer et refléter la dichotomie sexuelle au sein de la société musulmane en faisant passer la Musulmane dans l'anonymat puisqu'il la soustrait des regards. Comme le souligne Bouhdiba en reprenant Sartre, « [l]'affrontement et la confrontation des sexes telle qu'elle a été conçue par l'islam transforment les partenaires sexuels en " être-regards " [...]. Le surgissement d'autrui dans et par son regard » (*Ibid.* : 51).

Comme le souligne Mernissi (1987), le *hijab* ne peut être réduit à un fichu que les hommes ont imposé aux femmes quand elles se trouvent dans l'espace public. Il ressort que la révélation du *hijab*, selon Mernissi, est une rupture dans l'espace. Autrement dit, une séparation du public et du privé qui s'orientera peu à peu en une véritable ségrégation des sexes. D'ailleurs, après la mort du Prophète, selon Vianès (2004), Omar, son successeur va réduire de façon considérable les libertés accordées aux femmes allant jusqu'à leur interdire d'aller à la mosquée. Ainsi la ségrégation sexuelle s'installe petit à petit sous la bannière de « la Loi religieuse » ou par ceux que Mernissi désigne comme « les manipulateurs du sacré ». « La dégradation du statut de la femme n'aurait pas son origine dans l'Islam mais dans les mœurs des peuples devenus par la suite musulmans. » (Lutrand, Yazdekhasti, 2002 :113).

2.2. Le hijab, un fait de l'urbanisation

2.2.1. *Le foulard traditionnel de la bédouine*

Comme nous venons de le mentionner, le message du Prophète a induit quelques transformations : au statut social de la famille, à la condition de la femme, à l'organisation sociale des tribus arabes, en plus du récent phénomène de l'urbanisation engendrée par l'islam. La société tribale implantée en ville va essayer de protéger certaines traditions tribales. Le contexte socio-spatial dans lequel l'islam premier fut vécu est assez révélateur pour comprendre la signification du *hijab*. Selon Mernissi, quand le Prophète a immigré vers Médine, la population de cette ville était estimée à 10 000 habitants (Mernissi, 1987 : 138). Les Médinois étaient sédentaires, ils s'adonnaient à l'agriculture et à l'exploitation des arbres fruitiers. La ville était habitée par deux grandes tribus : les Aws et les Khazraj et dans les villages environnants par des Juifs ou des Arabes descendants des Bani Israël (originaire de la Syrie et de Jérusalem). Ce qui veut dire que Médine représentait un lieu où les divers intérêts politiques et économiques des communautés divergeaient. En conséquence, la dynamique de la ville tenait compte de l'opinion publique, de la rumeur, en raison de la densité des logements de la communauté immigrée et aux relations intenses que cette communauté entretenait entre ses membres (*Ibid.* : 140). À l'époque, les immigrés ne se mariaient qu'entre eux. Cette promiscuité et l'intensité des rapports ont l'inconvénient majeur de renforcer le contrôle social et de susciter une résistance farouche de la part des anciens bédouins au changement¹⁸. Ces anciens bédouins du

¹⁸ Ibn Khaldun dans son livre *Muqqadimah* soulignait que: « The badw people are exposed to less change than are urban residents. In badawa's primitive setting, customs, maners, habits, and language persist in time. Once the badw settle in urban areas, their cultural traits cannot and would not resist the pressure of

désert implantés en ville vont se sentir menacés et vont chercher à protéger leurs traditions tribales qui reposent sur le sens de l'honneur et le respect des structures sociales endogames en imposant aux femmes membres des tribus le voile en ville.

Les femmes musulmanes ne se voilent que lorsqu'elles sont en ville, à la campagne elles sont à visage découvert, comme le confirme Juliette Mincez dans son livre *La femme voilée* : « [l]'extension du port du voile dans de nombreuses régions se fit donc avec la transformation de la structure traditionnelle et l'admission du mode de vie urbain comme archétype » (cité par Lutrand, Yazdekhashti, 2002 : 83). L'auteure établit un lien entre les structures sociales endogames des tribus arabes et le voilement. Plus précisément, selon Lutrand et Yazdekhashti, le voile était un moyen de contrôler la circulation des femmes, dans le sens que si la femme se marie à un « étranger : un homme qui ne fait pas parti de la tribu », il y a une perte d'une part d'héritage accordée par la loi islamique¹⁹.

Selon Tillion (1966) également, il existe une relation étroite entre l'héritage des femmes et la destruction des tribus sédentaires. La structure tribale repose sur l'impossibilité pour un étranger au lignage d'accéder à une partie du patrimoine familial. Concrètement, si une fille se marie avec un homme qui n'est pas son cousin en ligne paternelle, les enfants sont considérés étrangers au lignage de leur grand-père maternel. Comme les prescriptions coraniques font que la fille hérite sa demi-part, en

city life. As their *asabiyah* declines, so do their traditions. Thus, social change is inevitable, especially in urban settings. » (Baali, 1988 : 98).

¹⁹ Selon la loi islamique, la fille hérite une demi-part et le fils une part

¹⁹ Selon la loi islamique, la fille hérite une demi-part et le fils une part

conséquence, ce patrimoine familial sera transmis à ses enfants et donc à des étrangers. Pour ne pas violer la loi coranique et palier le danger que le patrimoine familial se transmette à des étrangers, les filles vont être systématiquement mariées à leurs cousins en ligne paternelle. En ayant droit à l'héritage de leur père, les femmes deviennent économiquement indépendantes selon la loi religieuse ; dans le même temps, les hommes, usant de « ruses et de subterfuges » pour détourner la loi coranique ont désappropriées la femme de sa propre personne : les pères ont voilé leurs filles afin de contrôler leur sexualité et protéger le patrimoine en les mariant à un garçon de sa famille. Tillion (1966 : 179) affirme que jusqu'à aujourd'hui (soit dans les années 1950),

la répartition géographique du voile et de la claustration des femmes correspond à peu près à l'observance coranique en matière d'héritage féminin. Sous les apparences de la soumission dévote, elle semble bien être une protection, un barrage ultime, dressé contre les dégâts opérés dans le patrimoine des familles endogames par l'obéissance religieuse ; toutefois elle ne correspond pas au maximum d'aliénation. Le maximum d'aliénation pour les femmes se rencontrent dans les populations mutantes, - c'est-à-dire détribalisées par une sédentarisation ou une urbanisation récentes.

Ce qui explique aussi la hantise masculine envers l'adultère féminin qui menace l'intégralité de la transmission du patrimoine aux enfants légitimes. Les notions de chasteté et de virginité seront particulièrement valorisées dans les sociétés musulmanes à partir du moment où l'institution de la propriété à la femme est octroyée par le Prophète au moment de la Révélation. Tillion (1966 : 166) attire l'attention sur le fait que

[d]epuis la Révolution française les filles héritent de leurs parents dans les mêmes conditions que des fils, mais on pourrait remplir des livres simplement en notant la façon dont les lois françaises sont journallement

violées au détriment des femmes dans la plus grande partie de la France. Il est tacitement admis, dans de nombreuses provinces, que les terres et la maison de famille doivent aller au fils aîné ; pour cette raison, et afin de pouvoir lui être attribuées plus facilement, elles sont normalement estimées dans le partage au quart de leur valeur.

Cette idée de privilégier un héritier unique est une pratique non conforme au Coran, en conséquence elle est inconcevable pour ces ferventes tribus paysannes, au risque de morceler les terres et les propriétés. Ce qui n'est pas propre à la société musulmane.

Pour Tillion, le phénomène de l'urbanisation correspond en fait à la « destruction des vieilles structures tribales ». Celles-ci ne se sont pas complètement effondrées puisque certains idéaux campagnards se maintiennent encore à l'intérieur des murailles. Plus précisément, l'ancien bédouin installé dans les bourgs, privé des structures de la campagne, va se rabattre sur des substituts de protection pour se donner l'impression de contrôler pleinement son environnement. Le voile et le *harem* des villes seront des moyens pour ces « bédouins embourgeoisés » de reconstruire un monde imaginaire préservant les « vieilles structures tribales ». Pour ces anciens bédouins, la ville les bouscule et exige d'eux d'accomplir quelques changements rapides. Face aux nouveaux changements que la ville leur impose, les nouveaux citadins ont imposé le port du voile en ville et la claustration des femmes au foyer.

Au milieu du 20^{ème} siècle, comme le souligne aussi Bourdieu²⁰ le port du voile dans les villes maghrébines a régressé et dans le même temps, il a progressé dans les

²⁰ « Dans la société rurale d'autrefois, les femmes, qui n'avaient pas à se dissimuler aux membres de leur clan, étaient tenues de suivre, pour se rendre à la fontaine (et secondairement aux champs), des itinéraires

campagnes où il était inconnu. Pour Tillion et Bourdieu, le port du voile au milieu du 20^{ème} siècle par les bédouines est le signe d'une accession à l'urbain. Il va de même en Turquie selon Göle : les aristocrates et les bourgeoises des villes délaissent peu à peu le voile au moment de l'édification de la République. Ce qui se vérifie toujours à la fin des années 1980 et début des années 1990 selon Taarji²¹.

L'histoire sociale de la Turquie des 50 dernières années a été caractérisée par les énormes mouvements de migration des régions rurales vers les villes et la première génération de femmes émigrées a continué à porter le foulard dans les villes. Pour les femmes originaires d'Anatolie mais qui sont installées depuis longtemps dans les grandes villes, le foulard est une part essentielle de leur vêtement, surtout à l'extérieur. Dans le cas de ces femmes, porter un foulard est donc une attitude culturelle : même si elles attachent peu d'importance aux prescriptions de l'islam d'aujourd'hui, elles ne sortiraient pas en public sans le porter.

Symboliquement, le foulard a toujours fait partie de leur identité et il témoigne de la distance prise avec cet espace que le modernisme a essayé d'élargir. Mais dans le même temps, pour les hommes et les femmes qui se sont faits une place dans cet espace - le plus souvent urbain et dans des classes supérieures, le foulard est le signe de leur origine rurale et donc de leur bas statut. (Ilyasoglu ,2006).

Autrement dit, le voile témoigne plus de l'attachement des femmes et des hommes aux traditions qu'aux prescriptions de l'islam.

écartés, à des heures traditionnellement fixées : ainsi protégées des regards étrangers, elles ne portaient pas le voile et ignoraient...l'existence cloîtrées dans la maison. Dans le regroupement comme en ville, il n'est plus d'espace séparé pour chaque unité sociale ; l'espace masculin et l'espace féminin interfèrent ; et enfin l'abandon partiel ou total des travaux agricoles condamne les hommes à rester tout le jour dans les rues du village ou à la maison. Aussi est-il exclu que la femme puisse continuer à sortir librement sans attirer mépris et déshonneur sur les hommes de la famille. Ne pouvant, sans se renier comme paysanne, adopter le voile de la citadine, la paysanne transplantée en ville devait se garder d'apparaître seulement sur le seuil de sa porte. En créant un champ social de type urbain, le regroupement détermine l'apparition du voile qui permet les déplacements parmi les étrangers. » (Bourdieu, 1964 : 132).

²¹ D'après une étude réalisée par une revue de femmes, le 11 avril en 1988, lors d'une manifestation de femmes et de féministes à la place Beyazit contre une loi adoptée par le Parlement autorisant le port du turban, il ressort : « bourgeoisie et haute bourgeoisie en ce qui concerne les femmes laïques, classe populaire et petite classe moyenne pour les femmes voilées. En Turquie, le mouvement islamiste se développe principalement dans la classe défavorisée. » (Taarji, 1990 : 216).

En suivant la logique de Lutrand et Yazdekhasti (2002), le port du voile²² de la campagnarde est un voile de type « conformiste ». Ce dernier a pour but d'encadrer un mode de penser et d'agir de la femme au sein de la société en plus de lui procurer le sentiment d'appartenance à la collectivité. La paysanne qui porte ce voile traditionnel ne remet pas en question l'ordre social dominant, elle consent sans le savoir à son statut de dominé. Le port du voile traditionnel pour la femme signifie tout simplement adhésion aux règles édictées en matière vestimentaire.

La femme ici ne critique pas tant le hijâb que les limitations de choix des couleurs, de formes, de modèles vestimentaires. Le conformisme que l'on nomme « passif » est caractérisé par une conformité à l'égard de l'impératif institué par la religion (hijâb) et l'obligation sociale du port du voile. La femme ne se pose pas de question, ne remet rien en question. Il s'agit d'une attitude qu'on pourrait qualifier de traditionnaliste. (Lutrand, Yazdekhasti 2002 : 203).

Le voile traditionnel pourrait être interprété comme une manière pour la femme de « tenir son rang » social, de souligner son identité et de respecter l'ordre social. En effet, tous les choix de la femme se réfèrent à l'impératif institué par la société qui empêche certains comportements qui sortent du cadre de la loi islamique et de la tradition. Ce conformisme de la part des femmes qui se manifeste par le port du voile traditionnel est dû au fait que le contexte oblige les femmes de tenir un rôle social. Le port du voile traditionnel par la femme est à comprendre comme le fait d'une sorte de

²² Les auteures utilisent le terme *hijab*. Cependant, à l'instar de la description et la signification sociale du *hijab* qu'elles donnent nous croyons qu'il est plus adéquat d'utiliser le terme « voile traditionnel » plutôt que *hijab*. De plus elles utilisent le terme « femme » sans spécifier s'il s'agit de la paysanne, de la citadine ou de l'émigrante.

« programmation » assurant la reproduction sociale. La connaissance qu'a la femme de l'islam dépend de son milieu et de son niveau d'instruction.

2.2.2. *Le voile de l'immigrante*

Selon Manço (2005), le fait migratoire en Turquie, a commencé historiquement dans les années 1950, avec l'immigration vers l'Europe et avec l'exode rural. Les premiers immigrants vers l'Europe étaient des travailleurs qualifiés d'origine urbaine, venus à l'appel des industriels ouest-européens. La majorité des travailleurs turcs à l'époque souhaitait rentrer après quelques années de travail avec une épargne qui pourrait être investie dans une affaire commerciale en Turquie.

D'après Manço (2004 - 2005), dans la seconde moitié des années 1960, après la signature de plusieurs conventions entre Ankara et certains pays européens (France, République fédérale allemande, Belgique, Autriche), le nombre d'immigrants turcs croît en Europe occidentale²³. En même temps, selon Dassetto, dans les années 1960 la Turquie menait « des réformes agraires qui allaient expulser les paysans de leurs terres, accroître les populations urbaines et rendre inévitable, compte tenu du système de développement mis en place, l'émigration ». (Dassetto, 1996 : 18). Plusieurs paysans choisissent l'immigration vers l'Europe de l'ouest.

Les femmes turques sont présentes dans le processus de migration vers l'Allemagne depuis le début des années 60. A l'époque où le recrutement de

²³ « Environ 1,43 million de travailleurs de Turquie sont installés en Europe occidentale en 1975 avec seulement un tiers de personnes accompagnatrices non actives. En près de trois décennies, l'effectif turc en émigration dans l'Europe communautaire a presque triplé avec 3,9 millions de personnes d'après les données de 2003. Il ne s'agit cependant plus d'une immigration de travailleurs majoritairement adulte et masculine. La migration de travail s'est progressivement transformée en une population minoritaire définitivement installée. » (Manço, 2004 - 2005 : 83).

main d'œuvre atteint son niveau maximum, juste avant l'arrêt officiel de l'immigration, les femmes représentaient un tiers des travailleurs étrangers, dont plus de 40 % de Turques. Déjà à cette époque, des femmes jeunes étaient recrutées en grand nombre pour travailler dans l'industrie. Entre le début 1960 et 1973, des centaines de milliers de femmes étrangères furent affectées aux tâches les moins attirantes des industries les plus dures de l'Allemagne (plastique, chimie, métallurgie, électronique, textile, alimentation, pêcheries, conserverie, production de papier). Au début des années 70, les femmes immigrées (en grande majorité des femmes turques) contribuaient pour un tiers à la force de travail étrangère officielle. Dans certaines régions industrielles, comme à Berlin, le taux d'activité économique des femmes étrangères (70%) était supérieur de 30% à celui des femmes allemandes (Wilpert 1988).

À partir des années 1970, le profil des travailleurs turcs expatriés, en Europe occidentale a changé. Selon Manço (2006), contrairement aux premiers immigrés d'après 1945 qui étaient originaires des grandes villes turques, les nouveaux immigrants sont en majorité des hommes analphabètes d'origine rurale, qui n'ont jamais vécu en ville avant d'immigrer. D'après Wilpert (2006) les femmes immigrantes turques avaient un profil similaire à celui des hommes. Elles étaient mères de famille nombreuse, d'origine rurale, analphabètes, au chômage, isolées chez elles et portaient le foulard. Par exemple, selon Manço (2006), le quart des immigrés de Turquie en Belgique sont nés dans une seule province (Afyon). Dassetto (1996) évoque quelques raisons qui peuvent expliquer le changement de profil des immigrants turcs des années 1970 par rapport à celui de la première immigration après 1945. Les années 1970 ont été marquées par la fermeture des frontières européenne à l'immigration et par la première crise pétrolière en 1974 qui avait des conséquences plus lourdes au niveau économique et au niveau social dans les pays du « tiers monde » que dans les pays européens. Selon ce sociologue, plusieurs immigrants d'origine turque sont venus en

Europe durant cette période soit dans le cadre des regroupements familiaux et des mariages soit clandestinement.

De façon générale, la « visibilité de l'islam » (Dasseto, 1996 : 29) se manifeste sous plusieurs formes en Europe dans les années 1970 au moment de l'implantation massive des familles d'origine musulmane. Dans ces années-là, les immigrants musulmans commencent à afficher des expressions culturelles et islamiques par exemple, la façon dont les femmes d'origine ethnique s'habillent, le port du foulard par les femmes turques.

Dans le début des années 1970, les immigrantes plus précisément des femmes turques ou maghrébines d'un certain âge d'origine rurale portent le voile traditionnel en France. Selon Gaspard et Khosrokhavar (1995), ce voile traditionnel représentait le signe de « la permanence de l'identité d'origine ».

[II] donne un sens à la permanence de la famille patriarcale, il rassure l'homme, confirme la place de la femme dans l'ordre communautaire en le reconstituant de manière imaginaire au sein d'une société différente de la leur. Il confirme dans le même mouvement la permanence des principes immémoriaux de la terre d'origine face au traumatisme du changement et de la transplantation dans une autre société où les choses s'organisent différemment et où, surtout, les rapports entre hommes et femmes, garçons et filles, jeunes et vieux, parents et enfants se structurent d'une manière opaque. Pour la plupart de ces immigrants d'origine rurale ou des classes inférieures urbaines, la permanence du voile est ainsi un des moyens de signifier son attachement aux traditions ancestrales dans un monde qui paraît dénué de valeurs, dangereux et amoral. (Gaspard, Khosrokhavar, 1995 : 35).

Pour sa part, Taarji rapporte d'après un islamiste que l'émigration n'a jamais favorisé l'occidentalisation des Turcs.

[D]epuis 1923, [...], la politique poursuivie en Turquie vise à l'occidentalisation de la population et à l'intégration du pays à l'Europe. L'une des stratégies mises en place pour parvenir à cet objectif a été de favoriser l'exode rural. On pensait que les gens s'occidentaliserait plus facilement en devenant citoyens. Le même raisonnement a été tenu en ce qui concerne l'émigration. Dans les années 60, l'Europe avait un grand besoin de main d'œuvre. [...], les autorités poussèrent les travailleurs à émigrer, convaincus qu'à leur retour, ils auraient assimilé les fondements de la culture européenne. Or les conséquences de cette émigration furent à l'opposé de celles escomptées : les travailleurs immigrés turcs sont revenus en rejetant tout ce qui a trait à l'Occident mais en revendiquant par contre haut et fort leur identité musulmane. [...] Les femmes parties sans hijab sont revenues en le portant. (Cité par Taarji, 1990 : 214).

Selon Dassetto, dans les années 1990 plus que dans les années 1970, les nouveaux immigrants d'origine musulmane, spécifiquement les Turcs et les Maghrébins se concentrent dans certains quartiers de la ville. Cette forte concentration des populations musulmanes dans des espaces urbains induit à la formation de villes dans les villes ou plus exactement, l'émergence « des médina d'Europe (Dassetto, 1996 : 287). Ces dernières représentent le repli de la communauté musulmane sur elle-même, en un mot, la peur des immigrants musulmans de subir l'acculturation au contact des sociétés européennes.

La population turque se concentre dans ses quartiers à coloration ethnique (commerces, mosquées, associations...) où le contrôle social demeure largement intact. La rareté de la mobilité sociale est compensée par le *Turkish way of life* de la vie communautaire, qui offre un potentiel d'entraide et d'adaptation à des situations d'exclusion économique et de marginalité culturelle. Les Turcs d'Europe font preuve d'une grande propension à

commercialiser les biens et les services relatifs à l'appartenance culturelle turque (ou turco-kurde) et islamique. (Manço, 2004 - 2005 : 84).

De façon générale, la ville musulmane est un instrument pour préserver les valeurs de la pudeur et de l'honneur : l'espace public ou plutôt l'espace communautaire est régulé selon des modalités d'utilisation selon les strates, les âges et les sexes. La ville se pense moins comme un lieu de pouvoir que comme un lieu de savoir-vivre. D'où la tendance de la communauté, de la société ou des autorités légitimes d'exercer un contrôle sur les conduites des individus. Comme le souligne Mernissi, « [l]e Hijab réintroduisait l'idée que la rue était sous le contrôle du *Safih*, l'insensé, celui qui ne contrôle pas ses désirs, qui a besoin d'un chef tribal pour être neutralisé. » (Mernissi, 1987 : 237).

2.2.3. *Le hijab, une réalité des nouvelles citadines*

Pour en revenir à la situation en Turquie même, Göle nous apprend que pendant les années 1990 les jeunes femmes issues de petites villes ou même celles qui sont originaires des grandes villes comme Istanbul ou Ankara aux revenus modestes commencent à se voiler pendant qu'elles sont lycéennes. Issues d'un milieu familial pratiquant un islam traditionnel (très mal dégagé des coutumes et des causalités obscurantistes), elles ont toutes une grand-mère et une mère qui portent un foulard traditionnel celui de la paysanne : il s'agit d'une écharpe que les paysannes mettent sur la tête en laissant à découvert les cheveux et le cou. La décision des jeunes femmes de porter le *hijab* communément désigné en Turquie par le terme *turban*, a surpris leurs familles qui parfois les taxent d'exagération dans leur pratique de l'islam. Il faut noter que certaines jeunes femmes issues des milieux traditionnels ne sont pas voilées.

Même les jeunes femmes issues des milieux les plus conservateurs c'est-à-dire religieux commencent à ne se voiler qu'en entrant à l'université²⁴. Selon Göle, le voile est un fait citadin en relation avec la poursuite des études. Ces jeunes femmes qui décident de porter le *hijab* se distinguent par rapport aux « femmes traditionnelles » par le fait qu'elles discutent des préceptes religieux et ne portent pas le voile par tradition. Bien au contraire, elles critiquent sévèrement « l'islam traditionnel », celui de leurs grands-parents et même de leurs parents²⁵. Ces jeunes femmes possèdent des connaissances très différentes de celles de leurs parents en ce qui se rapporte à la religion²⁶. Concrètement, ces jeunes femmes sont plus instruites que leurs parents et font leur propre recherche afin de mieux comprendre leur religion. Le fait de se voiler ne peut s'expliquer par la contrainte des hommes de leur famille. Certaines de ces jeunes femmes issues des milieux traditionnels n'hésitent pas à affirmer qu'elles arrêteraient leurs études si elles se devaient d'enlever leur *hijab* à l'université. Pour elles, le port du *hijab* est un commandement de Dieu. Comme le soulignent Lutrand et Yazdekhasti (2002), le port du *hijab* par ces jeunes femmes ne répond pas à un ordre social comme c'était le cas pour leurs mères mais plutôt lié à un rapport à l'ordre divin. Ces jeunes

²⁴ « Après l'école primaire, je suis allée dans une école religieuse et je m'y couvrais. Mais j'ôtai mon foulard à la maison, même s'il y avait des hommes... [...] Je suis venue à Istanbul pour aller au lycée. Mais ce n'est qu'à l'Université que j'ai pu porter le turban et le pardessus comme je le voulais. » (Cité par Göle, 2003 : 97).

²⁵ « Les gens n'ont qu'une connaissance superficielle de l'islam, acquise à partir des traditions, des coutumes. Croyez-moi il y a un abîme entre moi et mes parents, moi et ma grand-mère. Pourtant, pour vous [elle s'adresse à la sociologue], nous sommes tellement proches d'eux avec notre écharpe et notre pardessus, n'est-ce pas ? Mais leur conviction est superficielle. Ils nous disent, interloqués : " vous inventez de nouvelles règles " » (Cité par Göle, 2003 : 98).

²⁶ « Ma famille est traditionnelle. Nous avons toujours prié et jeûné, mais ma mère ne portait pas le hijab. À l'école secondaire, il nous était interdit de nous couvrir la tête. C'est à ce moment-là, cependant, que j'ai commencé à lire des livres islamistes sous l'influence de mon frère aîné. Ses études à Istanbul lui ont permis de découvrir la religion sous un jour nouveau. Je voulais porter le hijab mais il me fallait dans un premier temps achever le lycée. Je l'ai mis en arrivant à l'université. » (Cité par Taarji, 1990 : 220).

femmes expliquent qu'elles ne portent pas un voile pour se conformer à un ordre social mais par « piétisme ».

[C]e n'est plus seulement la bonne moralité qui est recherché mais la pureté. L'attitude de la femme peut se transformer en dévotion fervente, exigeante pour soi, intransigeante pour les autres. Elle condamnera sévèrement les femmes qui, à ses yeux, ne portent pas correctement leur voile. (Lutrand, Yazdekhasi, 2002 : 206).

Taarji et Göle fournissent une autre explication plausible sur le phénomène du port du voile par les jeunes femmes d'origine rurale installées en ville. Pour elles, la religiosité de ces jeunes femmes est à rattacher à deux données : les conditions socio-économiques et le rejet de la culture occidentale. Taarji cite l'Islamiste Ali Bucaq :

L'exode rural a été tel que 60% de la population vit maintenant en ville au lieu de 35%, il y a trente ans, et 40% à la campagne, au lieu de 60%. Mais 70% de nouveaux citadins s'entassent dans les bidonvilles à la périphérie des cités. Le taux de chômage atteint 15%, ce qui est énorme. Réduits à des conditions de vie déplorables, ces gens ont commencé à se poser toute une série de questions : qui sommes-nous, que sommes-nous venus faire ici, que devenons-nous faire et qui devenons-nous croire ? En Turquie, l'idéologie dominante est celle de la classe des capitalistes. Ceux-ci détiennent 80% des revenus du pays alors qu'ils ne représentent que 20% de la population (Cité par Taarji, 1990 : 214).

Cette auteure rapporte encore d'après cet Islamiste

[c]ette même population, qui a émigré de la campagne à la ville, poursuit-il, a envoyé ses enfants dans les écoles et les universités. Ces enfants ont étudié les sciences occidentales. Ils ont découvert que cet Occident, présenté par l'État comme le modèle à imiter, n'avait rien d'idéal. Et que sa culture n'était pas extraordinaire au point de mériter une abdication aveugle du reste. Ils ont constaté également que les villes conçues sur le modèle occidental n'apportaient aucune stabilité à la vie de la communauté. Les gens y sont éparpillés, désunis. La prise de conscience de toutes ces réalités a conduit l'individu à effectuer un retour sur lui-même. On peut donc dire que ces gens

ont découvert la religion une nouvelle fois, d'une nouvelle manière. L'augmentation du nombre des étudiantes voilées à l'université est la conséquence logique de cette évolution. (Cité par Taarji, 1990 : 215).

Pour Göle, le port du *hijab* par ces jeunes femmes ne peut pas se comprendre seulement en tant qu'expression « d'une dévotion fervente », car elles confèrent à la religion une dimension politique : c'est la politisation de la religion. Par leur voilement ces jeunes femmes expriment la volonté de proposer une alternative à la civilisation occidentale qui se concrétise par la fondation d'un mouvement islamiste radical. « Les femmes islamistes font parti de ce courant radical qui tente de créer un nouveau système alternatif entre la critique du traditionalisme musulman et celle du modernisme occidental. Le voile de la femme musulmane citadine faisant des études symbolise cet islam radical.» (Cité par Göle, 2003 : 99).

Cette situation décrite par Göle ressemble à celle décrite par Khosrokhavar (1997 : 52 - 54), en ce qui concerne les jeunes Musulmans en France. Selon ce sociologue, les jeunes Musulmans issus de l'immigration turque et maghrébine souffrent de problèmes d'acceptation au sein de la société française. L'intégration des immigrants reposait sur deux principes d'intégration : culturelle et économique qui leur donnaient le sentiment d'appartenir à une nation. Cependant, pour les jeunes d'origine maghrébine ou turque ce projet de la citoyenneté française ne s'est pas réalisé. Un bon nombre de ces jeunes ont le sentiment d'être exclus de la société, ce qui donne lieu à des expressions identitaires. De façon générale, selon Khosrokhavar (*Ibid.* : 53), l'universel n'existe que pour les inclus, ceux qui sont intégrés au sein de la société. Quant à l'exclu - mais pas totalement à l'écart de la société – il souffre d'un malaise qui

a pour origine trois types d'handicap : *une marginalisation économique* ; *une ségrégation spatiale* basée sur des critères socio-économiques et *une subjectivité* : se percevoir au ban de la société. En conséquence, le religieux devient un vecteur de sens pour ceux qui ne participent pas à la vie sociale et de ce fait qui ne sont pas des citoyens à part entière. En conséquence, la politisation de la religion se fait en grande partie dans « les quartiers réputés difficiles, dans les espaces de « relégation », de « désaffiliation », de « disqualification sociale », dans « les quartiers d'exil » (*Ibid.* : 47). C'est par le religieux que « la personne tente de doter sa vie d'un sens, à l'écart de la société où elle croit ne plus avoir sa place. » (*Ibid.* : 53).

Ces observations émises par les auteurs concordent avec les analyses de Simmel (Rémy, 1995), plus spécifiquement avec celle qu'il consacre à la figure de l'Étranger. Simmel affirme que L'Étranger est une figure sociale qui nous permet de comprendre comment l'individu moderne vit dans sa société sans lui appartenir vraiment. L'individu fait partie d'un groupe mais sans y avoir de racines.

L'Étranger pour Simmel n'est pas un nomade, ce n'est pas un simple voyageur de passage. Il est attaché à un groupe spatialement déterminé sans en faire cependant partie depuis le début, sans y avoir de racines. Mais les relations spatiales, dit encore Simmel ne sont que la condition et le symbole des relations humaines. La figure de l'Étranger signifie que, dans la relation sociale, le proche est lointain, et inversement. Le lien qui unit l'Étranger au groupe est fait de proximité et de distance. (Germain, 1997 : 241 - 242).

En outre, Simmel (1989 : 239 - 241) considère que les citadins montrent un « caractère blasé » en comparaison avec ceux qui sont originaires des petites villes. Le *blasé* chez

Simmel s'accommode bien des changements rapides et contradictoires, par contre ceux qui sont originaires des petites villes sont dans l'incapacité de s'adapter aux stimulations de la grande ville. Chez ces nouveaux citadins, tout changement aussi anodin soit-il provoque en eux des réactions violentes.

2.3. Conclusion

La signification du port du *hijab* change selon les époques. Avant la Révélation et pendant les premières années de l'islam, le *hijab* représentait une ligne de démarcation entre les femmes « honorables » et les autres, il avait pour but de protéger les femmes libres contre le harcèlement sexuel des hommes. Par la suite, le *hijab* est devenu pour certaines femmes l'expression des mœurs traditionnelles. Ibn Khaldun postulait qu'au fil du temps les ruraux installés dans les bourgs délaisseraient peu à peu leurs traditions au profit des plaisirs (un environnement favorable au savoir, à l'art, voire même à la diversification du plaisir sexuel, etc.) que la ville peut offrir. Car, selon ce penseur, la ville contrairement à la campagne privilégierait un mode de vie séculier²⁷. Pour Ibn Khaldun, les résidents de la campagne sont beaucoup moins exposés aux changements par rapport aux citadins ce qui explique la persistance de certaines us et coutumes chez les paysans. L'immigration récente des femmes rurales turques en ville n'a pas encore produit les effets énoncés par Ibn Khaldun. Certaines femmes comme nous l'avons déjà expliqué continuent à porter un foulard (le voile de la paysanne) pour se conformer à une tradition. Pour les jeunes femmes instruites, le port du *hijab* symbolise déjà une démarche d'une certaine manière vers l'émancipation des

²⁷ « The badw people are more religious than city dwellers. This is because, unlike the urbanites, the inhabitants of the desert and rural areas have accustomed themselves to hunger and to abstinence from pleasures. « The existence of pious men and ascetics » is therefore, restricted to non urban areas. » (Baali, 1988 : 98)

traditions. Pour d'autres jeunes femmes, le *hijab* exprime une idéologie politique, une réaction contre une société qui les exclut. La ville en Turquie n'a pas toujours été un milieu favorisant la sécularisation mais elle a été, du moins pendant des périodes bien précises, un lieu de repli communautaire. Comme le disait Ibn Khaldun certaines conditions sociales induisent des changements particuliers.

Chapitre 3 L'orientalisme

Selon Göle (2005), le récit de la modernité est basé sur une histoire universelle et il se caractérise comme civilisé. Cette vocation universelle avantage la civilisation occidentale par rapport aux autres civilisations, le mode de vie de l'homme ou de la femme occidental est perçu comme « civilisé » et les autres sont des « barbares ». De ce fait, les différences dans les pratiques culturelles et les valeurs sont hiérarchisées et classées selon les aires culturelles. Ce récit de la modernité tend à dénier les particularités et les traits spécifiques des civilisations, leurs histoires et leurs expériences. L'opposition entre le « civilisé » et le « barbare » implique une autre opposition entre deux notions : « l'islam » et « l'Occident » dans laquelle la femme symbolise ce contraste. Toujours d'après Göle, les sociétés modernes se définissent et se renouvellent par le biais du principe de l'égalité qui implique la présence des femmes dans l'espace public et un usage différent du corps (le dévoilement et la mixité des sexes). La différence civilisationnelle entre l'Orient et l'Occident se joue autour de la question de la femme.

Nous pouvons nous demander quelles sont les raisons qui font que certaines pratiques culturelles, idées, manières, façons d'agir, de parler, de s'habiller, de couvrir ou d'exhiber son corps, sont valorisées ou adoptées par certaines cultures et d'autres sont rejetés. La circulation des hommes et des femmes dans des contextes différents a permis les échanges d'idées mais aussi de faire une lecture comparative vis-à-vis des pratiques et des valeurs des autres civilisations.

Göle remarque qu'aujourd'hui certaines coutumes orientales comme le *hammam* commence à se frayer un chemin dans les villes européennes et on le retrouve sous une forme nouvelle de « cabines de vapeur » dans les instituts de beauté alors que cette pratique, il y a deux ou trois siècles, était incomprise par les voyageurs occidentaux et « stigmatisée » dans les récits et l'art pictural. Dans les villes orientales, le *hammam* ne représente plus un cadre de sociabilité comme c'était le cas jadis, en raison de l'apparition de la baignoire individuelle dans les appartements et en Turquie les équipements du *hammam* sont détournés de leur usage initial et sont utilisés comme réservoir en cas de pénurie d'eau. Pour terminer sur cet exemple du *hammam*, son apparition aujourd'hui au sein de la société occidentale dénote l'introduction de nouvelles normes, de nouvelles définitions de pratiques de civilité et un nouveau rapport des femmes occidentales à leurs corps et à la nudité. Dans les pays musulmans, les islamistes condamnent fermement aujourd'hui la pratique du *hammam* en raison du fait que les règles de la pudeur ne sont pas respectées.

Dans le présent chapitre nous allons concentrer notre analyse sur le regard antérieur que l'Europe pose sur l'Orient méditerranéen. Une tentative très modeste de retracer la pensée politique et culturelle européenne à travers lesquelles s'est construit un imaginaire collectif sur les peuples d'Orient méditerranéen. Notre examen portera sur la perception des Occidentaux, plus précisément des Européens sur les « mentalités » et les pratiques culturelles des Turcs ou des Arabes à l'égard des femmes orientales à différents moments de l'histoire. Cet examen vise à souligner que l'élément central de la différence civilisationnelle se joue autour de la question de la femme. « La

femme est non seulement un marqueur de la différence interculturelle, mais également le maillon qui articule la différence civilisationnelle avec sa traduction à l'échelle réduite des formes concrètes de civilité. » (Göle, 2005 : 91)

Nous allons aborder l'analyse du texte orientaliste en nous appuyant essentiellement sur l'examen d'Edward Saïd dans son ouvrage *L'orientalisme*²⁸ publié en 1980 dont le but est de mieux comprendre l'altérité entre l'Orient et l'Occident largement souligné par les orientalistes. Cet auteur nous présente la façon dont se développent les « mentalités », les postures idéologiques et conceptions d'un peuple vis-à-vis d'un autre peuple. Ce penseur ne prétend pas être un spécialiste de l'Orient ni de l'islam. Il est plutôt « généraliste », c'est un homme de lettres. L'ouvrage de Saïd, selon Rodinson (1980), a suscité dans le milieu professionnel des orientalistes un véritable choc. Certes, il y avait beaucoup de travaux avant Saïd sur l'ethnocentrisme et sur l'impérialisme européen-américain, mais sa critique de ces idéologies s'appuie sur les idées de Michel Foucault et il est incontestablement un grand connaisseur de la littérature anglaise et française. Toujours d'après Rodinson (1980), le grand mérite de Saïd est d'avoir défini mieux que quiconque l'orientalisme du 19^{ème} et du 20^{ème} siècles sans prendre une démarche exclusive d'un point de vue religieux.

3.1. L'âge des Lumières : la spécialisation, l'exotisme et l'impérialisme

Avant de présenter des éléments de l'analyse de Saïd, nous exposerons d'abord brièvement l'analyse de Hentsch en ce qui se rapporte à la vision occidentale de

²⁸ Le titre original est *Orientalism* publié en 1978 et pour la traduction française en 1980

l'Orient. Selon Hentsch (1988), les Européens pendant le 17^{ème} et le 18^{ème} siècle étaient assez préoccupés de comprendre l'Orient méditerranéen. C'est une époque qui a été marquée par le besoin des Européens d'affirmer leur identité puisque l'Europe est devenue très clairement le centre du monde et elle se devait donc d'affirmer sa supériorité pour s'approprier l'univers matériel. Quant à l'Empire ottoman, il n'est plus qu'un vieil Empire peu menaçant essayant tant bien que mal de préserver ses frontières. Cette conscience de la part des Européens de leur supériorité économique les pousse à explorer davantage l'Orient. Une prédominance dans les conditions matérielles induit un changement d'esprit dans la vision de l'autre.

D'après ce politologue, au 19^{ème} siècle, malgré son échec, l'expédition de Bonaparte en Égypte marque pourtant un tournant dans les rapports Occident – Orient. Subitement, l'Orient va devenir un objet de conquête, d'enjeu politique et économique où s'affrontent toutes les puissances européennes.

L'Orient de la modernité n'est pas l'Orient moderne. C'est l'Orient que la modernité européenne sonde, bouscule et absorbe à partir du XIX^e siècle. Orient réel, Orient rêvé. Victime du rapport des forces et produit de l'imaginaire. Orient multiple, confondu sous le même regard prédateur : proie du canon, des capitaux et des fantasmes occidentaux. (Hentsch, 1988 : 166).

À partir de ce moment, l'Orient représente l'altérité par rapport à l'Europe au triple niveau : culturel, social et politique. Trois niveaux qu'Hentsch regroupe dans un seul domaine celui de la culture, une culture qui recouvre le mode de vie des individus et la place et le fonctionnement des institutions sociales et politiques. La culture devient ce qui fait la différence d'une civilisation à une autre. Selon ce politologue, le siècle de

« la représentation classique » ne s'articule pas autour des vieilles rengaines contre la religion musulmane, en fait c'est la politique qui remplit cette fonction. Pourtant, certains intellectuels comme Belon et Thévenot ont exposé des préjugés négatifs sur l'islam²⁹. Au-delà de ces opinions préconçues sur la religion, dès le départ, les princes européens en usant de ruses et de subterfuges vont viser la signature de plusieurs *capitulations* avantageuses pour les commerçants européens avec leurs homologues ottomans.

Le moyen simple pour réaliser la pénétration et l'appropriation demeure le voyage. Les voyageurs non seulement ramènent dans leurs valises en Europe des livres, des sculptures, des peintures, etc., mais ils reviennent chargés plus que tout de récits et d'histoires essentiellement sur les peuples arabes et turcs. Des histoires qui vont façonner l'imaginaire occidental : un Orient qui sert de divertissement et d'exotisme pour les Occidentaux. L'Europe en cette période commence à se voir « moderne » comparativement à l'Orient. Ce regard de l'Europe sur elle-même ne fait que renforcer l'altérité entre les deux civilisations. Même si à cette époque, selon Hentsch (1988), pour les Européens les Orientaux sont intelligents, poètes, pieux, généreux, etc., toutefois ils demeurent différents. Cette différence pour certains auteurs comme Leibniz ou Bossuet s'articule autour du dogme religieux. Pour ces deux intellectuels, la suprématie de l'Europe s'explique parce que cette dernière est chrétienne. Ce postulat

²⁹ « Beaucoup croient en chrétienté que les Turcs sont de grands diables, des barbares, et des gens sans foi, mais ceux qui les ont connus et conversés en ont un sentiment bien différent ; car il est certain que les Turcs sont bonnes gens, et qui suivent fort bien ce commandement qui nous est fait par la Nature de ne rien faire à autrui que ce que nous voulons qui ne soit fait. [...] Les Turcs natifs [par opposition aux renégats passés à l'islam] sont honnêtes gens, et estiment les honnêtes gens, soit turcs, chrétiens ou juifs.» (Cité par Hentsch, 1988 : 125). Cette citation n'a pas le but de souligner l'existence d'une littérature occidentale offensante sur l'Orient, mais de montrer qu'au fond l'ethnocentrisme est une condition pour observer l'autre.

n'était pourtant pas partagé par l'ensemble des intellectuels de l'époque. D'après ce politologue, déjà au 18^{ème} siècle, les préjugés sur l'islam vont être rapidement remplacés par le « despotisme oriental ». Le pouvoir despotique devient la caractéristique de l'Orient et le pouvoir modéré caractéristique de l'Europe. Dès ce moment, le regard de l'Europe se transforme, l'Orient n'est plus une simple différence mais il devient l'opposition socioculturelle vis-à-vis de l'Europe.

L'Orient a été un des buts de voyage et un des thèmes littéraires favoris des Européens. La curiosité envers l'autre va inciter plusieurs grands romanciers, poètes, peintres et philosophes de faire le voyage en Orient. Il faut dire que cet inconnu a divertit plusieurs intellectuelles de l'époque, citons Flaubert qui a écrit *Correspondance et Notes du Voyage en Orient*, Lamartine *Voyage en Orient*, Chateaubriand *Itinéraires de Paris à Jérusalem. Et de Jérusalem à Paris*, Maxime Du Camp, *Souvenirs et paysages d'Orient*, Montesquieu *Les lettres persanes* et Molière avec « les turqueries des Mamamouchi » dans *Le Bourgeois gentilhomme*, etc. Parmi les peintres orientalistes du 19^{ème} siècle on peut citer Dominique Ingres qui a imaginé l'Orient dans ses peintures : la *Grande Odalisque*, *Odalisque à l'esclave*, *le Bain turc*, *la Baigneuse* et le *Harem*, Eugène Delacroix avec *Femmes d'Alger*, Jean-Léon Gérôme avec *femmes aux bains*, Pierre-Auguste Renoir avec *Parisiennes en costumes algériens* et même Picasso avec *Jacqueline en costume Turc*, etc. Ces peintres contrairement à leurs prédécesseurs du Moyen Âge ne représentent plus des acteurs et des spectateurs des Nativités, des Crucifixions mais leurs peintures représentent leur perception de l'Autre qui symbolise les différences civilisationnelles.

Pour Charnay (1980 : 35), ces récits et ces peintures illustrent les fantasmes que

l'Occident rêve sur l'Orient :

ce despotisme asiatique à la fois domination politique sur le sujet et jouissance sexuelle sur la femme, le sérail et le harem, qui demeurent en réalité également inconnus, et dérivent vers l'orientalisme érotique (le Kâma-sûtra et Cléopâtre, Mata-Hari et les maisons spécialisées) ou initiatique (*de la flûte enchantée* et Nerval à Schlegel et Quinet). La société orientale s'y transforme soit en décor facile, en aimable carte postale, soit en lieu d'observation permettant de mieux poursuivre la connaissance critique de soi-même. Et ce divertissement se poursuit jusqu'à nos jours, au pire avec Douglas Fairbanks dans *le voleur de Bagdad* ou la vie au désert revue par Hollywood (*Le fils du Cheikh*, Rudolph Valentino !), voire la bande dessinée (*Le grand vizir Iznogoud* ou les cheikhs de Tintin).

Comme le souligne Saïd (2005), l'Orient a été à peu de choses près une invention de l'Europe, un lieu fantaisiste, habité par des êtres exotiques, des voyages et des souvenirs étourdissants et d'expériences abracadabrantes. C'était l'évocation de l'Ailleurs, où les mentalités étaient différentes, et où certaines pratiques étaient tolérées comme la nudité des femmes, le bain public, la polygamie et l'esclavage. Cette tolérance dans les mœurs, inconnue en Europe, entraîne une fascination-répulsion des Européens pour le *harem*, considéré par eux comme un lieu du despotisme absolu exercé par le maître, le Sultan. « La culture européenne s'est renforcée et a précisé son identité en se démarquant d'un Orient qu'elle prenait comme une forme d'elle-même inférieure et refoulée. » (Saïd, 1980 : 15). L'Orient a donc permis de définir l'Occident par contraste, comme l'énonce Rodinson (1980 : 80-81).

Ainsi naît l'orientalisme. Le terme orientaliste apparaît en anglais vers 1779, en français en 1799. De même orientalisme est admis au Dictionnaire de l'Académie française en 1838. L'idée d'une discipline particulière consacrée à l'étude de « l'Orient » prend corps. Les spécialistes ne sont pas encore

assez nombreux pour former des associations ou des revues exclusivement consacrées à un pays, à un peuple ou à une région de l'Orient. En contrepartie, leur horizon très souvent embrasse plusieurs domaines, de façon inégalement approfondie. On est donc classé comme « orientaliste ». L'idée d'orientalisme marque un approfondissement, mais aussi un repliement et une coupure. Dans les ouvrages synthétiques du XVIII^e siècle, l'Orient prenait sa place à côté de l'Occident, zones plus ou moins bien délimitées de l'univers humain dans une perspective universaliste. On s'est aperçu désormais qu'on ne pouvait parler sérieusement de l'Orient sans une étude préalable, fondée sur les textes originaux et, par conséquent, sur une connaissance approfondie des langues indigènes. [...] Les spécialistes peuvent avoir des idées générales, mais ils doivent les mettre autant que possible entre parenthèses dans le cours de leur travail. Il leur reste peu de temps pour se tenir au courant des tendances scientifiques en dehors de leur spécialité. Les sciences humaines sont encore dans l'enfance, dépourvues d'une méthodologie précise qui leur permettrait d'élaborer la masse énorme des connaissances acquises en synthèses théoriquement fondées. Les doctrines philosophiques, trop générales, ne leur permettent pas, risquant seulement, dans la mesure où certains en sont imprégnés d'infléchir vision dans le sens d'une idéologie implicite.

Selon Saïd (2005), un des auteurs français les plus connus et qui fait parti des auteurs qui ont développé la littérature européenne de style oriental est Flaubert, tout comme d'autres grands auteurs : Twain, Hugo, Disraeli, Kinglake, Edward William Lane, etc. Chacun de ces auteurs a produit selon Saïd une catégorie, une image, une description, une reconstruction de l'Orient selon leurs interprétations globales de l'Orient. Dans notre texte nous nous sommes intéressés parmi les auteurs étudiés par Saïd à Edward William Lane et à Flaubert. Le premier choix est justifié par le fait que l'orientalisme trouve racine chez les intellectuels anglais et Lane dans ce domaine a servi de référence pour plusieurs orientalistes ultérieurs anglais et français : il est tout simplement une grande figure de l'érudition orientaliste. La littérature de Lane en ce

qui concerne l'Orient se classe dans la catégorie de l'exigence scientifique. En conséquence, le voyage en Égypte ou en Turquie dans l'esprit d'un Anglais se situait dans un but de servir la volonté politique en Orient de l'Empire britannique. Le second choix donne un autre type de littérature sur l'Orient, Flaubert ne prétend pas livrer un matériel scientifique sur l'Orient mais l'idée est plutôt de présenter un Orient romantique. L'intention de connaître l'autre exotique est à comprendre dans une vision universaliste qui cherche à s'imposer en Orient et partout ailleurs. « L'étranger a toujours été aussi l'étrange, mais il y a maintenant délectation dans le plus étrange. Cette tendance prend sa racine dans l'*Aufklärung* quand, après Rousseau, elle se complaît à l'exaltation du sentiment, de l'individuel du tempétueux, de l'inculte. » (Rodinson, 1980 : 76) Dans la littérature tout comme dans l'art pictural, le sens de la différence des mœurs, des us et des coutumes, des pensées se renforcent. Saïd (2005) affirme que l'œuvre de Flaubert a été significativement influencé par le voyage en Orient, une œuvre rempli de clichés orientaux comme le *harem*, les voiles, les danseuses, etc.

Lane est un auteur anglais qui a essayé dans son livre *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptian* (1836) de donner l'impression que son étude est basée sur une réalité : une description immédiate, directe, neutre, sans parures. Saïd pense que dès le départ l'ouvrage de Lane a été d'une certaine manière orienté de façon à produire des connaissances sur l'Égypte destinées aux Européens. Selon Saïd (2005), les Orientalistes avaient pour défi d'aborder leur sujet - l'Orient - en se basant sur des observations et des descriptions scientifiques et de limiter au minimum les

affirmations personnelles, un défi que Saïd estime n'avoir guère été relevé, même par les Orientalistes les plus confirmés. Pour lui, souvent la tentative d'interprétation se transforme en une sorte de reconstruction romantique de l'Orient.

Lane aurait été encouragé par un comité de la Société pour la diffusion des connaissances utiles (Society for the Diffusion of Useful Knowledge) de produire un document précis comportant certaines connaissances et accessible pour connaître la société égyptienne. Pour comprendre les mœurs égyptiennes, Lane fait le choix de vivre avec les indigènes (se faire passer en tant que musulman) pendant son séjour en Égypte, une démarche inédite par rapport aux Orientalistes français. Lane précise que son séjour avec les indigènes n'a pas eu d'effet sur son objectivité :

il avait toujours conscience de sa différence avec une culture essentiellement autre. Ainsi, tandis qu'une partie de l'identité de Lane flotte facilement sur la mer musulmane sans soupçon, la partie immergée conserve son pouvoir secret d'Européen pour commenter, acquérir, posséder tout ce qui l'entoure. L'orientaliste peut imiter l'Orient sans que la réciproque soit vraie. Ce qu'il dit de l'Orient doit donc se comprendre comme une description dans un échange à sens unique : tandis qu'ils parlent et agissent, lui observe et prend note. Son pouvoir consiste à avoir existé au milieu d'eux comme un locuteur indigène, pourrait-on dire, et aussi comme un écrivain secret. (Saïd, 2005 : 187).

Le livre de Lane s'ouvre sur une description de paysages, les particularités du climat égyptien, suivies de chapitres sur les rituels, les fêtes, les coutumes, la vie domestique, les lois et l'industrie. L'exercice de Lane était de rendre visible l'Égypte et les Égyptiens et donc il a construit son matériau en accumulant le plus de détails possible. Passant d'une observation générale à une certaine peinture ou à « un spectacle

vivant » de certains aspects du caractère égyptien. « Lorsqu'il rapporte des histoires, il a un goût marqué pour les passages piquants colossaux et sado-masochistes : l'automutilation des derviches, la cruauté des juges, le mélange de religion et de licence chez les musulmans, l'excès des passions libidineuses, etc. » (Saïd, 2005 : 189).

Pour Saïd, le chapitre le plus symbolique dans le livre de Lane est celui sur la « Vie domestique – suite ». Dans ce chapitre, il donne une description des cérémonies de mariage. Dans son récit, Lane évoque que les Égyptiens exerçaient sur lui des pressions pour qu'il se marie. Car « quand un homme a atteint un âge suffisant, et quand il n'y a pas d'empêchement justifié, les Égyptiens estiment que c'est impropre et même honteux » (Cité par Saïd, 2005 : 190) de refuser le mariage. D'après Saïd, ce refus de se marier va donner à Lane une crédibilité et une légitimité aux yeux de ses pairs.

Premièrement, en interférant dans le cours narratif de la vie humaine : c'est pour cela qu'il entre dans ce détail colossal, dans lequel l'intelligence observatrice d'un étranger peut introduire, puis monter, une masse d'informations. Lane ouvre le ventre aux Égyptiens pour montrer leurs entrailles, pour ainsi dire, puis les recoud en les admonestant. Deuxièmement, par son refus de participer à la création de la vie égypto-orientale : c'est pour cela qu'il domine ses appétits animaux, dans l'intérêt de la diffusion de l'information, non pas en Égypte et pour l'Égypte, mais dans la science européenne au sens large et pour elle. (Saïd, 2005 : 191).

Très rapidement se construit l'organisation de l'orientalisme académique et la mise en place des institutions orientalistes, avec pendant le 19^{ème} siècle une quantité énorme de dictionnaires, de revues académiques, de commentaires, de livres, des

traductions, de témoignages, de documents, de recherches dont le but de domestiquer l'Orient. Ce que confirme aussi Rodinson (1980 : 82) :

Victor Hugo écrit : « Les études orientales n'ont jamais été poussées si avant. Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste ... Jamais tant d'intelligences n'ont fouillé à la fois ce grand abîme de l'Asie. Nous avons aujourd'hui un savant cantonné dans chacun des idiomes de l'Orient depuis la Chine jusqu'à l'Égypte. » Les savants conseillent les littérateurs et les artistes : Hugo est renseigné par Ernest Fouinet et le baron d'Eckstein, Goethe par Friederich von Diez et bien d'autres, etc.

Les spécialistes comme Lane avaient beaucoup mis l'accent sur la vie domestique même si, comme nous venons de le mentionner, ils n'avaient pas accès à l'intimité de la vie domestique. Ceci ne les a pas empêchés d'affirmer dans leurs livres aux Européens, avec beaucoup de zèle et de fantaisies, que les Orientaux et en particulier les Musulmans avaient une sexualité dangereuse qui menaçait sérieusement les convenances domestiques et l'hygiène. Cette image troublante présentée par les spécialistes aux Européens a été largement utilisée dans la littérature.

[D]ans les *Orientales* (Hugo écrit le premier poème de ce recueil en 1825) : débauche de couleur, de somptuosité et de férocité barbare, harems et sérails, têtes coupées et femmes jetées au Bosphore dans des sacs, felouque et brigantines ornées de l'étendard au croissant, rondeur des dômes d'azur et élancements blancs des minarets, odalisques, eunuques et vizirs, sources fraîches sous les palmiers, giaours égorgés et captives livrées aux amours tumultueuses du vainqueur. Ces tableaux hauts en couleur donnent satisfaction à bon compte aux instincts profonds, à la sensualité trouble, au masochisme et au sadisme inconscient des tranquilles bourgeois occidentaux, comme Heine déjà l'avait bien vu. Même quand les Occidentaux vont en Orient, c'est cette image qu'ils vont chercher, sélectionnant impitoyablement les spectacles, négligeant ce qui ne s'adapte pas à la vision préétablie. (Rodinson, 1980 : 83)

Lane et d'autres spécialistes ont brossé une image colorée de l'Orient qui est la conséquence des distorsions dans la représentation et la perception des pratiques culturelles ainsi que des mœurs des autres civilisations. Comme le soulignent Rodinson et Charnay, cette image tronquée, que les spécialistes vont faire connaître au grand public européen et pendant longtemps, traduit la réalité d'une situation.

Ce divertissement correspond d'abord, dans le temps, à l'évolution de la pensée occidentale passant d'un système idéologique orienté par la « vérité » théologique à un système empirique basé sur l'expérience. L'utilisation caricaturale de l'Orient constitue une démarcation vis-à-vis de lui, et son utilisation héroïque ou comique un mode de dépaysement / révélation de la nature humaine. (Charnay, 1980 : 36)

Selon Saïd (2005 : 211-215), l'Orient des romantiques devient un lieu de pèlerinage où toute œuvre littéraire importante prend forme à l'exemple de l'œuvre de Flaubert. Elle se distingue un peu de celle des autres écrivains orientalistes par le fait qu'elle présente « une alternative visionnaire » malgré l'existence de traits essentiels à l'orientalisme. L'orientalisme de Flaubert comme tout autre orientalisme est imprégné par cette idée de la résurrection : ramener l'Orient à la vie, décrire jusqu'au moindre détail les sociétés d'Orient. Évidemment, une œuvre esthétique nécessitait le voyage en Orient pour rendre compte des expériences et des propriétés obscènes de l'Orient, une différence notable par rapport aux autres voyageurs qui ont écrit dans un style de notes et de lettres de voyage. D'après Saïd, Flaubert essayait d'analyser non seulement le contenu de ce qu'il voyait mais il était très fin dans sa manière de voir l'Orient. Le moment le mieux connu du voyage de Flaubert est certainement sa rencontre avec la célèbre danseuse *Kuchuk Hanem*. Cette dernière était une femme que les Égyptiens désignaient par le mot *Almeh* ; au milieu du 19^{ème} siècle ce terme signifiait qu'elle

n'était pas seulement danseuse mais aussi une prostituée. Une étrange désignation quand on sait que le mot *Almeh* en arabe signifiait antérieurement une femme instruite et d'ailleurs, au 18^{ème} siècle, on donnait ce nom à des femmes poètes accomplies. *Kuchuk Hanem* représente l'idéal de plusieurs caractères féminins des romans de Flaubert avec sa délicatesse et sa grossièreté intelligente. Il écrit dans une lettre à Louise Colet que

La femme orientale est une machine, rien de plus ; elle ne fait aucune différence entre un homme et un autre homme. [Et il rajoute :] Pour moi, je n'ai guère fermé l'œil. J'ai passé la nuit dans des intensités rêveuses infinies. C'est pour cela que j'étais resté. En contemplant dormir cette belle créature qui ronflait la tête appuyée sur mon bras, je pensais à mes nuits de bordel à Paris, à un tas de vieux souvenirs... et à celle-là, à sa danse, à sa voix qui chantait des chansons sans significations ni mots distinguables pour moi. (Cité par Saïd, 2005 : 215).

Selon Saïd, Flaubert était fasciné par le fait que la femme orientale se suffit à elle-même vu son manque d'égard pour le côté affectif. Chez *Kuchuk Hanem*, Flaubert a décrit un idéal type de la sexualité luxuriante de la femme orientale. Il a presque inlassablement associé l'Orient et le sexe, l'Orient suggérant la fécondité, à la fois la menace et la promesse d'un désir illimité.

Emma Bovary et Frédéric Moreau soupirent après ce qu'ils n'ont pas dans leur vie bourgeoise et terne (ou tourmentée), et ce qu'ils désirent consciemment arrive finalement dans leurs rêves éveillés, emballés dans des clichés orientaux : harems, princesses, princes, esclaves, voiles, danseurs, et danseuses, sorbets, onguents, etc. (Saïd, 2005 : 218).

De façon générale, selon cet homme de lettres, les orientalistes comme Nerval et Flaubert ont utilisé des figures féminines telles que Cléopâtre, Salomé et Isis dans le but de faire ressortir une sorte de type féminin légendaire riche en suggestions celui de

la femme fatale. Le recours à la femme orientale dans les romans pourrait s'expliquer par le fait que l'Europe pendant le 19^{ème} siècle s'est « embourgeoisée » : la sexualité s'est institutionnalisée, elle représente un ensemble d'obligations morales, légales, économiques et politiques. Pour certains voyageurs comme Nerval et Flaubert, l'Orient représente donc un lieu où on peut chercher l'expérience sexuelle inaccessible en Europe.

Selon Vauday (2006), au 19^{ème} siècle, la relation entre l'art et la politique prend une nouvelle tournure particulièrement en ce qui concerne la peinture française. La curiosité des Européens à l'égard des autres civilisations, spécifiquement des pays du Maghreb et du Moyen-Orient, interroge fortement la religion, les mœurs, la politique et la culture des peuples d'Orient. L'intérêt par exemple de la France exprime une manifestation indirecte de la politique de conquêtes menée à partir du début du 19^{ème} siècle. Quand on regarde comment les femmes ont été présentées dans l'art pictural, on se rend vite compte que l'image est la même que celle qu'on trouve dans la littérature. Car la femme orientale dans la peinture ou dans le récit orientaliste est mise en scène pour représenter des images stéréotypées pittoresques de l'Orient. Dans le sens, comme le souligne Vauday (2006) que la peinture ou encore le récit nous présente des choses visibles et lisibles le plus souvent des clichés en même temps qu'il nous cache autre chose.

Si le tableau de Delacroix inconsciemment fascine, ce n'est pas en fait pour cet Orient superficiel qu'il propose, dans une pénombre de luxe et de silence, mais parce que, nous mettant devant ces femmes en position de regard, il nous rappelle qu'ordinairement nous n'en avons pas le droit. Ce tableau lui-même est un regard volé. (Djebar, 1986 : 172).

Tahon cite un passage de Busine qui montre un peu la « brutalité » du regard étranger, notamment occidental sur la femme orientale :

[...] Tout au long du XIXe siècle, les peintres orientalistes ne voileront que pour mieux dénuder. Car on n'a jamais trouvé d'instrument vestimentaire plus efficace que le voile pour autoriser et légitimer le dévoilement. [...] Dans la mesure même où le monde arabe est une civilisation de la femme voilée, la peinture orientaliste n'a de cesse qu'elle n'ait multiplié les situations permettant d'avantageusement déshabiller les odalisques : c'est pourquoi les scènes de bain et de hammam seront particulièrement nombreuses [...]. Autant d'occasions de bien exposer de généreux fessiers et de lourdes poitrines dont l'extrême blancheur est mise en valeur par les tons d'ébène des esclaves noires. Il en va de même dans les innombrables scènes de harem, on ne peut plus déshabillées et saphiques, dont les titres constituent à eux seuls tout un programme, libidineux à souhait : *Odalisque avec esclave*, d'Ingres, *l'Attente* de Maurice Bompard, *Servante du harem* de Paul-Désiré Trouillebert, *l'Esclave blanche* de Jean Lecomte de Nouÿ, *l'Ensorceleuse* de Luis Ricardo Faléro. (Cité par Tahon, 2000 : 261).

Comme le souligne Tahon,

[a]lors que les femmes sont dérobées au regard dans la rue, la nudité féminine est donnée à voir dans la peinture et la photographie. Elle est donnée en pâture. Les lamentations sur l'enfermement de femmes dans les harems ou sous leurs voiles, qui se donnent, elles, surtout à lire, sont d'un ordre voisin : la dissimulation de l'écrit permet de nourrir le fantasme d'un lieu où se conjuguent au plus intense pouvoir et sexualité. (*Ibid.* : 263).

3.2. La dégénérescence de l'Orient : le fascinant devient barbare

Pour Rodinson, les pays orientaux sont devenus les témoins d'un passé déjà révolu et leur redressement et leur modernisation ne semblent pas envisageables pour les hommes politiques et les hommes d'affaires ; en ce qui concerne l'artiste et le poète l'Orient avait perdu cette touche d'exotisme qui faisait son charme.

L'Oriental, ennemi farouche mais situé sur le même plan au Moyen Âge, homme avant tout sous son déguisement pour le 18^{ème} siècle et l'idéologie de la Révolution française qui en était issue, devient un être à part, muré dans sa spécificité qu'on veut bien d'ailleurs condescendre à exalter. C'est la naissance du concept de *l'homo islamicus* qui est encore loin d'être ébranlé. (Rodinson, 1980 : 84).

Il suffit de regarder l'image de la femme

dans la littérature coloniale l'Orientale se présente la plupart du temps sous un aspect incompatible avec ce rôle de menace pour la masculinité : en Afrique du Nord, en attendant l'Atlantide de Pierre Benoît, l'Orientale a surtout besoin d'être sauvée. Elle est avant tout une victime. On pourrait peut-être faire une exception pour l'héroïne éponyme de la nouvelle « Marroca » de Maupassant, si ce n'était que cette Algérienne, par ailleurs d'origine espagnole, n'a de la femme fatale que sa sexualité puissante, ses formes magnifiques et sa promptitude à l'idée de tuer son mari à la hache ; elle est, autrement, une amoureuse assez bon enfant pour son amant de passage, lequel n'est nullement détruit par l'aventure. (Yee, 2000 : 181).

Selon Yee, cette description de la femme orientale est très éloignée de l'image de la femme fatale héritière directe de Salomé qui obsède son amant par ses vices savants, désormais dans la littérature coloniale il s'agit plutôt de la femme-enfant, tentatrice et meurtrière : une mineure victime de la situation qui a besoin d'être sauvée de la domination incontestée de l'homme. « Il faut plutôt croire que l'absence relative de la femme fatale dans la littérature coloniale sur l'Orient tient à une transformation spécifique de l'Orientale, laquelle semble due au rapport à l'Islam et à l'émergence du "féminisme" colonial. » (Yee, 2000 : 182).

D'après Yee, le sérail dans la littérature coloniale n'est plus considéré comme un lieu du despote tout puissant mais il est remplacé par le *harem* particulier. La

multiplicité des femmes est vue en tant qu'une incapacité du mari de remplir ses devoirs conjugaux, voir même comme une forme de déviance menant à d'autres perversions³⁰. L'Oriental est en quelque sorte le prototype de celui qui ne peut pas contrôler ses désirs et se livre à des pratiques sexuelles odieuses selon les critères moraux de l'époque. Quant à la femme, elle est souvent représentée comme une prostituée et une dépravée.

Dans tous les cas, venir en Algérie, c'est avoir l'assurance de pouvoir disposer d'une « bête à plaisir » avec « un corps de femme ». Dotée d'un « cœur trop rudimentaire » et d'une « sensibilité trop peu affinée », la femme « indigène », qui ignore à cause de cela la « petite fleur bleue des pays du Nord » est ravalée par Maupassant au rang d'animal sexuel. Elle est vouée à dispenser des plaisirs d'autant plus affranchis des règles morales de l'époque que les relations établies ici sont dépourvues de toute « exaltation sentimentale ». (Le Cour Grandmaison, 2005 : 74).

Selon Rodinson (1980), au 19^{ème} siècle, l'Orient musulman est considéré par l'Europe comme un ennemi vaincu. L'Empire ottoman était « l'homme malade » que les Européens avaient « sur les bras ». Mais cela fait déjà longtemps que la supériorité de l'Europe est confirmée surtout après le reflux turc dans les Balkans au 18^{ème} siècle et avec l'indépendance de la Grèce. Au 18^{ème} siècle, les Anglais dominaient une partie de l'Extrême-Orient comme l'Inde et la Malaisie, quant aux Français leur politique coloniale avait débuté avec la prise d'Alger en 1830. Pour plusieurs orientalistes de l'époque, il ne fait aucun doute que l'Orient est voué à la suprématie européenne. À ce propos, « Victor Hugo prophétise : " C'est la civilisation qui marche sur la barbarie.

³⁰ Selon Le Cour Grandmaison (2005 : 61-62), lors d'un voyage en Algérie Tocqueville interroge le capitaine Saint-Sauveur sur la pratique de la polygamie. «" Oui. Beaucoup d'hommes ont les quatre femmes permises ", répond ce dernier, qui poursuit : " Naturellement [...] beaucoup d'hommes n'ont pas de femmes. » C'est pourquoi « le vice contre nature est [...] très fréquent ". ».

C'est un peuple éclairé qui va trouver un peuple dans la nuit. Nous sommes les Grecs du monde ; c'est à nous d'illuminer le monde. Notre mission s'accomplit, je ne chante qu'hosanna." » (Charnay, 1980 : 57).

Toujours d'après Rodinson (1980), l'idée de l'existence des civilisations différentes comprises dans des aires géographiques bien déterminées est établie par la majorité des théoriciens. D'ailleurs, plusieurs recherches se spécialisent de plus en plus dans les ères « classiques » au détriment de l'étude des époques modernes. Cette nouvelle orientation concentre la recherche dans les deux champs suivants : l'histoire des religions et la linguistique historique et comparée. Pour ces théoriciens, comprendre les autres civilisations passe nécessairement par l'étude de leurs religions car tout peut être expliqué à partir de là. Quant à la langue, elle a un rôle central dans la mesure où la parenté des langues explique la parenté des peuples. À partir de ce moment, comme le soulignent Rodinson et Saïd, les thèses sur le retard, la dégénérescence de l'Orient et son infériorité par rapport à l'Occident attirent l'attention sur l'inégalité des races.

En même temps que d'autres peuples désignés de diverses manières : arriérés, dégénérés, non civilisés, retardés, les Orientaux étaient vus dans un cadre construit à partir de déterminisme biologique et de remontrance moralo-politique. L'Oriental était ainsi relié aux éléments de la société occidentale (les délinquants, les fous, les femmes, les pauvres) qui avaient en commun une identité qu'on peut décrire comme lamentablement autre. Les Orientaux étaient rarement vus ou regardés ; ils étaient percés à jour, analysés non comme des citoyens, ou même comme des personnes, mais comme des problèmes à résoudre, ou enfermés, ou encore – alors que les puissances coloniales convoitaient ouvertement leur territoire – conquis. Ce qui compte, c'est que le fait même de désigner quelque chose comme oriental impliquait un jugement de valeur déjà prononcé et, dans le cas des habitants de l'Empire ottoman en décadence, un programme d'action

implicite. Puisque l'Oriental était membre d'une race sujette, il devait être un sujet : c'est aussi simple que cela, le *locus classicus* de ce genre de jugement et d'action se trouve dans les *Lois psychologiques de l'évolution* (1894) de Gustave Le Bon. (Saïd, 2005 : 237-238).

D'après Rodinson (1980), le 19^{ème} siècle était marqué par « l'eurocentrisme conscient et théorisé ». Pour les théoriciens de l'époque, les peuples extra-européens se devaient d'adopter tous les traits de la civilisation européenne pour se sortir de l'état du sous-développement, un postulat encore soutenu pendant le 20^{ème} siècle.

Et comme nous l'avons déjà mentionné dans le premier chapitre, Atatürk avait donné raison à cette manière de concevoir le progrès en adoptant les aspects de la culture occidentale. « Comme l'a compris Atatürk et comme les informaticiens indiens et les compagnies *high tech* japonaises s'en rendent bien compte, la civilisation dominante étant actuellement la civilisation occidentale, ce sont ses normes et ses valeurs qui définissent la modernité. » (Lewis, 2002 : 207). D'autres, comme les Islamistes sont accrochés aux valeurs les plus archaïques de la culture arabo-musulmane. D'un autre côté, les intellectuels européens comme Gustave von Grunebaum³¹ ont construit une œuvre orientaliste sur l'islam en se basant sur des préjugés et des généralisations négatives.

Il [von Grunebaum] n'a pas de peine à supposer que l'islam est un phénomène unitaire, à la différence de toutes les autres religions et civilisations, et, à partir de là, il montre qu'il n'est pas humain, qu'il est incapable de se développer, de se connaître lui-même et d'être objectif, tout autant que non créateur, non scientifique et autoritaire. (Saïd, 2005 : 331).

³¹ Un spécialiste des études islamologiques d'origine autrichienne qui a fui l'Europe pendant la période fasciste pour se réfugier aux États-Unis où il a mené une grande carrière universitaire.

Plus précisément selon Rodinson, plusieurs orientalistes associent la supériorité de l'Europe à la religion chrétienne. Autrement dit, le christianisme favorise le progrès et le développement par contre l'islam engendre la rétrogradation culturelle.

L'islam aujourd'hui [selon von Grunebaum] refuse l'Occident parce qu'il reste fidèle à son aspiration fondamentale, mais il ne peut se moderniser qu'en se réinterprétant à partir du point de vue de l'Occident moderne, ce qui, naturellement, est impossible, comme le montre von Grunebaum. (*Ibid.* : 333)

Pour Saïd (2005), les travaux de von Grunebaum sur l'islam ressemblent aux travaux des orientalistes européens qui l'ont précédé. Il renforce cette idée politique que *l'islam* représente « un prototype des sociétés traditionnelles fermées » (*Ibid.* : 334). D'après Saïd, chez von Grunebaum, « l'islam » est à la fois une société, une religion, une culture, un prototype et une réalité :

Seule une société [comme « la nôtre »] qui a déjà atteint une stabilité dynamique peut se permettre de penser à la politique, à l'économie ou à la culture comme à des domaines de l'existence authentiquement indépendants et non comme à de simples divisions commodes pour l'étude. Dans une société traditionnelle, qui ne sépare pas les affaires de César de celles de Dieu, ou qui est en changement perpétuel, la relation entre la politique et tous les autres aspects de la vie, dirons-nous, est au cœur des problèmes. Aujourd'hui, par exemple, le fait qu'un homme ait quatre femmes ou une seule, le fait qu'il jeûne ou qu'il mange, qu'il obtienne ou qu'il perde des terres, qu'il s'en remette à la révélation ou à la raison, sont tous devenus au Moyen-Orient des problèmes politiques [...] Tout autant que le musulman lui-même, le nouvel orientaliste doit se demander à nouveau ce que peuvent être les structures et les relations significatives de la société islamique. (Cité par Saïd, 2005 : 334-335).

Ce postulat est aussi partagé par Bernard Lewis :

Pour un observateur occidental baignant dans la théorie et la pratique de la liberté, c'est précisément le manque de liberté – liberté de l'esprit affranchi

des dogmes et de la censure ; liberté de l'économie affranchie de la corruption et de l'incurie ; liberté des femmes affranchies de l'oppression ; liberté des citoyens affranchis de la tyrannie – qui est à la base des maux dont souffre le monde musulman. (Lewis, 2002 : 221).

Pour Rodinson (1980), il existe une tendance chez les spécialistes à réduire les sociétés musulmanes à l'archaïsme, plus exactement à la prédominance du caractère religieux sans pour autant qu'il ait une problématique, une analyse et une critique solides. Saïd (2005) partage le constat de Rodinson, d'après lui l'islam n'a été que très rarement objet d'études et de recherches, la plupart des spécialistes étaient fidèles à une idée générale et dominante sur cette religion. Ce qui revient à dire que la modernité est le lot des sociétés occidentales, quant aux « autres » - les extra-européens ou les musulmans – ils sont renvoyés à des sociétés traditionnelles.

3.3. Une autre manière de voir l'Autre

Comment peut-on aujourd'hui envisager les études des phénomènes sociaux comme le retour du port du *hijab* en Turquie et dans le monde musulman ? Devrions-nous jeter aux oubliettes les connaissances acquises sur les peuples d'Orient depuis au moins trois siècles sous prétexte qu'elles sont eurocentristes ? Pour Rodinson, ce matériel amassé ne doit pas être abandonné mais le chercheur doit laisser de côté cet idéal pour la raison et le discours sur l'histoire universelle et ce qu'ils engendrent dans la manière de concevoir la modernité. Ainsi l'étude des aires culturelles non-européennes doit dépasser les idées préconçues sur les mentalités et les mœurs de ces sociétés. Comme le souligne Göle (2005), à notre époque, il est essentiel de faire sortir la notion de modernité de son ancrage historique et spatial. Göle plaide pour une conception pluraliste de la modernité. Ce qui revient au bout du compte à déconstruire

l'équation entre la modernité et l'Occident. Convenir du fait qu'il existe des « modernités locales » nécessite incontestablement un effort intellectuel afin de reconquérir les références culturelles pour s'inventer une modernité propre aux pays non occidentaux et par la même occasion s'affranchir de la pensée occidentale dominatrice vis-à-vis de la modernité. Les relations entre Occident et les pays extra-européens seraient basées sur la compréhension et non sur la domination : la modernité ne serait plus abordée dans des relations hiérarchiques. À ce propos, Bernard Lewis (2002 : 221) en parlant des Musulmans affirme :

Être un serviteur n'est déjà pas exaltant ; rester à la traîne est carrément déprimant. Selon tous les critères qui importent dans le monde moderne - développement économique, création d'emplois, alphabétisation, éducation, progrès scientifique, liberté politique et respect des droits de l'homme -, la glorieuse civilisation d'autrefois est tombée bien bas.

Autrement dit, la modernité pour ce penseur est fondée sur une théorie qui divise le monde en deux : les peuples modernes et développés versus les peuples traditionnels sous-développés. La modernité d'une société est mesurée selon le degré de son rapprochement du progrès scientifique, politique et social. Or, nous pensons, comme le suggère Göle (2005) que plutôt que de définir la notion de la modernité en termes de déficit de développement, il faudrait la penser en termes d'expériences des histoires non européennes. Un constat partagé aussi par Hentsch (1988). Il affirme que l'identité culturelle ne symbolise pas exclusivement les aspects de « représentation de soi » mais qu'il s'agit d'un rapport étroit avec l'autre.

La posture intellectuelle qui privilégie le spécifique et la couleur locale induit forcément à renforcer les idéologies identitaires et en même temps à affaiblir

l'universalisme. L'intellectuel se décentre vis-à-vis de l'Occident pour pouvoir étudier et comprendre d'autres expériences dans des espaces non-européen.

Cela suppose d'aller chercher, de fouiller, de mettre en lumière « l'intraduisible », quelque chose qui résiste au langage des sciences sociales, à l'emprise de la modernité. Autrement dit, il faut tourner le regard vers ce qui est spécifique, ce qu'il y a de singulier dans les pratiques endogènes, au lieu de les ignorer parce qu'elles ne s'inscrivent pas dans la logique de la modernité occidentale. C'est parfois dans ces pratiques, ces notes, ces mots considérés comme pathologiques, dépassés, réactionnaires, kitsch, que réside la clé de l'innovation sociale et de la compréhension intellectuelle. (Göle, 2005 : 66).

Il s'agit d'une attitude scientifique marquée par la modestie contrairement à l'orientalisme traditionnel qui tend à énoncer des généralisations sur les peuples d'Orient. Mais il ne saurait être question de tomber dans le relativisme absolu du postmodernisme.

Göle plaide de repenser la modernité en faisant parler les histoires et les pratiques culturelles de l'Occident avec le non-Occident. Car l'histoire des pays extra-européens ne peut s'écrire en ignorant la modernité occidentale. Ces pays, comme la Turquie, ont conscience de leur retard et aspirent à être modernes. L'ironie est que les acteurs sociaux de ces pays ne se sentent pas maîtres de leur propres actions, d'où le désir de couper le lien de dépendance vis-à-vis de l'Occident. Les élites modernistes de la fin du 19^{ème} siècle ont considéré l'expérience occidentale comme un modèle de « civilisation » et de « progrès » alors que les intellectuels du 20^{ème} siècle ont jugé l'Occident comme le responsable du « sous-développement » de leurs sociétés.

Tout au long de ces pages nous avons voulu rendre compte de la façon dont l'altérité s'est construite dans la littérature. « L'Autre se présente d'abord à l'imagination sous la forme de la femme. » (Yee, 2000 : 339) Elle est une figure mythique de la terre exotique pour les écrivains et les artistes, elle est le centre de l'expérience et de la rencontre avec l'Autre. Et c'est en s'appuyant sur des clichés et des fantasmes de la femme orientale que la notion de l'Autre a été construite. Le discours orientaliste a toujours visé la femme afin de mieux faire passer la conception de l'altérité au grand public occidental. Ainsi, la femme orientale incarnait par excellence l'Autre. Elle était la figure de la femme fatale et de l'androgyné, puis est devenue dans la littérature coloniale une victime du mauvais père, frère et mari.

La réapparition du voile dans l'espace public est souvent interprétée par certains intellectuels comme un refus de la modernité, un postulat qui évoque justement la littérature exotique. À ce propos, E. Badinter, R. Debray et A. Finkielkraut publient dans *Le nouvel observateur* un manifeste de l'école républicaine et de la nécessaire exclusion de toute forme d'expression religieuse, et donc en faveur de l'interdiction du port du foulard (Dassetto, 1996 : 45). Car comme le mentionne Göle (2003) le port du voile rappelle justement une définition traditionnelle de l'identité féminine c'est-à-dire « la tenue à distance » des femmes de l'espace public. Toutefois, Göle (2005) affirme que la nouvelle tendance aujourd'hui dans les sciences sociales est de « donner voix aux opprimés », une démarche qui peut s'inscrire parfois dans une façon de reproduction inversée des relations de domination. « Car l'intérêt pour le particularisme et l'identitaire s'accompagne, pour l'Autre, d'un quasi-refus d'accès à l'universel, à la modernité, au savoir. » (Göle, 2005 : 68)

Chapitre 4 L'émergence de l'individu

Dans le projet kémaliste, la modernisation est synonyme de laïcisation. La modernité semble devoir passer par la mise en veilleuse des valeurs religieuses au profit des valeurs séculières même si la religion demeure la trame identitaire de la société. Pour les élites kémalistes, l'émancipation de la femme se trouve au cœur de ce projet de modernisation. Les femmes ont été invitées à faire leur entrée dans l'espace public et d'abandonner le port du voile. Au contraire, les mouvements islamistes tiennent à promouvoir une image de la femme de « l'âge d'or », plus spécifiquement l'image d'une femme soumise marginale et très peu éduquée. La visibilité de la femme au sein de l'espace public représente l'assimilation des valeurs modernes, des valeurs qui sont le propre de la civilisation occidentale. Ces mouvements islamistes politiques veulent imposer la *charia* à l'ensemble de la société et le *hijab* aux femmes.

Certaines femmes sympathisantes des mouvements islamistes optent pour le port du voile afin de transmettre un message politique qui se distancie du projet de modernisation kémaliste. Le *hijab* devient un symbole identitaire et culturel. Dès lors le statut social et juridique de la femme représente l'enjeu d'une lutte politique entre les mouvements islamistes et les élites laïques.

La religion, plus spécifiquement l'islam, devient un système capable de questionner la politique, l'économie, le culturel et le religieux. Dans ce chapitre, nous allons discuter principalement de la formation d'une identité musulmane au niveau politique et au niveau culturel. Le point de départ de notre analyse seront les années

1950-1970 qui représentent des années de gestation des différents mouvements politiques islamistes et le début de la remise en question du projet modernisateur proposé par l'élite kémaliste. Ensuite, nous examinerons la formation d'une « identité féminine islamiste » dans les années 1980 symbolisée par le port du *hijab*. Enfin, nous analyserons les nouvelles valeurs esthétiques et culturelles que le *hijab* acquière dans les années 1990 qui induisent l'émergence d'une nouvelle identité islamique.

4.1. Deux tendances : L'islam culturel et l'islam politique

4.1.1. Islam politique, depuis les années 1950 jusqu'au début des années 1980

Gilles Kepel (1991) différencie deux tendances de réislamisation : la « réislamisation par le haut » représente un islam politique et la « réislamisation par le bas » représente un islam culturel. Pour bien comprendre la tendance des mouvements de réislamisation dans certains pays où l'islam est la religion de la majorité de la population, y compris en Turquie, il faut revenir à la période des années 1960, date à laquelle bon nombre de ces pays ont acquis leur indépendance.

La domination coloniale a quasiment partout cédé la place à des États indépendants. Depuis la Turquie, d'où les armées étrangères ont été chassées par Atatürk il y a un demi-siècle, jusqu'à l'Algérie que les Français ont quitté au début de la décennie, ce sont des enfants du pays qui constituent les élites au pouvoir et qui gèrent souverainement les rapports entre l'État et la société. Dans un premier temps, l'euphorie de l'indépendance ménage aux groupes dirigeants un « état de grâce » qui tend partout à masquer ou amoindrir les conflits sociaux. Porteuses de la modernité et du changement, les équipes en place ont une forte légitimité, venue de leur participation aux combats victorieux contre la puissance coloniale, et les nouveaux régimes

bâtissent leur symbolique autour des grandes dates et des hauts faits des guerres de libération et de leurs signes avant-coureurs. (Kepel, 1991 : 32).

Selon Kepel, certains pays où l'islam est la religion de la majorité de la population dans les années 1960 avaient des difficultés sérieuses au niveau économique. « Dans les pays musulmans qui se réclament des lois du marché, ces dernières trouvent leurs limites dans la persistance de mécanismes de féodalités et le développement de la corruption à grande échelle. » (*Ibid.* : 33) Il faut ajouter à ces problèmes l'explosion démographique des années 1960³² et l'exode rural³³ qui précipitent la formation dans les périphéries urbaines d'une importante misère. C'est à ce moment que les groupes d'inspiration marxiste se développent dans la clandestinité en Turquie dans le but de renverser le régime en place et de fonder un nouvel ordre social.

Selon Özbay (2006) et Yerasimos (2006), en 1950 le premier parti d'opposition (*Parti Démocrate*) fait face au parti d'Atatürk (*Parti Républicain du Peuple*), ce parti d'opposition a été au pouvoir de 1950 à 1960. Le *Parti Démocrate* devient le représentant des valeurs de la « périphérie » et le défenseur des intérêts des paysans et des prolétaires. Le *Parti Démocrate* a bien su profiter des divergences existantes entre les bourgeois et les paysans, ce qui lui assure la victoire électorale. Elle

³² « En Turquie, le taux global de natalité en 1963 s'élevait à 6.1% selon l'enquête de (Shorter & Macura, 1982) » (Özbay, 2006).

³³ « A la fin de la décennie des années 1920, pendant laquelle les trois pays émergent comme États-nations, l'Égypte compte 14,2 millions d'habitants (rec. 1927), la Turquie 13,6 m. (rec. 1927) et l'Iran environ 12 m. (est. 1930). Au lendemain de la seconde guerre mondiale et à la veille de l'exode rural les chiffres sont de 19 millions pour l'Égypte (rec.1947), 18,8 millions pour la Turquie (rec. 1945), et 17 millions pour l'Iran (est. 1947). A mi-chemin entre ces dates et aujourd'hui, en 1970, tandis que l'exode rural bat son plein, la population de l'Égypte atteint les 33 millions, celle de la Turquie 35 millions et celle de l'Iran 28,5 millions. Aujourd'hui l'Égypte compterait 56 millions d'habitants, la Turquie 58,5 millions et l'Iran 59,5 millions » (*Ibid.*).

était ressentie selon Kentel (2004) par les populations paysannes, réputées conservatrices, comme la revanche contre un État « progressiste », voire même « étranger ». Au-delà des notions de « droite » et de « gauche », la polarisation s'est jouée sur la construction de symboles identitaires et sur la façon de percevoir l'autre. L'ultime point de référence est la manière de concevoir la religion. Par conséquent, le clivage entre les acteurs politiques, sociaux et culturels se concentre sur des notions « laïque » et « islamique ». Au niveau politique selon Dirks (1977), le gouvernement du Parti Démocrate a fait de nombreuses concessions religieuses³⁴ que les laïcistes ont largement critiquées. Selon Copeaux (1999 : 328), les concessions religieuses ont débuté avec les kémalistes. Depuis 1947 les kémalistes avaient commencé à fermer les yeux sur le retour de certaines pratiques religieuses dans le but d'affaiblir l'idéologie marxiste.

Selon Kepel (1991), l'idéologie marxiste dans certains pays où l'islam est la religion de la majorité de la population jouissait d'une assez bonne audience surtout chez les jeunes, jusqu'au moment de la Révolution iranienne. Celle-ci était en quelque sorte un catalyseur de la mise à plat des idéologies marxistes et des mouvements gauchistes dans ces pays. Surtout chez les jeunes militants de gauche qui étaient fascinés par « la Révolution » et peu importe au fond le discours qu'elle véhicule. Toujours selon Kepel, l'aspiration de changer vers un nouvel ordre social annonciateur « d'un monde meilleur » portée par le marxisme passe d'un registre séculier à un

³⁴ « levée de l'interdiction de faire l'appel à la prière en arabe, introduction d'un programme d'émissions coraniques à la radio, transformation du statut facultatif des leçons religieuses à l'école primaire (nécessité de faire des demandes de dispense), introduction selon les mêmes principes de leçons religieuses dans les écoles moyennes, réouverture de l'institut islamique. » (Dirks, 1977 : 131)

registre religieux. Ces anciens militants marxistes ont le sentiment que la sécularisation était le propre des sociétés occidentales. Pour eux, les valeurs de la laïcité représentent les valeurs de l'élite occidentalisée et ne sont pas partagées par les masses très attachées aux valeurs religieuses. Ces anciens militants marxistes ont vite compris qu'en invoquant le nom de Dieu, ils pouvaient mobiliser en grand nombre les masses plus qu'au nom de Marx ou de Lénine. L'Iran a légitimé la politisation de l'islam, la Révolution. À partir de la Révolution iranienne, les mouvements de réislamisation dans certains pays où l'islam est la religion de la majorité de la population ont succédé chronologiquement, plus précisément dans les années 1980, aux groupes marxisants dans la contestation des valeurs fondatrices de l'ordre social.

Pour Göle (2003), le mouvement islamiste radical à partir des années 1980 ne peut plus être considéré comme des groupes qui vivent en marge de la société. La Révolution iranienne devient un exemple à suivre pour le mouvement islamiste radical turc. L'Iran est le seul pays depuis l'âge d'or qui s'est fixé pour but de créer une communauté islamique en fondant un État basé sur l'application de la *charia*. Pour les islamistes, tous les malheurs de la société turque sont dus à l'absence d'une société islamique. Et donc la solution pour les islamistes est l'instauration par la violence d'un État basé sur l'islam comme en Iran.

Selon Adelhah (1991), il existe un accord unanime pour dire qu'avant la Révolution la société iranienne est caractérisée par la corruption. La corruption renvoie notamment à la sexualité féminine, la femme en tant qu'objet de désir :

Ce qui est important dans mon bureau, c'était moins le fruit de mon travail que mon habillement, mon apparence », dit l'une. « Nous étions un décor pour divertir les hommes » [...] « Nos maris exigeaient de nous que nous ressemblions à telle ou telle actrice de cabaret ou à des femmes entrevues dans les rues » (Cité par Adelhah, 1991 : 78).

Pour les sympathisants de la Révolution, la corruption s'attaquait aux principes même de la famille dans le sens où elle pousse à la désintégration et à la destruction des anciennes régulations sociales. Expressément, « [l]a corruption est le vide créé par l'absence de signification donnée à la vie. Elle touche la personne, son identité » (*Ibid.* : 80). Elle est aussi selon cette auteure un questionnement sur la conception de la sphère publique et de la sphère privée aux niveaux individuel et social.

4.1.2. *Islam culturel, à partir des années 1980 jusqu'aux années 1990*

Selon Kentel (2004), les années 1980 sont importantes dans l'histoire contemporaine de la République turque. Après le coup d'État de 1980, les nationalistes conservateurs, les islamistes et les sociaux-démocrates ont consenti à l'abandon des idéologies politiques « archaïques » au profit du libéralisme. « Ainsi, pour la première fois la gauche perdait son monopole de « progressisme » au profit de cette nouvelle idéologie qui offrait tous les rêves à une société qui croyait pouvoir se passer de la politique pour les réaliser. » (Kentel, 2004). En 1989, toujours selon Kentel (2004), la chute du mur du Berlin a été très significative en Turquie en ce qu'elle a entraîné la perte de repères de « la droite » et de « la gauche ». Explicitement, le libéralisme a induit un certain « désenchantement » politique - le politique avait peu de marge de manœuvre pour agir sur les inégalités sociales dans un contexte de mondialisation -,

d'autre part les partis politiques se trouvent de plus en plus portés par le culturel et notamment le religieux.

Comme nous l'avons déjà mentionné dans notre premier chapitre, entre les années 1980 et 1990, les électeurs ne faisaient plus leur choix sur des programmes politiques mais sur des critères culturels, à savoir la position vis-à-vis de la religion, de la laïcité et sur des valeurs morales. Dans ce contexte de polarisation dans la seconde moitié des années 1990, chaque identité essaye de se démarquer et de s'imposer dans des espaces communs, bref le symbolique devient un « mode de vie³⁵ ».

Rappelons que la modernisation de la Turquie s'est construite en laissant de côté les valeurs traditionnelles et la mémoire historique. De plus, selon Kepel (1991), face à l'afflux massif des ruraux installés en ville, les administrations d'Istanbul étaient incapables d'offrir des infrastructures adéquates pour cette population en forte croissance. Ces nouveaux arrivés sont restés à l'écart de la modernité, en conséquence des réseaux d'entraide islamiques se sont implantés dans ces quartiers pour structurer la vie communautaire, en mettant l'accent sur des modes de vie qui sont en « rupture » avec la société ambiante. Ces nouveaux acteurs codifient le cadre de la vie quotidienne dans les quartiers populaires : la manière de s'habiller et d'apparaître (le port du voile pour les femmes et le port de la barbe pour les hommes), de se nourrir, les relations avec l'autre sexe, l'éducation des enfants, les gestes corporels et le choix linguistique. L'islam populaire a investi cet espace délaissé par l'élite moderniste. Ce projet

³⁵ Les uns affichent leur modernisation et les autres affichent leur conservatisme en adoptant certains symboles visibles. Comme l'utilisation du symbole de la femme musulmane contre l'utilisation du symbole de la femme moderniste kémaliste.

d'entretien d'une mémoire historique revendiquée par cet islam populaire souligne l'appartenance à une origine sociale et à une position socioculturelle et une manière aussi de se positionner justement contre la « déculturation » résultante du projet de modernisation. Ce qui correspond à ce que Kepel désigne par la « réislamisation par le bas » qui a pour finalité la réislamisation de la société. Cette tendance islamique veut réaliser une rupture culturelle avec les logiques de la modernité séculière. Selon ce chercheur, cette tendance veut dissocier le progrès technique des valeurs de sécularisation pour les remplacer par une éthique de vie dominée par la raison de Dieu. La « réislamisation " par le bas" est avant tout une manière de reconstruire une identité dans un monde devenu indéchiffrable, déstructuré, aliénant. » (Kepel, 1991 : 59) L'élite de ce mouvement est urbaine et instruite et s'épanouit dans les espaces de la modernité tout en revendiquant une culture du peuple. La culture des élites, spécifiquement l'élite républicaine tournée vers l'Occident dans la vie quotidienne, est assez absente chez les nouvelles classes sociales montantes. Ce sont aux valeurs islamiques que ces couches ascendantes font référence, marquant ainsi une rupture avec les élites occidentalistes.

4.1.3. *Les différences entre l'islam culturel et l'islam politique*

Selon Göle (2003), l'islam culturel n'est pas complètement dépourvu d'une dimension politique mais contrairement à l'islam politique, il ne met pas l'accent sur l'État mais sur l'individu. L'élite de la tendance islam culturel dénonce la politisation de la religion musulmane. Pour elle, la religion ne doit pas être un projet politique et ne doit pas rassembler les foules autour d'un mouvement révolutionnaire comme en Iran. En Turquie, la tendance de l'islam culturel se méfie de la Révolution iranienne car l'islam culturel privilégie la religion à la politique.

Göle (2003) interviewe deux personnages importants du mouvement islamiste, le premier est Abdurrahman Dilipak qui défend l'approche d'un islam politique et le second Ali Bulaç qui défend un islam culturel. Ces deux penseurs croient que l'islam doit se tourner vers ses origines, c'est-à-dire l'âge d'or, et former une communauté islamique. Dilipak défend l'idée que pour faire face à l'impérialisme occidental il faut que l'islam se politise. Ali Bulaç pense que la politisation de l'islam appauvrit l'islam culturel essentiellement parce qu'il y a sécularisation de la religion. Il voit dans l'islam, une vision alternative pour concevoir les rapports entre la technologie et la société, l'homme et la nature, le savoir et la réalité. Ce penseur insiste sur « l'altérité » et la « spécificité » de la religion musulmane. Il considère que le retour à l'âge d'or représente le retour sur soi-même afin de conserver sa « musulmité³⁶ » sans manigance politique.

Ismail Kara, un autre penseur de la tendance islam culturel présenté par Göle (2003) critique la politisation de l'islam, parce qu'il considère que les mouvements islamistes politiques contemporains sont dominés par des concepts comme le « positivisme », le « progressisme » et la « laïcité », qui selon lui « affaiblissent » l'islam. Il explique que l'islam politique est concentré sur les problèmes présents plus que sur le retour vers l'âge d'or. En conséquence, il est inévitable pour les tenants de cette tendance de subir l'ascendant de la pensée progressiste. Kara fait sienne une vision islamique du monde purifiée de toute influence moderniste.

³⁶ La musulmité est un terme utilisé par (Dassetto, 1996 : 320) pour désigner « le fait social musulman »

Les deux tendances islamiques, c'est-à-dire l'islam culturel et l'islam politique, essaient de construire une nouvelle identité de la femme musulmane. Les mouvements islamistes politiques définissent l'identité de la femme musulmane par son rôle de « combattante » au sein de l'organisation. Ainsi l'identité de la femme musulmane dans ce cas se fonde dans le groupe et ne trouve sens que dans le but de créer la Révolution. Selon Göle (2003), il existe un rapport entre l'islam politique révolutionnaire et les identités sexuelles traditionnelles. La femme musulmane, d'un côté, doit accomplir ses devoirs religieux et politiques et, d'un autre côté, son rôle d'épouse et de mère. En dehors de l'organisation, l'islam radical politique dans les années 1980 fait la promotion de l'image d'une femme en tant que mère et épouse pour lui rappeler que c'est son devoir le plus sacré et justifier ainsi les inégalités entre les sexes. Pour les islamistes politiques, la participation des femmes à la vie politique ne doit surtout pas constituer un obstacle à leurs devoirs sacrés. Les mouvements islamistes culturels insistent plus sur la notion « d'individu ».

4.2. Les années 1990 : d'autres clivages, un autre discours

Göle (2003) souligne que l'islam populaire qui se développait dans les couches sociales inférieures dans les années 1980 est un peu dépassé par rapport au nouvel islam en développement dans les années 1990. Selon White (2002), les années 1980 ont été fortement marquées par le clivage social. Ce dernier a entraîné un repli identitaire des deux côtés : ceux qui défendent une identité urbaine et séculière et ceux qui défendent une identité rurale et islamiste. Un constat qui ne peut plus s'appliquer dans les années 1990, puisque le port du voile ne représente pas systématiquement une identité rurale et prolétaire ; nous développerons cette idée plus tard dans notre texte.

Le discours qui met l'emphase sur la femme musulmane « combattante » est en train de régresser tout simplement parce que cet islam politique ne tient pas compte des besoins, de la réalité sociale et des expériences des hommes et des femmes. Ce discours politique reste prisonnier de l'utopie islamique d'une société et d'un temps déjà révolus. Selon Göle (2003), les mouvements islamistes radicaux en accordant aux femmes un rôle au sein de leurs organisations ont rendu possible la présence des femmes islamistes au sein de l'espace public. Les femmes dans les mouvements islamiques ont modéré la vision conservatrice inhérente au statut de la femme, en proposant aux femmes des possibilités au sein de la société. Ces militantes pour un islam politique affirment que les femmes sont des êtres sociaux qui ont besoin de se réaliser dans la société. Pour elles, si les femmes sont éloignées de la société, c'est parce que les hommes leur ont retiré les droits que Dieu leur a accordés³⁷. Certes, le discours sur l'aspect social est assez valorisant et légitime pour la femme musulmane vu qu'il se positionne contre l'injustice, l'inégalité et le despotisme dont les femmes font l'objet. On observe une position similaire en Iran, selon Adelhah « [l]e rapport au social (à soi et aux hommes) et le rapport à Dieu sont étroitement liés dans le discours des femmes islamistes. Ce lien s'explique par leur conception de l'homme et du divin. » (1991 : 92) Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que le discours (lorsqu'il est tenu par les hommes) continue à mettre l'accent sur le fait que les femmes doivent accomplir en premier lieu leur rôle au sein de la famille avant leur rôle au sein de la société.

³⁷ « Nous sommes tous des êtres humains. Mais nous avons été créés homme et femme afin que la vie continue, il me semble qu'au cours des siècles les hommes ont choisi de faire ce qu'ils voulaient de leur force physique et des femmes, car c'est généralement eux qui possédaient la richesse, les armes, la puissance. » (Cité par Göle, 2003 : 133).

4.2.1. Étude, travail et conflit des sexes

Dans les années 1990, pour les hommes islamistes, les études universitaires des femmes s'inscrivent dans un prolongement de leurs devoirs maternels et religieux. Mais il n'en va pas de même pour des femmes islamistes qui, elles, accordent une grande importance à leurs études qui représentent une possibilité d'avoir d'autres perspectives.

Par les études, les jeunes filles de notre groupe d'intervention se procurent, d'une part, une liberté certaine si l'on songe aux petites villes de province et au milieu familial dont elles ont issues, et d'autre part de retarder le mariage. [...] Par ailleurs, elles ont conscience que faire des études est un moyen pour élargir leur horizon et même pour trouver une identité : « Nous faisons des études pour élargir notre horizon, pour penser plus largement, pour sortir de notre monde étroit. Et les études nous permettent de définir, même si les hommes du mouvement islamiste ne tolèrent les études des femmes qu'à condition d'y voir un prolongement de leurs devoirs maternels et religieux. » (Cité par Göle, 2003 : 129-130).

L'engagement dans les études signifie pour ces femmes la distanciation vis-à-vis d'une identité de femme au foyer mais aussi de l'idéologie défendue par les hommes au sein du mouvement islamiste. Elles aspirent à exercer un emploi dans leur domaine d'études. Et pour elles, l'islam ne contrevient pas à cette idée tant qu'elles continuent de s'occuper de l'éducation des enfants. Ce désir des femmes de participer à la vie sociale et de ne pas limiter leur identité à celle de « femme au foyer » plombe le discours des islamistes tenu par les hommes. Elles postulent que leur travail extérieur est bénéfique pour l'ensemble de la société : « Pourquoi ne ferais-je pas d'études ? Les pays musulmans sont toujours sous-développés. Je dois, par exemple, lire une entrevue étrangère pour apprendre comment les choses évoluent à l'étranger. C'est mon droit. Nous essayons de nous imposer. » (Göle, 2003 : 130) Le projet professionnel pour les

femmes demeure dans une certaine mesure secondaire et il est légitimé par la volonté de sortir de l'état du sous-développement de leur société. Ce qui dénote un désir des femmes de participer dans le monde du travail « et créer un domaine autonome par rapport à leur identité de femme au foyer, ainsi que par rapport au mouvement islamiste.» (Göle, 2003 : 130-131).

Il est intéressant de noter que ce que Göle (2003) rapporte sur les femmes islamistes en Turquie à propos du désir de poursuivre des études et d'avoir une activité professionnelle concorde avec ce qu'Adelkhah analyse chez les femmes iraniennes dans la même période durant les années 1990. Il est intéressant de faire la comparaison entre les discours des femmes islamistes turques et iraniennes même si le contexte politique des années 1990 est très différent.

Le Shah d'Iran avait lancé en 1935-1936 une campagne autoritaire pour obliger les femmes à abandonner le port du voile en public.

Le 7 janvier 1937 était déclaré « journée des femmes » : à partir de ce jour, le port du voile était interdit dans les lieux publics (des restrictions de même type concernaient d'ailleurs les hommes : ceux-ci devaient s'habiller à l'occidentale et porter, éventuellement, le chapeau au lieu du turban). (Adelkhah, 1991 : 25).

Ce programme lancé par le Shah est assez semblable à la politique kémaliste visant la modernisation de la Turquie comme nous l'avons déjà mentionné dans le premier chapitre. Dans les années 1960, l'Iran et la Turquie ont connu l'explosion démographique et l'exode rural, des facteurs sociologiques qui ont eu un grand impact sur l'émergence et le développement de l'idéologie politique islamique. Dans les

années 1980, les mouvements islamiques politiques en Turquie se sont beaucoup inspirés de l'idéologie révolutionnaire iranienne. En se basant sur les témoignages des femmes iraniennes recueillis par Adelkhah (1991), on remarque que les jeunes femmes islamistes ont des aspirations modernes semblables à celles des femmes islamistes turques. Le discours sur l'engagement dans les études de la part des islamistes iraniennes ne semble pas être différent de celui des islamistes turques³⁸. Pour Adelkhah, la signification de l'islam pour ces femmes donne lieu à des comportements et des attitudes qui laissent beaucoup de place à la réflexion individuelle et à des actions inédites ne s'inscrivant pas dans l'idéologie de la révolution iranienne. Selon cette auteure, un discours qui fait référence à la religion suscite de facto un autre discours alternatif s'appuyant lui aussi sur la référence religieuse. Pour elle, le contenu de l'islam laisse suffisamment de place à des interprétations, des comportements et des attitudes pour susciter la contestation religieuse. Celle-ci est présente dans le discours des femmes islamistes et fait même jaillir le problème des inégalités entre les sexes. Les études universitaires peuvent être une stratégie individuelle pour les femmes afin de se procurer une certaine liberté et une tactique pour retarder et échapper à un mariage arrangé³⁹.

Adelkhah (1991) souligne que le travail implique une présence physique dans un espace qui leur a été interdit. D'une part le discours des femmes islamistes fait

³⁸ « Nous engageons des médecins indiens. Pourquoi ne devrions-nous pas à notre tour essayer de les remplacer progressivement ? Notre pays a encore besoin de nous. Il nous faut être présentes. » (Adelkhah, 1991 : 227).

³⁹ « Ma famille, qui habite à Eskişehir, me permet de rester à Istanbul, parce que je vais à l'Université. Et je peux ainsi repousser le mariage. Si j'étais allée à un cours de Coran, rien n'aurait empêché ma famille d'interrompre mes études à tout moment. Je crois aussi que j'ai eu peur de me lancer dans le mariage sans avoir de formation. Je ne sais pas trop., c'est pour tout cela que j'aime faire des études. » (Cité par Göle, 2003 : 129).

référence à un répertoire traditionnel justifiant la division des tâches entre les hommes et les femmes. La spécificité physique des femmes, leur douceur et leur tendresse font que l'éducation des enfants leur revient « naturellement ». D'autre part, l'accès des femmes au marché du travail est justifié quand celles-ci exercent une activité valorisée socialement : médecin, professeure. Les femmes islamistes iraniennes pensent que l'engagement professionnel ne doit pas empiéter sur le respect des valeurs islamiques et les présupposés sociaux. Le droit d'exercer une profession n'est pas conçu sur une base égalitaire mais sur la base d'un comportement qui serait acceptable culturellement pour une femme au sein de la société :

« Vous ne pouvez pas imaginer une femme ouvrière se couchant pour la sieste dans la rue, au bord d'un caniveau, après son déjeuner, avant de reprendre son travail l'après-midi ? Déjà manger au coin d'une rue est un problème », déclare une étudiante. Curieusement, ce type d'opposition va se retrouver pour des métiers plus qualifiés. « Comment imaginer une femme ingénieur en électricité qui devrait monter sur les poteaux électriques pour mesurer des tensions. » (Cité par Adelhah, 1991 : 230).

D'après Adelhah (1991) et Göle (2003), l'enfermement des femmes dans le foyer et leur absence dans la sphère publique sont justifiés quand il s'agit d'un travail « jugé allant contre la nature féminine », à savoir la féminité et la maternité. Ces deux sociologues affirment que l'enseignement et la médecine apparaissent des choix de métiers que les femmes islamistes privilégient pour les raisons suivantes : *l'utilité sociale*⁴⁰, *la maîtrise du temps de travail*⁴¹ et le *contrôle de l'espace spatial*⁴².

⁴⁰ « Supposons que l'une d'entre nous veuille devenir médecin obstétricienne. Il est évident qu'elle désire, ses études terminées, exercer sa profession, être utile à ses patientes. » (Cité par Göle, 2003 : 131).

« C'est beaucoup plus simple pour une femme d'aller chez une doctoresse. Elle se sentira plus à l'aise pour s'exprimer » (Cité par Adelhah, 1991 : 233).

Pour les femmes islamistes, la religion semble ne pas leur interdire d'avoir une vie sociale. Leur sympathie pour le mouvement islamiste leur fait prendre conscience des problèmes sociaux auxquels les femmes font face au sein de la société. Force est de constater que les femmes islamistes critiquent plus ou moins avec vigueur certaines pratiques traditionnelles et la division sexuelle du travail. L'instruction ainsi que certaines professions sont valorisées car elles sont saisies comme des vecteurs de modernisation⁴³.

Selon Göle (2003), les jeunes femmes islamistes turques prennent du recul vis-à-vis du modèle de la femme au foyer. Ces jeunes femmes ont bien pris conscience, à travers les expériences de leurs mères, de ce que les activités féminines ont été systématiquement dépréciées. Quant à la fécondité et à l'amour maternel, ils ne bénéficient d'aucune reconnaissance particulière, ils sont tout bonnement assimilés à des comportements « naturels » allant de soi. Les jeunes femmes turques voilées

⁴¹ « L'enseignement, c'est très bien pour une femme. Elle a ainsi suffisamment de temps pour s'occuper de sa famille, de ses enfants, car il n'y a qu'une demi-journée de travail. Et puis, il y a plus de vacances et les enfants ne sont jamais laissés seuls à la maison » (*Ibid.* : 235).

« Il faut absolument avoir des heures de travail flexibles. C'est d'ailleurs un peu pour cette raison que j'ai choisi les études dentaires. Vous fixez vous-même les heures d'ouverture de votre cabinet de consultation privé qui peut être situé à votre domicile. En choisissant cette profession, j'ai aussi pensé que je pouvais rendre service aux femmes. Qu'un homme et une femme se retrouvent face à face, même s'il s'agit d'un médecin et de sa patiente et bien que cela soit permis par notre religion, n'est pas très bien vu. Si, dans l'avenir, j'ouvre un cabinet dentaire, j'y travaillerai pour ma famille. Elle passera d'abord. » (Cité par Göle, 2003 : 109).

⁴² « Une troisième motivation qui me paraît expliquer le plébiscite sur ces métiers [médecin et professeur] est que tout se déroule dans des espaces délimités géographiquement et plus maîtrisables. C'est le cas bien sûr d'une salle de cours ou d'un cabinet médical. Cela peut l'être encore d'une école ou d'un hôpital. » (Adelkhan, 1991 : 236).

⁴³ « [En Turquie] l'inégalité entre les sexes en matière de scolarisation est particulièrement accentuée au niveau de l'université. Pour l'année universitaire 1991-92, 34% seulement des étudiants étaient des femmes (SIS, 1994a). Néanmoins il y a dix ans, elles n'étaient que 28% (SIS, 1983). La proportion d'étudiantes dans les universités est en augmentation. [...] Il y a plus d'étudiantes que d'étudiants aux Beaux-arts. Les étudiantes sont 40% dans les sciences humaines, les sciences de l'éducation, les sciences exactes et la médecine. C'est dans l'ingénierie qu'elles sont les moins bien représentées : 19,4% (SIS, 1994a) » (Özbay, 2006)

s'engagent dans les études pour travailler et assurer leur indépendance économique. En voulant investir le travail professionnel, les femmes cherchent à participer à la vie publique et limiter la domination de l'homme.

4.2.2. *La question du féminisme*

Au cœur du débat sur la politisation de l'islam et la montée des mouvements sociaux dérivés de ce phénomène, le *hijab* se retrouve « le drapeau » de ces mouvements islamiques. Le rôle de la femme et sa présence au sein de l'espace public et privé font l'objet de grandes divergences entre les laïques et les différents mouvements islamiques.

Selon Tufan-Tanriöver (1999 : 155),

les identités sexuelles sont bien plus des constructions culturelles que les données biologiques innées. Et c'est à travers les divers mécanismes de la socialisation eux mêmes liés de très près aux pratiques culturelles de chaque pays, qu'on devient « femme » ou « homme », les modèles proposés constituant les références des identités ainsi produites et reproduites.

Pour bien comprendre les modèles véhiculés de la femme, nous allons présenter la presse islamique spécifiquement la page « femmes » du quotidien (*Zaman*). Il s'agit d'étudier le modèle de féminité que ce quotidien propose.

D'après Tufan-Tanriöver, il existe une grande variété de magazines féminins tels que *Cosmopolitan* ou *Marie-Claire* et la manière dont la femme est représentée se réfère à des images et à « des codes médiatiques universels », c'est-à-dire occidentaux. Le quotidien *Zaman* selon cette auteure se distingue par rapport aux autres magazines. Il considère la « femme comme allant de pair avec la famille. Autrement dit, elle est

conçue comme faisant un tout, un ensemble uni (en raison du trait d'union entre les deux termes) avec la famille. » (*Ibid.* : 156) Ainsi, *Zaman* définit le rôle de la femme en tant que mère et épouse. Les journalistes de *Zaman* condamnent les magazines féminins accusés de présenter la femme comme un « objet » de consommation. Selon Tufan-Tanriöver, le contenu du quotidien *Zaman* dans les années 1990 traduit l'idée que « la femme » veut dire « femme au foyer ». Moralité oblige, dans ce quotidien, on propose aux femmes essentiellement des rubriques pour mieux faire les travaux ménagers et la cuisine sans oublier les informations et les conseils religieux afin de préserver le bonheur dans le couple et au sein de la famille. Le bonheur pour les femmes est intrinsèquement lié au bonheur familial. Contrairement, aux autres magazines occidentalisés, le quotidien *Zaman* ne couvre pas les rubriques de mode, de beauté et ce qui se rapporte à la séduction féminine : la femme dans *Zaman* n'est pas un « objet » de consommation. Ce quotidien a banni l'utilisation de mot « femme » parce que les rédacteurs trouvent qu'il est péjoratif et préfère utiliser le terme « dame » (*hanım* en turc).

Ali Bulaç, un des penseurs du courant islamiste culturel, a publié en 1987 une série d'article dans *Zaman* critiquant avec virulence les féministes occidentales. Dans un article intitulé « L'intelligence courte des féministes⁴⁴ », il postule que le féminisme n'a plus de raison d'être au sein de la société occidentale moderne. Il croit que les mouvements féministes de la première heure avaient raison de condamner l'exploitation capitalise des femmes qui faisait d'elles des citoyennes de seconde classe. Dorénavant, c'est toute l'humanité qui souffre de l'aliénation, ce n'est plus un

⁴⁴ Publié dans *Zaman* le 17 mars 1987. (Göle, 2003 : 139)

problème qui concerne uniquement les femmes. Par le passé les sociétés sous-développées n'ont pas eu recours au travail des femmes. En conséquence, les femmes n'y avaient pas subi l'humiliation Occidentales ont enduré en travaillant dans les usines. Mais aujourd'hui le modernisme chosifie les femmes et donc la contestation sociale de leur situation devrait passer par le port du voile et non par le féminisme. D'abord, parce que le féminisme est au service du modernisme. Deuxièmement, le féminisme crée le conflit entre les hommes et les femmes car les mouvements féministes sont hostiles à l'homme. Face à cette guerre entre les sexes « l'espèce humaine ne pourrait plus se reproduire car " la seule relation sexuelle possible serait le lesbianisme et l'homosexualité "» (Cité par Göle, 2003 : 139).

Face à cette critique des mouvements féministes occidentaux, des femmes islamistes ont senti le besoin de mettre les points sur les i. Mualla Gülnaz, une féministe islamiste lui répond que l'oppression des femmes n'est pas particulière à la société capitaliste et qu'elle existe dans les sociétés musulmanes.

L'oppression patriarcale a toujours existé en même temps que l'oppression capitaliste ou socialiste. On la trouve largement dans notre histoire également, soutenir que la femme n'est pas humiliée dans un pays musulman est un gros mensonge. On parle d'un âge d'or pendant lequel les principes d'égalité dont il est question dans le Coran auraient été appliqués, mais je ne sais rien à ce sujet. (Cité par Göle, 2003 : 140).

Mualla Gülnaz soutient que le mouvement féministe est un mouvement de libération des femmes et que les hommes craignent ce mouvement parce qu'ils veulent toujours dominer les femmes. Elle trouve grotesque d'associer le féminisme à « la liberté sexuelle » ou encore à « la cause du lesbianisme », car le féminisme justement se

positionne contre l'exploitation sexuelle des femmes. Elle affirme que le rôle de la femme ne s'arrête pas à éduquer les enfants et à faire le ménage et souligne que l'enfermement des femmes dans les maisons ne vise pas à les protéger contre l'exploitation au travail mais qu'il correspond aux besoins des hommes.

On attend de la femme qu'elle s'adapte à l'image qu'on lui propose dans l'espace protecteur tissé pour elle (!)... là, elle n'a d'autre responsabilité que d'être épouse et mère. Donc, pour se protéger de tous les maux, il faut qu'elle reste à la maison... Il faut qu'elle soit forte et chaste pour que l'homme, dans ses activités multiples, dans les banques, les écoles, les bureaux, les rues et les transports en commun, puisse se rassurer et se sentir vraiment musulman. C'est peut être parce qu'il n'a pas la force de changer quoique ce soit dans sa vie, qu'il se laisse aller à des discours moralisateurs sur les femmes. (Cité par Göle, 2003 : 141)

En ce qui concerne le port du voile, Mualla Gülnaz considère que c'est un débat de femmes et qu'il est hors de question de considérer la femme non voilée comme une ennemie.

Selon Göle (2003 : 142-143), au sein du mouvement islamiste, les femmes et les hommes ne partagent pas la même vision en ce qui se rapporte au rôle de la femme dans la société moderne. De manière attendue, les hommes mettent en l'avant un islam façonné, orienté, bricolé et retravaillé pour protéger leurs propres intérêts. Leurs discours s'appuient non pas sur des données scientifiques mais sur des stéréotypes : « homme fort » / « femme a besoin d'être protégée », « l'homme à l'extérieur » / « la femme à l'intérieur ». Quand les femmes islamistes tiennent un discours comme celui de Mualla Gülnaz, elles sont considérées par les hommes islamistes comme des traîtresses à la cause. La présence des femmes dans ces mouvements induit un

questionnement sur les rapports sociaux de sexe et sur le projet politique des islamistes. Les mouvements islamistes se basent sur l'utopie islamiste et nient complètement les « problèmes des femmes ». Toutefois, les femmes islamistes sont conscientes des ségrégations existantes entre les hommes et les femmes. Pour défendre la participation de la femme à la vie sociale ainsi que la critique des traditions, elles ont tendance à désoccidentaliser l'oppression des femmes en soulignant qu'elle existe partout. Ces femmes islamistes essaient de prendre du recul vis-à-vis d'une identité féminine traditionnelle.

L'écrivaine islamiste voilée Halime Taros dans son roman *Indéfinie* essaie d'attirer l'attention sur les femmes musulmanes délaissées dans leur foyer. Elle y décrit la vie que les femmes islamistes ne veulent plus avoir. Ainsi elle traite

de la lassitude, du dégoût, de la colère et du désespoir des femmes coincées entre des enfants toujours en pleurs, un mari indifférent, des voisins qui font cuire de la sauce tomate, une vie quotidienne monotone pleine de mauvaises odeurs et une vie conjugale insipide. L'identité d'islamiste radicale que les femmes affichent en se voilant exprime et renforce leur désir de se débarrasser de cette vie uniforme et de se différencier (Göle, 2003 : 149).

Pour Göle (2003), en se voilant les femmes tentent d'échapper à une vie basée sur leurs fonctions domestiques et maternelles. La religion sert d'appui pour amorcer un changement d'identité. Le voile devient le symbole de cette transformation. En se voilant les femmes peuvent s'ouvrir au monde extérieur tout en étant fidèle à l'islam. Elles font leur entrée dans la sphère publique en ayant pour devise, comme le revendique Mualla Gülnaz, « la personnalité, non la féminité ». « Il s'agit bien de la nouvelle visibilité acquise par les femmes dans la vie publique, même si elle est

dissimulée sous le voile, de leur effort aussi pour échapper à la vie traditionnelle qui les attend si elles acceptent leur destin. » (*Ibid.* : 148)

4.3. Le hijab, une réalité hybride et complexe

4.3.1. Deux identités en concurrence

Selon Ilyasoglu (2006), les islamistes ont su très bien intégrer la sphère économique et politique dans les plus importantes villes de Turquie. Pour Navaro-Yashin (2002), les laïques et les islamistes dans les années 1990 sont devenues les deux grandes entreprises de production identitaire. Comme nous l'avons déjà souligné, les mouvements islamistes soucieux de se distinguer de leurs opposants laïcs ont commencé, dans les années 1980, à porter des vêtements différents, à consommer des produits alimentaires bien spécifiques, à fréquenter certaines boutiques, bref, à avoir leurs propres « produits islamiques » conformes à leurs croyances et surtout à leur identité. L'emblème suprême de cette nouvelle identité est symbolisé par l'obligation des femmes de se voiler selon les règles du *tesettür*⁴⁵ : le *hijab* confère de facto une identité islamiste. La femme en public devrait avoir des vêtements qui dissimulent ses cheveux, sa poitrine et qui ne doivent pas être ajustés au corps pour ne pas souligner ses formes, contrairement au foulard traditionnel qui n'obéit pas toujours aux règles du *tesettür*. Le modèle commun du port du voile des années 1980 portées par les femmes islamistes est un « voile noir, symbolisant un retour aux traditions islamiques antérieures au modernisme, devient également un symbole de la participation active des femmes aux manifestations politiques » (Göle, 2003 : 88).

⁴⁵ « *Tesettür* : l'obligation pour les femmes de se voiler et d'éviter le regard des hommes. » (Göle, 2003 : 25)

Dans la seconde moitié des années 1990, Kentel (2004) souligne que la Turquie est dans un contexte « d'explosion de symboles » et il existe essentiellement deux identités en concurrence qui essayent de se démarquer et de se différencier l'une de l'autre.

C'est en ce temps de changement où diverses pratiques se rencontrent et se trouvent mutuellement étrangères que la femme avec sa mini jupe, son maquillage ou avec son foulard et imperméable devient le centre du premier regard. Pendant que la première symbolise la « morale de libération individuelle » (ou sexuelle), la seconde symbolise la « morale puritaine ». Mais, quand on regarde de plus près, on peut voir qu'il ne s'agit pas d'une simple affaire de juxtaposition de la valeur et de la femme, l'une cherchant la libération, l'autre le puritanisme. (Kentel, 2004).

Ce sont les femmes plus que les hommes qui ont été les plus exposées à cette lutte des symboles puisque les contraintes de « la morale » touchent les femmes en premier lieu. « Elles doivent choisir entre ce que l'État républicain enseigne et ce que la tradition islamique transmet. » (*Ibid.*). Elles sont tiraillées entre les nécessités de la vie moderne et les valeurs imposées par la communauté musulmane. Selon Kentel (2004), les valeurs modernes gagnent de plus en plus de terrain en même temps que la religiosité se constitue. Il en résulte un rapprochement du côté de la tradition des valeurs modernes et une décomposition des communautés.

C'est ainsi qu'il est possible de parler d'un processus d'individualisation, non pas dans les projets formulés (explicitement ou non) aux extrémités, mais plutôt entre les projets, une fois que les femmes réussissent à se libérer des contraintes des autorités et qu'elles peuvent se définir en dehors des parapluies de l'État ou des communautés. Dans ce sens, face à l'État et au traditionalisme conservateurs qui veulent protéger (pour se protéger) une image de femme appropriée, l'individualisation des femmes se présente comme un processus de sortie des conservatismes des deux bords. (Kentel, 2004)

Dans ce registre le *hijab* devient une « affaire d'identité » pour les femmes aussi bien laïques qu'islamistes.

4.3.2. *Le hijab expression d'une modernisation et de « distinction » sociale*

L'émergence du « muslim business » selon la terminologie de Navaro-Yashin (2002) a vu le jour pendant les années 1980, ce qui coïncide avec le développement de l'industrie du textile en Turquie. Au début, les boutiques islamiques vendaient des articles bas de gamme qui intéresseraient plus la classe inférieure. En général, les foulards étaient de couleur foncée et souvent noire. Pendant les années 1990, des étudiantes et des jeunes professionnelles - l'élite éclairée des femmes musulmanes - commençaient à porter le *hijab*. Elles ne cessaient de réclamer aux commerçants des voiles un peu plus variées en couleur, en forme et des tissus plus raffinés. Ces femmes voulaient un *hijab* un peu dans l'air du temps (*up to date*) d'autant plus qu'elles avaient les moyens financiers de s'offrir un voile plus dispendieux⁴⁶. Certaines jeunes femmes turques appartenant à la classe moyenne ou supérieure portent le *hijab* mais ne veulent surtout pas être assimilées à des femmes pauvres. Au début, quand il n'existait pas de boutiques à la mode pour les jeunes femmes voilées, elles ont été très mal reçues dans certaines boutiques de mode. Le voile chez certains commerçants avait pour connotation un milieu social inférieur, donc ces jeunes femmes étaient considérées comme pauvres et ne pouvant pas s'offrir de beaux vêtements⁴⁷. Peu à peu, face à la

⁴⁶ « In 1994, when I did a survey of veil shop in the Faith and Unkapani districts of Istanbul, overcoats in stoned silk were [...] (about US 50\$ at the time), expensive for the average budget in Turkey » (Navaro-Yashin, 2002 : 225).

⁴⁷ « You know, I covered myself when I was 39 years old. Until then, I had lived my life in nightclubs with saz, play and drinks. One day, I decided that enough is enough. I would go on the *haj* and really

demande des femmes à avoir un *hijab* chic, plusieurs compagnies de textile telle que *Tekbir* se lancent dans la création d'une « mode pour voilée » (*fashion for veiling*) pour une clientèle aisée cherchant à être séduisante tout en portant le *hijab*⁴⁸.

Ce phénomène du port du voile chez les femmes musulmanes d'aujourd'hui [les années 1990] s'appuie sur les principes du *tesettür* (code vestimentaire musulman féminin proclamé par les courants islamistes contemporains) qui prescrit de cacher les cheveux, la poitrine, les bras, les jambes ainsi que les courbes du corps. En vertu de ces principes, les femmes islamistes turques portent généralement comme vêtement d'extérieur un ample imperméable et une grande écharpe dissimulant les cheveux et la poitrine. Cette écharpe est arrangée d'une façon particulière qui montre que celle qui la porte respecte les règles du *tesettür*. En dehors de ce modèle commun, on peut considérer que les variations de couleurs et de style des vêtements traduisent une préoccupation esthétique, une touche féminine. L'émergence d'une mode *tesettür* sur les podiums des défilés et dans l'industrie du prêt-à-porter destiné aux femmes qui obéissent aux principes du *tesettür* reflète cette préoccupation. Les foulards sont choisis dans des couleurs et avec des motifs attrayants, et sont les signes mêmes du chic. (Ilyasoglu, 2006).

Selon Navaro-Yashin (2002), l'industrie de la mode *tesettür* véhicule l'image d'une femme musulmane élégante, distinguée et qui aime avoir un « look moderne ». Une image qui concorde avec le modèle idéal de la femme républicaine, celle qui a acquis le droit de vote, la liberté d'exercer une activité professionnelle, la liberté d'afficher ses

transform myself. After I wore the headscarf, one day I went to the clothing store where I always used to shop. The women who always helped me there did not recognise me and treat me like someone who wouldn't be able to afford buying anything from that store. Only because of my scarf! No one can know anyone's money or belief. They always discriminate against us like this. » (Cité par Navaro-Yashin, 2002: 241).

⁴⁸ « If you are covering, you will not pay attention to showing off or ostentation. Aren't there those who do? There are, of course. The Tekbir Company, for example, has created a fashion for veiling. They saw that there was demand and they started to do the trade. Of course, you will dress beautifully. The others [secularists] are dressing pretty. Aren't you going to dress pretty? In Islam, there is the commandment to cover, but to cover in pretty way. The condition in covering is to conceal the contours of the body. You have to wear wide and loose-fitting clothes, in other words, and never tightly-trimmed ones in public. Sometimes I do get women who ask for tight models in overcoats. But those who cover with knowledge and good conscience would not do that. » (Cité par Navaro-Yashin, 2002: 227).

croyances religieuses tout en voulant garder le privilège d'être coquette et féminine. Cette juxtaposition de principes antinomiques définit la femme musulmane voilée d'un *hijab* à la mode.

À la différence de ces nouvelles bourgeoises voilées, les femmes islamistes du courant politique veulent souligner leur modestie par les vêtements qu'elles portent et leur distance vis-à-vis de la société de consommation⁴⁹. Pour ces islamistes, les fantaisies sont accessoires, ce qui importe est que le vêtement respecte l'ordonnance de se dérober aux regards définie par la coutume musulmane. Selon Navaro-Yashin (2002), les islamistes du quotidien *Zaman* dénoncent la société de consommation et critiquent avec sévérité les femmes voilées qui paient pour des vêtements très chers et qui tiennent à marquer leur position sociale et à étaler leur richesse par les habits qu'elles portent. Pour les islamistes, le *hijab* chic est devenu un symbole ostentatoire, ce qui est contraire aux préceptes religieux. Les islamistes sont prisonniers d'un discours moraliste qui ne leur permet pas de comprendre que la mode *tesettür* confère de la liberté aux femmes. Le voile n'est plus uniquement le signe de modestie et l'alternative à la société de consommation. Le *hijab* ostentatoire représente le règne de la fantaisie, la promotion de l'individualisme, la fin d'un univers préétabli par des normes esthétiques, morales et religieuses apparenté à un univers traditionnel. La vanité, l'étalage du luxe et la coquetterie féminine seront les caractéristiques du *hijab* à la mode. L'émergence de la mode *tesettür* a eu dans une certaine mesure un impact sur

⁴⁹ Dans un roman islamiste l'héroïne accorde beaucoup d'importance à une vie modeste : « (« je ne veux pas de meubles chers et fantaisistes [...] je ne veux que des meubles dont j'ai absolument besoin »), indique son intention d'être fidèle aux règles de l'islam et de se voiler (« j'accepte de porter de vieux vêtements, de vieilles chaussures, mais je ne porterai jamais de vêtement non conforme à l'islam ») » (Cité par Göle, 2003 : 127)

la signification sociale et sur les repères religieux. En effet, le voile à la mode a rompu certains liens avec le passé et il est devenu, comme tout habit à la mode, éphémère, scintillant, fantaisiste et destiné à souligner le standing, le rang, la conformité, la différence sociale, l'individualisme.

Aujourd'hui, en Turquie le nouveau code vestimentaire du *tesettür* a apporté une modification et une redéfinition du foulard, celui-ci ne peut plus être associé d'office à un statut bas et à une origine rurale. Les femmes qui portent le voile sont des étudiantes citadines de différentes origines sociales mais dont le point commun est de se vêtir selon les codes religieux. Ces femmes voilées défendent « l'identité féminine musulmane » tout en soulignant leur différence avec les femmes traditionnelles. Le *hijab* à la mode pour ces « Musulmanes modernes » a permis de limiter un peu l'influence d'un ordre traditionnel, cette mode a favorisé des audaces et des transgressions dans le domaine des rapports sociaux de sexe. Les nouvelles voilées réclament leur visibilité dans l'espace public - une rupture subjective avec les cadres de la tradition -, combinent des appartenances culturelles recouvrant des modes de vie et reconfigurent le rapport des femmes et des hommes vis-à-vis du corps féminin.

Face au corps occidental de la femme qui symbolise la liberté et le prestige esthétique, le

corps islamique [...] regimbe à entrer dans la spirale de la sécularisation, il s'érige en face du modernisme occidental avec une sémantique différente. Les frontières hiérarchiques et différentielles entre les sexes et les âges sont renforcées, le corps est discipliné jusqu'aux moindres gestes, il est soumis au temps rythmé par les règles religieuses et biologiques. Par la discipline du

corps, l'âme est purifiée des péchés en vue de l'au-delà. La hiérarchie des âges est minutieusement sauvegardée, et chaque étape de la vie, la virginité, le mariage, la maternité, la vieillesse, définit de façon religieuse la carte des comportements de la personne et son statut social. Les différences entre les sexes sont également soumises à la hiérarchie, et l'interdit portant sur la visibilité du corps de la femme renforce la souveraineté de l'homme. L'homme a le privilège du regard, de la vue et, faisant ainsi un objet du corps de la femme, il s'assure le privilège sexuel. Certes, la femme pense qu'en se voilant elle s'oppose à cette réification, mais en fait elle met en évidence le privilège visuel de l'homme. (Göle, 2003 : 158)

Face à ce privilège (visuel) de l'homme reconduit par le port du foulard, Ilyasoglu attire l'attention sur la possibilité que celui-ci ménage aussi une sorte de refuge "dans l'élaboration des codes de la modernité".

Voici son raisonnement :

Quand on parle de l'adoption du code vestimentaire islamique, il est important de prêter attention à la façon dont le corps est conceptualisé dans le discours musulman. Une étude plus approfondie des sources musulmanes nous permet de voir que la sexualité est perçue comme positive dans le mariage, qu'une attention méticuleuse est portée au corps et que le corps est reconnu dans sa sensualité. Tout cela nécessite une "neutralisation des courbes du corps". Dans ce contexte le corps devient donc le centre des interactions entre "la chair" et "le moi". Le corps et le moi sont construits de la même façon. Les contours du moi sont redéfinis par les formes du corps à la limite de la sphère publique. En réalité, pour ce qui concerne les femmes musulmanes, la conciliation ou la réconciliation entre " le corps - la chair - le moi" sont définies par l'intermédiaire du vêtement musulman à l'intérieur du cadre précis de "l'identité". A ce niveau, le code vestimentaire musulman des femmes, ou toute autre stratégie de démarcation, établit une "différence" et en même temps ménage un "espace sûr" dans l'élaboration des codes de la modernité. (Ilyasoglu, 2006).

Les femmes se distancient de l'image de la femme traditionnelle tout en redéfinissant les normes sexuelles dans une culture où les notions de chasteté et de modestie représentent des normes appréciées dans la société turque. Dans le même sens Cajoly (1999) postule que ces nouvelles voilées redéfinissent la *féminité*. Celle-ci représente la combinaison de différents éléments contradictoires à la fois l'héritage ottoman islamique et l'héritage républicain laïc : une réalité hybride et complexe.

Nous pouvons dire que la mode est un instrument pour différencier les classes sociales mais est aussi un espace de liberté où les individus ont des possibilités de rejeter, d'adapter ou de critiquer avec beaucoup de nuances ce qui est en vogue. Selon Simmel (1911/1989) les modes sont toujours des modes de classe. Les modes de la couche supérieure se distinguent des modes de la couche inférieure. La mode est un produit de la division en classes. La mode signe l'appartenance de l'individu à son groupe social et à son rang. Elle est un rattachement à une unité de cercle, plus spécifiquement à ceux qui ont la même position, et en même temps elle est un détachement par rapport à ceux qui sont d'une position inférieure. Elle est différenciation (séparation) et imitation. L'habillement représente cette différenciation et cette séparation de l'autre, l'autre un peu maladroit, un peu grossier. « C'est par ces différenciations que sont maintenues les parties du groupe intéressées à la séparation : la démarche, le tempo, le rythme des gestes sont sans nul doute essentiellement déterminés par l'habillement ; des êtres humains habillés pareil ont un comportement relativement semblable. » (Simmel, 1911/1989 : 174) Le vêtement nouveau confère à celui qui le porte une conformité supra-individuelle. La distinction par le vêtement

« dernier cri » fait apparaître les gens très à la mode comme uniformisés. Pour les modernes cette homogénéité de la mode est significative, ainsi que l'écrit Lipovetsky (1987 : 51) :

L'uniformité stricte des vagues et le processus de différenciation individuelle sont historiquement inséparables, la grande originalité de la mode est d'avoir allié le conformisme d'ensemble à la liberté dans les petits choix et petites variantes personnels, le mimétisme global à l'individualisme des détails.

4.3.3. *L'individu féminin*

La mode *tesettür* a changé les goûts et les comportements des sexes, la signification sociale et individuelle par rapport au modèle du voile porté dans les années 1980. Autant d'aspects qui s'inscrivent dans la logique de la mode moderne qui se résume en trois facettes : la face esthétique, la face économique et la face démocratique et individualiste. Selon Lipovetsky (1987 : 47)

la mode n'a pu être un agent de la révolution démocratique que parce qu'elle s'est accompagnée plus fondamentalement d'un double processus aux conséquences incalculables pour l'histoire de nos sociétés : l'ascension économique de la bourgeoisie d'une part, la croissance de l'État moderne d'autre part, qui ensemble ont pu donner une réalité et une légitimité aux désirs de promotion sociale des classes astreintes au travail. Originalité et ambiguïté de la mode : discriminant social et marque manifeste de supériorité sociale, la mode n'est pas moins un agent particulier de la révolution démocratique.

Selon Kentel (2004), la mode de *tesettür* correspond à l'avènement de l'autonomie individuelle au niveau religieux, au niveau esthétique et au niveau de l'approche des normes sociales. Le port du foulard n'est plus une tradition transmise de génération en génération, le foulard ou plus exactement le *hijab* devient une « préférence subjective »

selon la terminologie d'Hervieu-Léger (1993 : 247-251). Le *hijab* est une représentation épuisée de la tradition mais qui engage dans certains cas fortement quelques femmes dans la voie de la modernité. Nous ne pouvons pas ignorer que sous le *hijab* de certaines de ces jeunes femmes il y a la revendication d'un espace de liberté et une ouverture à l'autre c'est-à-dire le dépassement des polarisations classiques : laïque / anti-laïque, Kurde / Turc, sunnite / alévi, droite / gauche.

La nouvelle mode du *tesettür* est saisissable dans un discours idéologique traçant de nouvelles orientations culturelles qui réussit à s'immiscer jusque dans les sphères a priori réfractaires aux jeux de la mode : les cercles intellectuels, les idées politiques et les doctrines religieuses. Cette mode du *tesettür* atténue les discours et les référents révolutionnaires tenus par les islamistes radicaux. Les convictions eschatologiques, la vision de l'histoire au prisme de l'âge d'or et la croyance absolue à l'utopie islamiste s'aplatissent au profit de nouvelles interprétations du monde au niveau confessionnel et politique. La mode *tesettür* n'est pas juste une mode vestimentaire, c'est aussi la mise en place de nouvelles idéologies. Rappelons que certains des islamistes radicaux ont été des marxistes convaincus, avant de devenir des islamistes engagés⁵⁰. Les discours sont ouverts à la rectification, à la révision des

⁵⁰ D'après un intellectuel islamiste Ali Bucaq : « Depuis dix ans, les mouvements progressistes ont perdu la confiance des gens. De plus, la gauche recrute principalement ses adeptes parmi les intellectuels et ce, depuis le début, le niveau d'éducation et de conscience politique ne permettant pas à la population de saisir pleinement la signification des concepts de socialisme ou de communisme. Or les intellectuels n'ont jamais su communiquer avec le peuple. Alors que la droite savait comment s'adresser à lui, il y avait toujours un fossé entre lui et la gauche. La remise en question actuelle du socialisme dans les pays de l'Est achève de desservir la cause socialiste. Devant une pareille absence d'alternative que reste-t-il à cette population ? Rien, sinon l'islam dont elle ne s'est jamais détachée. » (Cité par Taarji, 1990 : 214-215)

principes c'est-à-dire à un débat souple et démocratique. D'ailleurs, pour Lipovetsky (1987 : 288)

[qu'a]ujourd'hui, la vogue des valeurs privées et même le retour d'un certain conservatisme moral poursuivent d'une autre manière le travail historique de la conquête de l'autonomie. Dès lors que les repères du progressisme sont brouillés et que sont mis en avant de nouveaux référents antinomiques. La pression collective est moins forte et moins homogène, le juste est moins assuré, la gamme de choix individuels s'élargit, la possibilité de panacher les valeurs qui orientent nos vies s'accroît d'autant. Ruse de la raison : hier le « gauchisme » servait la progression historique de l'individualisme, à présent c'est au tour des valeurs de l'Ordre et des Affaires d'assurer, parfois malgré elles, ce même rôle. En dépit de leurs virevoltes manifestes, les idéologies temporaires ne dérangent pas la continuité séculaire des démocraties, elles en accélèrent le déroulement.

La mode du *tesettir* peut être comprise comme une manière de réconcilier la culture turque avec elle-même. Un mouvement contestataire mené par les femmes afin de limiter la portée du discours rigoriste défendu par les islamistes radicaux et engendrer ainsi une société plus malléable vis-à-vis des normes islamiques et plus individualiste. Les femmes par la mode du *tesettir* prennent à contre-pied un système idéologique prônant une utopie révolutionnaire. Cette dernière ne tient pas du tout en compte que « l'être féminin est un être unitaire » (Simmel, 1989 : 82-85), le mouvement islamiste refoule la participation entière des femmes au sein de la vie publique et ignore leurs aspirations individualistes contemporaines qui visent à ce que l'identité féminine ne dépende plus dans sa réalisation de l'autre : l'homme. Selon Simmel, la grande différence entre l'homme et la femme réside dans le fait que l'homme a toujours une visée universelle, c'est-à-dire tout ce qui est objectivement déterminant. Pour l'homme : « l'Universel dans l'absolu ne se laisse pas définir » (1989 : 102). Pour la femme, le

concept universel est ressenti comme particulier, défini par la différence et le caractère d'individualité. D'autre part, la mode *tesettir* pour certaines femmes représente la sortie du monde de la tradition, cette mode est négation d'un passé traditionnel mais célébration d'un présent moderne avide de nouveauté. Cette nouvelle mode symbolise non seulement la *distinction* entre les classes mais aussi une distinction dans la manière de vivre les commandements religieux. La femme moderne réalise que son être contient des possibilités qui ne peuvent se réaliser que dans une société où la fluidité du sens prime sur les idées opaques. Il s'agit de l'avènement de l'âge démocratique préoccupé par la réalisation de l'individu et donc la liquidation de l'utopie sociale comme réalisation de la collectivité. De façon générale, selon Kentel (2004), le nouveau discours des islamistes turcs définit et redéfinit les frontières de la modernité. L'identité islamiste est une identité ouverte, fluide et en mouvement. Elle combine à la fois la tradition avec la modernité. Ainsi, l'individu transforme la tradition et se distancie d'elle au besoin pour s'intégrer dans un système modernisateur. Chaque individu construit à sa manière la sacralité et incorpore à son goût sa religiosité dans les éléments de la vie moderne. En conséquence, il se produit un changement dans l'acquisition de la culture religieuse. Toutefois, le paradoxe demeure entier chez les islamistes à tendance politique ou culturelle, d'un côté ils critiquent l'individu égoïste insensible à son environnement et en même temps ils revendiquent l'individualisme, mais un individualisme qui fait appel à une éthique de responsabilité.

4.4. Conclusion

Le port du *hijab* ne représente pas tout à fait le triomphe des mouvements islamistes. L'influence en Turquie des mouvements islamistes radicaux ne cessent de

s'affaiblir. Les Islamistes radicaux voulaient que les femmes soient habillées d'une longue tunique austère et un fichu sur la tête. Mais certaines femmes adoptent un *turban* chic qui ne nie pas la féminité et la coquetterie. Comme le souligne Kepel (1991), le mouvement islamique radical continue à décliner comme tous les autres projets idéologiques comme le marxisme ou encore les théories tiers-mondiste qui brandissent le drapeau de la révolution selon les dires de Lipovetsky (1987).

Le phénomène du port du voile par les jeunes femmes n'est pas nécessairement un retour en arrière, à une Turquie pré-kémaliste où le sacré et la tradition religieuse étaient les moyens de régulation sociale, à une Turquie qui accordait peu de place à l'autonomie de l'individu. À partir de cette analyse du cas turc, nous pouvons dire que le port du *hijab* ne signifie pas systématiquement une plus grande influence des mouvements islamistes radicaux qui rejettent la sécularisation et veulent imposer la loi religieuse en occurrence la *charia* à une société civile et l'échec des politiques modernisatrices. À l'inverse, nous avons l'impression que clamer le retour vers l'âge d'or ne semble pas avoir beaucoup d'écho au sein de la société turque. En fait, nous croyons, comme le souligne Touraine pour les sociétés occidentales, que c'est « [...] parce que la sécularisation est solidement installée qu'il devient possible de reconnaître dans la tradition religieuse une référence au sujet qui peut être mobilisée contre le pouvoir des appareils économiques, politiques ou médiatiques. » (1992 : 275) Le port du voile par les jeunes femmes turques n'est pas l'expression d'un désenchantement inachevé, il n'est pas non plus le rejet de la raison, ni encore un rejet en bloc de la modernité, mais c'est l'émergence d'un nouvel individu féminin en quête de différence

et d'identité. Nous pouvons dire que ce nouvel individu féminin nous pousse à réfléchir sur la laïcité, la modernité et sur les rapports sociaux de sexe.

Conclusion

De nos jours, l'islam est devenu pour les Musulmans de différents horizons, que ce soit en Iran chiite ou dans la Turquie laïque, une référence identitaire, culturelle et politique. « C'est en devenant contemporain du monde occidental que l'islam laisse transparaître son anachronisme avec la modernité. » (Göle, 2005 : 11). Cet énoncé oblige à le penser dans sa complexité, à réfléchir sur les modalités d'avènement de la modernité. Autrement dit, ne plus penser d'une part certains événements de l'histoire d'un point de vue diachronique et synchronique, mais d'autre part penser l'action des acteurs comme une expérience de reconnaissance de leur contemporanéité.

En effet, l'entrée de l'islam sur la scène de l'histoire ne se fait pas toujours par des voies pacifiques, pas plus qu'elle ne suit une logique d'assimilation au modèle occidental. Ses modalités d'avènement dans la contemporanéité trahissent des anachronismes avec les fondements de la modernité qui ne laissent pas indemnes les sociétés occidentales et la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes. La rencontre entre l'islam et la modernité a suscité leur transformation mutuelle, tout en brouillant les références de cette dernière. Proximité et décalage. (Göle, 2005 : 9).

Longtemps la sociologie a eu pour habitude de conceptualiser le progrès comme une évolution graduelle au cours de laquelle le sujet moderne s'émancipe des attaches traditionnelles et religieuses. La prise de distance vis-à-vis des récits universels de la modernisation ouvre d'autres perspectives à l'examen d'une « autre » modernité liée à des singularités culturelles, historiques, politiques, économiques et institutionnelles. Il s'agit de repenser la modernité en prêtant attention aux histoires et aux expériences des pays non occidentaux.

Göle affirme que, au sein d'un contexte musulman, la modernisation suit un parcours singulier où la sécularisation est rattachée à l'occidentalisation des mœurs. Le mouvement islamiste tend à introduire la religion au sein de l'espace public et à remettre en question l'occidentalisation des usages. Le port du voile devient le symbole du refus d'un mode de vie occidental, ou, plus exactement, le voile marque les différences entre la civilisation occidentale et le monde musulman. L'emblème de cette altérité réside dans une organisation sociale basée sur la ségrégation entre les sexes.

D'après Göle (2003), les nouveaux acteurs musulmans, spécifiquement les jeunes femmes voilées, ne sont pas en reste de la modernité. Dès le début des années 1980, des identités culturelles se développent en se référant à l'islam. Ces jeunes femmes voilées manipulent les notions de la modernité : elles utilisent comme support les technologies modernes, elles ont l'expérience de la vie urbaine et manient leur foi pour mettre sur le marché de nouveaux produits de consommation (habit, certains produits alimentaires) en conformité avec la pratique religieuse, en un mot elles développent un marché de l'identité pour l'être musulman. Dans ce registre, le nouveau phénomène du port du *hijab* ne touche pas des groupes marginaux restés au ban de la société moderne mais il touche des personnes bien intégrées en son sein⁵¹. À ce propos, Fadwa El Guindi⁵² se pose la question : comment interpréter le nouveau phénomène

⁵¹ « Selon les termes de Fadwa El Guindi, ces personnes qui dans l'avenir exerceront les professions les plus prestigieuses ne sont pas en dehors de la société, " elles en font éminemment partie " ». (Cité par Göle, 2003 : 105)

⁵² « Was this an identity crisis, the Muslim version of American's hippie movement, a fad, youth protest, or ideological vacuum? An individual psychic disturbance, life-crisis, social dislocation, or protest against authority? » (El Guindi, 2005 : 53-79)

social du port du *hijab* dans des sociétés musulmanes qui ont amorcé depuis le début du 20^{ème} siècle le processus de modernisation et de sécularisation ?

Selon Martuccelli (2002), la tendance générale pour expliquer le processus de modernisation est définie selon deux démarches sociologiques : la *désinstitutionnalisation* et la *détraditionnalisation*. La première tendance souligne que la conduite des individus n'est plus dictée par une prise en charge institutionnelle. En Turquie, l'islam officiel domine manifestement la scène religieuse, notamment grâce à un appareil administratif efficace. Cependant, cet appareil administratif semble insuffisant pour offrir un système de significations puisque existent aujourd'hui différents mouvements religieux et confréries producteurs de nouvelles identités. La deuxième tendance, la *détraditionnalisation* accorde une place centrale au thème de l'érosion progressive de sens. Les tenants de cette thèse affirment que l'individu contemporain, confronté à de multiples significations religieuses, devient en quelque sorte un consommateur de sens.

Face au morcellement du sens et à l'affaïssement de la tradition, l'individu « bricole » pour trouver ses propres réponses.

Dans tous les cas, la religion post-traditionnelle, pour prendre cet exemple, passe moins par le respect de la lignée d'autorité dont se réclame une tradition que par une reconnaissance de la capacité personnelle d'engendrement de la tradition à partir de l'engendrement des individus. (Martuccelli, 2002 : 351- 352).

En suivant le postulat de cette deuxième théorie, le cas d'une jeune femme voilée citadine et instruite est à comprendre comme la confrontation de plusieurs signes qui ne

vont pas spontanément ensemble : le rapport à la tradition s'individualise. Le *hijab* serait une réponse au désenchantement du monde, à l'incertitude du croire et à l'éclatement des anciennes communautés morales suite au processus de modernisation de la Turquie depuis le kémalisme.

Rappelons brièvement que le kémalisme est assez unique dans son genre dans le sens où il s'est attaqué de front au droit familial - le sujet le plus délicat au processus d'occidentalisation pour les Musulmans - en imposant pour la première fois dans un pays majoritairement musulman un Code civil. Cette transformation juridique n'est pas anodine parce qu'elle a imposé un changement dans les us et coutumes turques. Comme le précise Dassetto (1996), cette idée que les pays musulmans, comme la Turquie, s'engageaient dans le processus de rationalisation telle qu'empruntée déjà par l'Occident est accompagnée d'un « désenchantement » et ramenait l'islam au rang de « religion ».

L'islam devait alors être ramené au seul niveau des consciences individuelles et la collectivité devait se fonder sur une constitution laïque et sur la base d'une législation et d'institutions inspirées par l'Occident. Le nouvel État eut nécessairement à se confronter avec l'islam qui avait structuré jusque là la vie quotidienne, culturelle et politique de l'Empire.
(Dassetto, 1996 : 249)

Selon Göle, le colonialisme, la modernisation volontariste, la globalisation et l'immigration ont, de façon générale, amené les Musulmans à faire l'expérience de la modernité. Mais, au fur et à mesure que les peuples indigènes, ayant fait l'expérience de la modernité, s'approprient leur culture, ils se distancient peu à peu de la modernité "occidentale", ils mettent en avant des « modernités locales ». En Turquie, la femme

voilée incarne symboliquement cette distanciation vis-à-vis du modèle de la modernité occidentale. La référence à l'islam vise à recréer les frontières entre le privé, le public et entre l'homme et la femme, voire même entre la civilisation occidentale et le monde musulman.

En se voilant, la femme se positionne contre la modernisation occidentale et, dans le même temps, elle s'oppose à la domination de l'homme et à sa « tenue à distance » de l'espace public. Elle se réfugie derrière un voile pour transmettre un message politique. Le voile ne représente pas dans tous les cas chez les femmes turques leur enfermement au sein du *mahrem*, il est parfois une tactique pour accéder à la sphère publique. Le *hijab* semble être pour certaines jeunes femmes un moyen pour construire une identité à part, pour donner sens à leur existence quand elles ne se reconnaissent pas dans le projet de modernisation fondé sur une volonté politique qui vise à occidentaliser le code culturel, le style de vie et l'identité sexuelle. Se couvrir pour la femme voilée est un acte de critique à l'égard de la sécularisation généralisée qui touche les divers domaines de la vie.

D'après Göle, la prise de distance vis-à-vis des récits universalistes de modernisation et d'émancipation pousse à examiner les articulations singulières entre modernité et culture. Il s'agit de réfléchir et de s'interroger sur d'autres pratiques sociales même si, au départ, celles-ci, comme dans le cas du port du voile, paraissent paradoxales à l'égard de la modernité, voire même constituer une incarnation de « l'arriération ». Par conséquent, la modernité ne doit pas avoir un modèle unique car

elle dépend d'une aire culturelle, d'une spécificité historique et d'épreuves de vie particulières. Ce qui revient à dire que c'est à l'échelle locale et selon de multiples façons qu'il y a appropriation de la modernité dans des espaces géographiques autres que l'Occident.

En somme, il faut reconsidérer les traits de la modernité (mobilité, question de la femme, laïcité, etc.) dans ses modalités particulières extra-européennes et les espaces extra-européens, mais aussi et surtout entre différentes aires culturelles non européennes, faire dialoguer par exemple les études islamiques et les *Subaltern Studies*. (Göle, 2005 : 80).

Le retour du phénomène du port du voile est apparemment incompatible avec ce que la modernité occidentale contient d'universel. Or Göle soutient que la modernisation selon ces femmes nouvellement voilées se fait en empruntant des voies différentes largement marquées par le discours de l'identité, ce qui explique leur distanciation de la modernité occidentale principalement dans sa dimension culturelle et historique. « Pour l'islam, dans la mesure où il s'impose comme une affirmation identitaire, le monde moderne devient insupportable. » (Göle, 2005 : 29), quand aujourd'hui, en Europe même, "la notion de civilisation semble plus relever du particularisme culturel plutôt que d'un universalisme séculier" (*Ibid.* 30).

La revendication identitaire des Musulmans s'inscrit d'une certaine manière dans une critique vis-à-vis des Lumières qui ne leur est pas propre. Ainsi que l'écrivait Göle dès le début des années 1990 :

Comme le féminisme qui remet en cause les revendications universalistes et émancipatrices de la catégorie « être humain » et affirme au contraire la différence des femmes, l'islamisme problématise l'universalisme de la « civilisation » qui exclut la différence islamique. Tandis que les femmes

exacerbent leur identité en se qualifiant elles-mêmes de féministes, les musulmans exacerbent la leur en se nommant eux même islamistes. (Göle, 2003 : 182).

L'affichage par la Musulmane de sa religiosité par le biais du port du voile au sein des espaces laïcs est à interpréter d'une certaine manière comme une résistance à l'assimilation et une critique vis-à-vis d'une modernité qui se veut universaliste, sans l'être : les femmes occidentales en ont longtemps été écartées et la "civilisation" occidentale se veut particulière (voir, par exemple, Lewis, cité dans le chapitre 3).

La quête de la différence et de l'identité implique un contrôle hégémonique de la sphère publique en adoptant un style de vie mettant en avant certains codes culturels. Les femmes en adoptant le port du foulard s'orientent vers un choix identitaire s'opposant à un autre qui se situe sur le même terrain.

Les fixations identitaires renforcent l'altérité de ce qui est déjà autre dans un effet de miroir ; civilisé et barbare, émancipé et soumis, européen et musulman. Altériser encore une fois l'autre pour se forger une identité est une manière de s'aveugler dans le miroir de l'autre, de tomber dans l'illusion et d'annihiler toute possibilité de retrouver du commun, de construire le lien entre soi et l'autre. (Göle, 2005 : 30).

Le voile peut se comprendre comme une critique de l'émancipation de la femme, un questionnement sur l'ordre moral et éthique. Le *hijab* rappelle la soumission de la femme à des valeurs autres que celle d'une modernité qui privilégie les valeurs séculières. Entre les valeurs de la pudeur ou celle de l'émancipation le corps de la femme se retrouve au cœur de cette problématique.

Le voile sert d'amplificateur à cette querelle par une communication non verbal ; il met en scène un autre usage du corps que celui de la femme

« libre ». Le voile moderne fait apparaître la femme en même temps qu'il la cache. S'il incorpore des préceptes de la religion islamique, grammaire sociale des interdits portant sur le regard et sur le corps, il répond également aux enjeux de la parure, aux effets de la « stylisation ». (Göle, 2005 : 125).

Au-delà de la revendication du droit à la différence, le rejet de l'uniformisation et la tolérance vis-à-vis d'une nouvelle identité, ce voile moderne affiché par les femmes semble porter son lot de questionnements sur la conception d'une société moderne.

Le risque est pour les femmes, d'en arriver à s'abstraire du corps social, à limiter leur présence physique dans l'espace public. L'agir religieux est porteur d'incertitudes quant aux libertés : entre liberté d'action et soumission religieuse, la marge est étroite. La critique de l'assujettissement du corps par le rappel de la notion de l'au-delà peut mener à une réflexion nouvelle et dialogique sur les chemins de la liberté. (*Ibid.* : 126).

Annexes

Annexe 1 : Quelques dates importantes dans l'histoire de la Turquie

- 1453 : Prise de Constantinople par les Ottomans et la fin de l'Empire byzantin
- 1683 : Début du déclin de l'Empire suite à l'échec désastreux de siège de Vienne
- 1839- 1876 : La période réformiste est connue sous le nom de *Tanzimat* (mises en ordre ou réformes).
- 1876 : Promulgation de la constitution impériale instituant le parlement
- 1908 : La constitution de 1876 est rétablie suite à la révolution des Jeunes-Turcs
- 1912-1913 : Guerres balkaniques
- 1920 : Début de la guerre d'indépendance
- 1922 : Abolition du sultanat et fin de la guerre d'indépendance
- 1924 : Abolition du Califat
- 1925 : Adoption du code civil, pénal et commercial
- 1930 : Suppression des écoles religieuses
- 1934 : Les femmes obtiennent le droit de vote
- 1938 : Mort de Mustapha Kemal
- 1945 : Fin du parti unique
- 1946 : Création du DP
- 1950 : Le DP gagne les élections législatives
- 1960 : Coup d'État militaire
- 1970 : Grande crise économique
- 1971 : Coup d'État militaire
- 1980 : Coup d'État militaire

1993 : 1^{ère} femme Premier ministre

2002 : Arrivée au pouvoir du parti AKP ; Recep Tayyip Erdoğan Premier ministre

2007 : Abdullah Gül est élu Président de la République.

Bibliographie :

- Adelkhah, Fariba, *La révolution sous le voile*, Karthala, Paris, 1991
- Ahmed, Leila, *Women and gender in Islam*, Yale University Press, USA, 1992
- Baali, Fuad. *Society, State, and urbanism Ibn Khaldun's sociological thought*. New York: State university of New York Press, 1988
- Barbier, Maurice, *La modernité politique*, PUF, Paris, 2000
- Basugu-Yaraman, Aysegül, « La femme turque dans son parcours émancipatoire (de l'Empire Ottoman à la République) », in *Cahiers d'Étude sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (CEMOTI)*, n° 21, L'immigration turque au féminin, mis en ligne le 4 mai 2006. URL : <http://cemoti.revues.org/document556.html>.
- Benoist-Méchin, *Mustapha Kémal ou la mort d'un Empire*, Albin Michel, Paris, 1984
- Billioud, Jean-Michel, *Histoire des chrétiens d'Orient*, L'Harmattan, Paris, 1995
- Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, PUF, Paris, 1975
- Bourdieu, Pierre et Sayad Abdelmalek, *Le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Éditions de Minuit, Paris, 1964
- Burdy, Jean-Paul et Marcou, Jean, « Laïcité / Lakliki : Introduction », in *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n°19, janvier-juin 1995, p.1-26.
- Charnay, Jean Paul, *Sociologie religieuse de l'islam*, Sindbad, Paris, 1977
- Charnay, Jean Paul, *Les contre-Orients ou comment penser l'Autre selon soi*, Sindbad, Paris, 1980

- Cajoly, Marie-Gabrielle, « Militantisme islamiste et féminin à Istanbul : des femmes en quête d'une troisième voie », in *Cemoti*, n° 25, Les Ouïgours au vingtième siècle, mis en ligne le 6 décembre 2003. URL : <http://cemoti.revues.org/document62.html>
- Cajoly, Marie-Gabrielle, « Une modernité sous le voile? Les voix féminines du parti Refah », in Groc, Gérard, *Les annales de l'autre islam*, " Formes nouvelles de l'islam en Turquie", n°6, Publication de l'ERISM (Institut national des langues et civilisations orientales), Paris, 1999, p27-42.
- Copeaux, Étienne, « "La nation turque est musulmane" Histoire, islam nationalisme en Turquie », in Groc, Gérard, *Les annales de l'autre islam*, " Formes nouvelles de l'islam en Turquie", n°6, Publication de l'ERISM (Institut national des langues et civilisations orientales), Paris, 1999, p327-342.
- Corredor-Guinard, Marie-Rose, « L'orientalisme et le paysage Méditerranéen », in *Mappemonde*, n°1, 1992
- Darwich, Mahmoud, « Contrepoint », in *Le Monde Diplomatique*, Janvier 2005
- Dassetto, Felice, *La construction de l'islam européen*, L'Harmattan, Paris, 1996
- Dirks, Sabine, *Islam et jeunesse en Turquie d'aujourd'hui*, Atelier de reproduction des thèses, Université de Lille III, Honore Champion, Paris, 1977
- Djebar, Assia, *Femmes d'Alger dans leur appartement*, Des femmes, Paris, 1986
- Djaït, Hichem, *La crise de la culture islamique*, Fayard, France, 2004
- Dumont, Paul, *Mustapha Kemal*, Complexe, Bruxelles, 2006

- El Guindi, Fadwa. (2005) « Gendered resistance, feminist veiling, Islamic feminism », *The Ahfad Journal*, Vol. 22. No. 1. June : 53-79
- Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Calmann-Levy, Paris, 1976
- Fahmy, Mansour, *La condition de la femme dans l'islam*, Allia, Paris, 1990
- Filali-Ansary, Abdou, *Réformer l'islam*, La Découverte, Paris, 2005
- Gaspard, Françoise et Khosrokhavar, Farhad, *Le foulard et la République*, La Découverte, Paris, 1995
- Gedah, Yolande, *Femmes voilées, intégrismes démasqués*, vlb éditeur, Montréal, 1996
- Germain Annick, « L'Étranger et la ville », *Revue canadienne des sciences régionales*, Printemps / Été 1997
- Gharbi, Farah Aïcha, « Femmes d'Alger dans leur appartement d'Assia Djébar : une rencontre entre la peinture et l'écriture », in *Études françaises*, V 40, n°1, 2004, p. 63-80.
- Gilquin, Michel, « Islam, modernité et " formatage " des comportements », in *Cemoti*, n° 35 - La question de l'enclavement en Asie centrale, [En ligne], mis en ligne le 16 avril 2004. URL : <http://cemoti.revues.org/document771.html>
- Göle, Nilüfer, *Musulmanes et modernes*, La Découverte, Paris, 2003 ; 1^{ère} édition : 1993
- Göle, Nilüfer, *Interpénétrations*, Galaade, Paris, 2005
- Groc, Gérard, *Les annales de l'autre islam*, " Formes nouvelles de l'islam en Turquie", n°6, Publication de l'ERISM, Paris, 1999
- Grosrichard, Alain, *Structure du Sérail*, Éditions du Seuil, Paris, 1979
- Hentsch, Thierry, *L'Orient imaginaire*, Éditions de Minuit, Paris, 1988

- Hervieu-Léger, Danièle, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993
- Ilyasoglu, Aynur, "Le rôle des femmes musulmanes en Turquie : identité et image de soi", in *Cemoti*, n° 21, L'immigration turque au féminin, [En ligne], mis en ligne le 13 mai 2006. URL: <http://cemoti.revues.org/document558.html>.
- Kandiyoti, Deniz and Saktanber Ayşe, *Fragments of culture. The everyday of Modern Turkey*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 2002
- Kazancigil, Ali, « l'État, figure centrale de la modernité turque », in Vaner, Semih (dir.), *La Turquie*, Fayard et CERI, Paris, 2005, p119-150
- Kentel, Ferhat, « Recompositions du religieux en Turquie : pluralisme et individualisation », in *Cemoti*, n° 26 - L'individu en Turquie et en Iran, [En ligne], mis en ligne le 29 mars 2004. URL : <http://cemoti.revues.org/document132.html>.
- Kepel, Gilles, *Les banlieues de l'Islam*, Seuil, Paris, 1987
- Kepel, Gilles, *La revanche de Dieu*, Seuil, Paris, 1991
- Khosrokhavar, Farhad, *L'islam des jeunes*, Flammarion, Paris, 1997
- Khosrokhvar, Farhad, « Les paysans dépayés et la Révolution iranienne », in *Cemoti*, n° 27 - La question démocratique et les sociétés musulmanes. Le militaire, l'entrepreneur et le paysan.
- Lady Mary Montagu, *L'islam au péril des femmes*, La Découverte, Paris, 1987
- Laroui, Abdallah, *Islam et modernité*, La Découverte, Paris, 1987
- Le Cour Grandmaison, Olivier, *Coloniser. Exterminer : sur la guerre et l'État colonial*, Fayard, Paris, 2005

- Lewis, Bernard, *Que s'est-il passé ? L'islam, l'Occident et la modernité*, Gallimard, Paris, 2002
- Lipovetsky, Gilles, *L'empire de l'éphémère*, Gallimard, Paris, 1987
- Lipovetsky, Gilles, *la troisième femme*, Gallimard, Paris, 2006
- Lutrand, Marie-Claude, Yazdekhasti, Behdjat, *Au-delà du voile*, L'Harmattan, Paris, 2002
- Manço, Ural, « La question de l'émigration turque : une diaspora de cinquante ans en Europe occidentale et dans le reste du monde » in Vaner, Semih (dir.), *La Turquie*, Fayard et CERI, Paris, 2005, p 553-571.
- Manço, Ural, « Turcs d'Europe et Turquie dans l'union : Les deux intégrations », in *Confluences méditerranée*, N°52, hiver 2004-2005
- Manço, Ataly, « Valeurs et projets par-delà la migration : recherche comparative sur des populations turques immigrantes et non immigrantes », in *Cahiers québécois de démographie*, Vol. 29, N°1, printemps 2000, p.33-55.
- Manço, Ataly, « L'organisation des familles turques en Belgique et la place des femmes », in *Cemoti*, n° 21, L'immigration turque au féminin, [En ligne], mis en ligne le 4 mai 2006. URL : <http://cemoti.revues.org/document564.html>.
- Martuccelli, Danilo, *Grammaires de l'individu*, Gallimard, Paris, 2002
- Martuccelli, Danilo, *La consistance du Social*, PUR, Rennes, 2005
- Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil*, Al Saqi Books, London, 1985
- Mernissi, Fatima, *Le harem politique*, Albin Michel, Paris, 1987
- Mernissi, Fatima, *Scheherazade goes west: different cultures, different harems*, Washington Square Press, New York, 2001

- Montagu, Lady Mary, *L'islam au péril des femmes*, La Découverte, Paris, 1987
- Navaro-Yashin, Yael, (2002) « The market for identities : secularism, Islamism, commodities », in Kandiyoti, Deniz and Sakatanber Ayşe (ed.), *Fragments of Culture*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 2002, p.221-253
- Özbay, Ferhunde, « Les femmes dans les années 1990 : Éducation, santé et emploi », in *Cemoti*, n° 21, L'immigration turque au féminin. [En ligne], mis en ligne le 13 mai 2006. URL : <http://cemoti.revues.org/document1640.html>.
- Rémy, Jean, *Georg Simmel : ville et modernité*, L'Harmattan, Paris, 1995
- Rodinson, Maxime, *La fascination de l'Islam*, PCM, Paris, 1980
- Rollan, Françoise et Sourou, Benoît, *Les migrants turcs de France entre repli et ouverture*, Maison des sciences de l'Homme d'Aquitaine, Pessac, 2006
- Saïd, Edward, *L'Orientalisme*, Le Seuil, Paris, 2003 ; 1^{ère} édition française : 1980
- Shayegan, Daryush, *Le regard mutilé*, L'aube, La Tour d'Aigues, 2003
- Simmel, Georg, *La religion*, CIRCE, Paris, 1998
- Simmel, Georg, *Philosophie de la modernité*, Payot, Paris, 1989; 1^{ère} édition : 1911
- Taarji, Hinde, *Les voilées de l'islam*, Balland, Paris, 1990
- Tahon, Marie-Blanche, « Des femmes envisagées », in Sylvie Frigon et Michèle Kérisit (dir.), *Du corps des femmes, contrôles, surveillances et résistances*, Les presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 2000, p. 255-304.
- Tekeli, Şirin « Les femmes : le genre mal-aimé de la République », in Vaner, Semih (dir.), *La Turquie*, Fayard et CERI, Paris, 2005, p.251-281.

- Tekeli, Şirin, « Les femmes républicaines et la place de la femme turque dans la société d'aujourd'hui : statut juridique et politique », in *Cemoti*, n° 21, L'immigration turque au féminin, [En ligne], mis en ligne le 4 mai 2006. URL : <http://cemoti.revues.org/document557.html>
- Tillion, Germaine, *Le Harem et les cousins*, Seuil, Paris, 1966
- Tufan-Tanriöver, Hülya, « Représentation des femmes dans la presse islamique : la page féminine du quotidien Zaman », in Groc, Gérard, *Les annales de l'autre islam*, « Formes nouvelles de l'islam en Turquie », n°6, Publication de l'ERISM, Paris, 1999, p.155-167.
- Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris, 1989
- Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Fayard, 1992
- Vaner, Semih « la démocratie et l'autoritarisme vont de pair », in Vaner, Semih (dir.), *La Turquie*, Fayard et CERI, France, 2005, p.151-191.
- Vaner, Semih (dir.), *La Turquie*, Fayard et CERI, Paris, 2005
- Vauday, Patrick, *La décolonisation du tableau*, Seuil, 2006
- Vianès, Michèle, *Un voile sur la République*, Stock, Paris, 2004
- Weibel, Nadine. B, *Par-delà le voile. Femmes d'islam en Europe*, Complexe, Bruxelles, 2000
- White, Jenny B, «The islamist paradox », in Kandiyoti, Deniz and Sakatanber Ayşe (ed.), *Fragments of culture*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 2002, p.191-217

- Wilpert, Czarina, « Deux générations de femmes d'origine turque en Allemagne », in *Cemoti*, n° 21, L'immigration turque au féminin, [En ligne], mis en ligne le 4 mai 2006. URL: <http://cemoti.revues.org/document561.html>
- Yahudiya, Masriya, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, Fairleigh Dickinson University Press, New Jersey, 1985
- Yee, Jennifer, *Clichés de la femme exotique : un regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914*, L'Harmattan, Paris, 2000
- Yerasimos, Stéphane, *Les Turcs. Orient et Occident, islam et laïcité*, Éditions Autrement, Paris, 1994
- Yerasimos, Stéphane, « La laïcité à l'épreuve de l'exode rural », in *Cemoti*, n° 19 - Laïcité(s) en France et en Turquie, [En ligne], mis en ligne le 14 mai 2006. URL : <http://cemoti.revues.org/document1694.html>.
- Zouari, Fawzia, *Le voile islamique*, Favre, Lausanne, 2002