

DAVID KOUSSENS ET OLIVIER ROY
.....

Introduction

Pour en finir avec la « burqa¹ » ?

« Une jupe, ce n'est qu'un bout de tissu », affirmait l'actrice française Isabelle Adjani alors qu'elle recevait en 2010 un prix pour sa prestation dans le film *La journée de la jupe* de Jean-Paul Lilienfeld. Un simple bout de tissu mais, poursuivait-elle, « qu'elle soit courte ou qu'elle soit longue, son symbole peut nous aider à gagner une bataille contre l'obscurantisme et contre la haine des femmes. [...] Cette jupe, c'est justement l'anti-niqab. Cette jupe, c'est justement l'anti-burqa ». Ce qu'Isabelle Adjani qualifie de simple bout de tissu se trouve ici investi d'une symbolique qui dépasse largement la banalité de ce vêtement ordinaire du quotidien. La jupe devient un symbole. Elle devient un rempart. Elle incarne les valeurs d'une société et se trouve opposée à cet autre bout de tissu, un bout de tissu extraordinaire cette fois : le « niqab », la « burqa », ou plus généralement le voile intégral.

Le voile intégral est en effet porteur d'un contenu symbolique qui heurte certains principes moraux des sociétés occidentales. Longtemps associé au régime des talibans en Afghanistan ou à des pratiques radicales de l'islam en vigueur au Moyen-Orient, il représente une condition d'infériorisation insoutenable de la femme. C'est donc un bout de tissu à double épaisseur – culturelle et religieuse – qui suscite non seulement l'émoi mais interroge aussi la capacité des démocraties libérales à trouver des solutions juridiques et politiques à la fois légitimes et efficaces face à l'expression de convictions en porte-à faux avec les valeurs de la majorité.

Dans les débats, le voile intégral prend souvent les traits d'un cheval de Troie introduit dans les sociétés occidentales par l'immigration, et qui véhiculerait plusieurs dangers.

1. Conscients de la charge symbolique du mot « burqa » qui conforte la représentation d'une menace touchant l'occident, et alors même que nous n'adhérons pas à cette représentation, nous restons fidèles à cette terminologie tout au long de l'ouvrage parce que c'est justement ainsi que le port du voile intégral a été construit comme problème public dans les démocraties libérales.

Sous le voile intégral, une forme de religiosité extrême vient s'exprimer dans des sociétés pourtant sécularisées depuis plusieurs décennies. Or il ne s'agit pas d'une forme de religiosité « accommodée » à la modernité, mais bien d'une religiosité inconnue, orientale, une religiosité de l'étranger. C'est donc très souvent à partir d'une interprétation intuitive d'irrationalité que ce système axiologique étranger à la culture occidentale va être jugé et que toutes sortes de maux vont lui être attribués : obscurantisme, totalitarisme...

Sous le voile intégral, se profilent dès lors plusieurs menaces qui ne se cantonneraient plus à l'orient mais toucheraient désormais l'occident. À une menace extérieure associée au terrorisme islamique, s'ajoute une autre menace, intérieure cette fois-ci, qui tendrait à bafouer les principes fondamentaux constituant l'assise des démocraties libérales. Le voile intégral renvoie ainsi à une forme de religiosité véhiculant des valeurs incompatibles avec ces valeurs libérales, voire même « hostiles » aux « valeurs essentielles » de la société, pour reprendre les termes employés par le conseil d'État français dans une décision du 27 juin 2008² par laquelle il refusait l'acquisition de la nationalité française à une Marocaine qui portait le niqab. Exprimant une négation des principes démocratiques et portant atteinte au principe de laïcité, le port du voile intégral traduirait ainsi une montée du communautarisme et un refus d'intégration dans la communauté politique.

La construction sociale du problème de la « burqa », tant par les médias que par les acteurs politiques, a alors légitimé l'entrée de cette question dans le champ politique. Ce qui ne correspond pourtant qu'à un épiphénomène des transformations du religieux contemporain s'est retrouvé appréhendé comme un corps étranger à la nation contre lequel il fallait lutter. Quand le président français Nicolas Sarkozy affirmait en 2009 que « la burqa n'est pas la bienvenue sur le territoire de la République », le premier ministre danois Lars Loekke Rasmussen lui faisait écho en 2010 en indiquant que « la burqa et le niqab n'ont pas leur place dans la société danoise. Ils symbolisent une conception de la femme et de l'humanité [...] que nous voulons combattre ». Ces propos ne sont pas isolés. Des positions similaires ont été formulées en Allemagne, au Canada, aux Pays-Bas ou en Belgique.

Devenue une question d'ordre politique, l'interdiction du port du voile intégral n'a pas été sans interroger les catégories juridiques existantes. Si chaque système juridique s'ancre certainement dans une tradition culturelle qui lui est propre, il est également lié par les conventions internationales qui garantissent notamment la liberté de religion. La gestion de ce qui devient un objet religieux non désiré donne ainsi lieu à des tâtonnements interrogeant l'équilibre entre les libertés individuelles et les exigences du « vivre-ensemble ». Le traitement de la « burqa » s'avère dès lors particulièrement révélateur d'une évolution des paradigmes qui faisaient consensus : la primauté des valeurs communes se substitue aux gardes fous traditionnels qu'étaient les droits fondamentaux ; la laïcité est invoquée en tant que norme politique qui prend le pas sur des aménagements juridiques garants de la liberté

2. CE, 27 juin 2008, *M^{me} Machbour*, n° 286 798.

religieuse ; l'État de droit semble de plus en plus soumis au respect des projets politiques du moment... Et si le voile intégral bouscule à ce point des catégories juridiques qui étaient jusque là prédominantes, c'est aussi parce qu'il est un objet dont le droit peine à se saisir.

Le voile intégral, on le sait, n'est jamais un produit d'importation : si des formes de voile intégral ont existé dans les marges du monde musulman (Afghanistan, Arabie du sud), les modèles qui circulent aujourd'hui en Arabie Saoudite comme en Égypte, sont des « inventions » récentes. Et c'est encore plus vrai de celui que l'on voit en Occident : il est une construction par des converties ou des « *born again* » d'un marqueur religieux total, « englobant » dans tous les sens du terme. Et pourtant le voile intégral est perçu par l'opinion publique occidentale comme la marque paroxystique d'une culture musulmane importée.

Le voile intégral comme *objet culturel* renvoie alors à la question de l'intégration des populations issues de l'immigration. Quand il est considéré comme porteur de valeurs incompatibles avec les valeurs essentielles d'une société démocratique, son port est interprété comme un refus des principes qui se trouvent au fondement de la communauté politique. Face à ce choc des valeurs, le droit peut-il toujours produire du lien social ? Pour pallier ce présumé déficit, l'État peut-il invoquer des valeurs communes générales comme ressources symboliques d'une représentation identitaire dominante ? Quelle dialectique permettrait de concilier la spécificité d'une identité culturelle partagée par tous avec la diversité des authenticités qui se rencontrent dans la sphère publique ?

Mais le voile intégral est *aussi* un vêtement religieux : c'est le sens que lui donnent celles qui le portent et qui ne s'intéressent pas à la tradition culturelle. C'est donc aussi à ce titre qu'il doit être pris en compte par les États laïques. Dans cette optique, le voile intégral comme *objet religieux* questionne les limites que les États laïques peuvent légitimement fixer à l'expression de convictions religieuses dont la visibilité peut heurter certains principes moraux de la société. Quelle place faut-il accorder aux droits fondamentaux face à la radicalisation de certaines pratiques religieuses ? Le droit commun de la laïcité est-il suffisant face au port du voile intégral ? À l'inverse, ce phénomène nécessite-il des législations d'exceptions ?

Il faut en finir avec la burqa ! Par cette affirmation, de nombreux politiciens, tant en France qu'à l'étranger, ont traduit l'émoi que le port – toutefois très marginal encore aujourd'hui – de ce vêtement avait suscité dans leurs sociétés respectives. Depuis 2008, ce phénomène a en effet soulevé la controverse dans de nombreuses démocraties occidentales (France, Belgique, Danemark, Italie, Canada, Australie, Pays-Bas), cela autant dans les médias que dans les travaux d'organes de consultation mis en place pour conseiller le pouvoir politique. Très rares sont toutefois les contributions qui en ont proposé une analyse dépassionnée et c'est bien là une lacune que cet ouvrage souhaite combler.

Faut-il pour autant en finir avec la burqa ? Si indéniablement cet ouvrage s'inscrit dans des débats toujours vifs, il n'a pour autant aucune visée proprement normative. Dans cette optique, la première partie de ce volume propose d'abord de donner des clés de compréhension de ces débats (et peut-être d'en finir avec certains

d'entre eux) à partir des regards de politologues et de sociologues. La seconde partie de ce volume a ensuite pour but de mettre en exergue, en prenant en compte les différentes traditions nationales, les voies de droit pour lesquelles les États ont opté dans le traitement de cet objet social.

L'ouvrage s'ouvre par un texte de Valérie Amiraux questionnant la « texture publique » des débats européens relatifs à l'interdiction du port du voile intégral. L'auteur y discute les répercussions épistémologiques et politiques du recours au droit pour classifier comme problématiques, et ultimement interdire et criminaliser, des comportements religieux individuels. Selon l'auteur, ce recours s'appuie sur un processus de publicisation d'une religion – l'islam – difficilement lisible pour les institutions politiques et les populations européennes et contribue, de fait, à pérenniser les frontières ethniques et culturelles en Europe. Les opinions publiques seraient ainsi prisonnières d'une vision binaire des pratiques religieuses, nous dit Valérie Amiraux, ce que tend à confirmer l'analyse de Ben Clements sur l'évolution des opinions publiques sur les musulmans en général, et sur le port du voile intégral en particulier, dans les sociétés occidentales. Analysant des enquêtes d'opinion réalisées de 2004 à 2011 en Grande-Bretagne, en France, en Allemagne, en Espagne et aux États-Unis, Ben Clements retrace les corrélations entre la montée des sentiments anti-musulmans et anti-islam dans les pays concernés avec les controverses relatives à la visibilité de l'expression des convictions religieuses en islam. Ces controverses ont donc certainement des effets sur l'opinion publique, et par conséquent sur l'agenda politique des pouvoirs publics concernés, mais elles ont également celui de transformer les conditions du compromis. À partir d'une étude comparée des controverses américaines relatives à la construction d'une mosquée à *Ground Zero* ou à la place de la charia, et de la controverse française relative à la burqa, Nadia Marzouki analyse la controverse non pas en tant que conséquence d'un problème social de nature religieuse, mais en tant que construction de celui-ci à des fins politiquement stratégiques. Dans cette perspective, la controverse n'est véritablement qu'un jeu de langage, une « stratégie rhétorique » qui n'a pour autre but que de tester dans un contexte spécifique un énoncé politique pour mieux construire un nouvel équilibre des forces en présence. L'analyse que Jean Baubérot propose de son audition et des travaux la Mission d'information parlementaire sur le voile intégral en France ne permet de faire d'autre constat. Il montre que les arguments échangés lors de la controverse ne sont pas rationnels et leur échange ne permet, au final, que de conforter la nécessité d'adopter une loi pour interdire le voile intégral. Débattre de la loi est peut-être une chose, mais débattre de la « burqa » en est pourtant une autre. Et c'est sur cette dernière question que s'arrêtent les chapitres de Dominique Schnapper et Fareen Parvez. Le texte de Dominique Schnapper appréhende le voile intégral comme un vêtement dont le symbolisme remet en cause l'ordre symbolique de la société. Dans cette perspective, le voile intégral est politique par essence en ce qu'il met à l'épreuve un ordre symbolique porteur de valeurs universelles à l'instar de l'égalité de tous les êtres humains. Mais si le vêtement est politique par essence, le comportement des femmes qui le portent l'est-il également ? Ce n'est pas ce que nous montrent les

analyses présentées par Fareen Parvez à partir d'une enquête ethnographique menée dans une mosquée des Minguettes fréquentée par des femmes salafistes portant le voile intégral. À l'inverse même, l'auteur soutient que si les femmes salafistes portant le voile intégral poursuivent un but politique, il s'agit d'une politique du soi, d'un meilleur contrôle de leurs comportements éthiques et de leur foi. Le réveil islamique se caractérise ici par son antipolitisme. Aussi privée soit elle, la pratique religieuse des uns devient pourtant l'affaire publique des autres argumentait Valérie Amiraux, cette politisation de fait n'ayant d'autre conséquence que de bousculer les catégories juridiques traditionnelles dans les États de droit.

La seconde partie de l'ouvrage débute par un chapitre de Ronan McRea qui questionne la compatibilité d'une loi nationale interdisant le port du voile intégral avec l'ordre public européen tel qu'il procède du droit de l'Union européenne et de la Convention européenne des droits de l'homme. Après avoir longuement discuté de la validité juridique des arguments favorables à l'interdiction de ce vêtement, l'auteur estime que la pérennité des lois d'interdiction ne saurait être garantie à la lecture des droits européen et communautaire. S'attachant au contexte français, Stéphanie Hennette-Vauchez questionne ce que la loi interdisant le voile intégral fait au droit, c'est-à-dire ce que cette « guerre du droit » qu'a incarné le processus d'adoption de la loi peut révéler, non seulement en terme de déplacement des significations attribuées aux catégories juridiques elles-mêmes, mais aussi et surtout de neutralisation de nombre de garde-fous traditionnellement garants de l'État de droit. Si le débat sur la « burqa » est né en France, il a rapidement trouvé écho à l'étranger. Les mises en récit des peurs nationales se décontextualisent de plus en plus souvent et ce d'autant mieux que la menace islamiste se vend bien à l'exportation. Traversant l'Atlantique, la controverse a ainsi rejailli au Québec, une Belle Province dans laquelle la question des rapports entre droits subjectifs et valeurs communes (identitaires) demeure délicate, ainsi que le souligne le chapitre d'Anne Saris. La controverse française sur le port du voile intégral a également très rapidement contaminé les débats politiques européens, alimentant notamment le discours sécuritaire des membres du *Vlaams Belang* en Belgique, de la *Lega Nord* et du *Popolo della Libertà* de Sergio Berlusconi en Italie, mais aussi du *Partij voor de Vrijheid* de Geert Wilders aux Pays-Bas. Les modalités par lesquelles des partis populistes ont graduellement réussi à imposer la « burqa » dans le débat politique puis dans les arènes juridiques nationales sont enfin présentées dans trois chapitres de Xavier Delgrange sur la situation belge, Mathias Möschel sur le contexte italien et Adriaan Overbeeke et Hana van Ooijen concernant les Pays-Bas.