

La médiatisation de « l'affaire de la burqa » en France : stratégies de visibilité et crise iconique

Camila Arêas

Centre d'analyse et de recherche interdisciplinaires sur les médias
(CARISM), Université Paris II (Sorbonne-Panthéon-Assas)

ABSTRACT This article examines the media construction of a certain form of Islamic public visibility by analyzing the French regional and national press coverage of the "Burqa affair" (2009-2010). By means of a semiotic approach, and with reference to the notions of "visibility-invisibility," "face," and "iconocrisis," the paper seeks to demonstrate how the Burqa affair raises questions about contemporary regimes of visibility and publicity (making public). Considering the media staging of Islam as a site of deployment of strategies of visibility, the article demonstrates how the niqab is (re)presented as both an ostentatious and an opaque sign, and as such, as the antithesis of a French Republican conception of national identity.

KEYWORDS Journalism; Semiotics; Full veil; Face; Visibility; Iconocrisis

RÉSUMÉ Cet article porte sur la construction médiatique d'une certaine visibilité publique de l'islam en France à travers l'analyse de la couverture de presse (régionale et nationale) de « l'affaire de la burqa » (2009-2010). Depuis une approche sémiotique et au regard des interrogations autour des notions de « visibilité-invisibilité », « visage » et « iconocrise », notre objectif est de démontrer comment « l'affaire de la burqa » soulève des questionnements autour des régimes de visibilité et de publicité (rendre public) contemporains. Considérant la mise en scène médiatique de l'islam comme lieu de déploiement des stratégies de visibilité, il nous intéresse d'observer comment le niqab est (re)présenté comme un signe à la fois ostentatoire et opaque, exprimant l'antithèse de la conception républicaine d'« identité nationale ».

MOTS CLÉS Journalisme; Sémiotique; Voile intégral; Visage; Visibilité; Iconocrise

Introduction

Corps incompréhensible, corps pénétrable et opaque, corps ouvert et fermé : corps utopique. Corps absolument visible, en un sens, je sais très bien ce que c'est qu'être regardé par quelqu'un d'autre de la tête aux pieds, je sais ce que c'est qu'être épié par-derrière, surveillé par-dessus l'épaule, surpris quand je m'y attends, je sais ce qu'est être nu; pourtant ce même corps qui est si visible, il est retiré, il est capté par une sorte d'invisibilité de laquelle jamais je ne peux me détacher. (Foucault, 2009, p. 13)

Camila Arêas est doctorante-chercheuse en Sémiologie au sein de l'IFP (Institut français de presse) à l'Université Paris II, 12 place Panthéon 75005 Paris, France. Ses recherches portent sur le rapport entre religion, politique, médias et espaces publics. Courriel : cc.areas@gmail.com .

Cette citation du philosophe Michel Foucault a le mérite de mettre en évidence quelques-unes des problématiques posées par la visibilité des musulmanes voilées intégralement qui, tout en matérialisant et personnifiant l'islam à travers leurs corps, rendent public le fait religieux dans l'espace séculier français. Tissu qui fait écran opaque, fermé et impénétrable, le *niqab* sacralise non seulement le corps de la femme, mais l'idée même de son inaccessibilité au regard, posant ainsi des interrogations sur les notions de « visage » et d'« iconocrise »¹ qui nous offrent une perspective d'analyse encore peu explorée pour aborder le concept de « visibilité » au croisement des études sur le fait religieux, les médias et la sphère publique.²

Alors que les médias sont une pièce centrale de l'expansion de la visibilité au XXe siècle, faisant de l'image l'un des enjeux majeurs de la modernité occidentale, comment pouvons-nous penser le caractère an-iconique du fait islamique en rapport au flux d'images médiatiques? Comment passons-nous, dans le cas de « l'affaire de la *burqa* » en France, d'un interdit de visibilité, charrié par le *niqab* en lui-même, à une visibilité interdite, instaurée par la loi de 2010 prohibant la « dissimulation du visage dans la voie publique »? La question ne saurait pas être posée au voile, sous la forme d'un « que montre ou cache-t-il ? », mais plutôt aux acteurs (sociaux, politiques et religieux) et aux dispositifs médiatiques sous la forme d'un « qui donne à voir et comment? » et d'un « que choisissons-nous de voir ou de ne pas voir ensemble ? ».

Pour répondre à ces interrogations, nous partons de l'hypothèse que la visibilité publique accrue de l'islam en France atteste moins d'un retour de la religiosité refoulée par le sécularisme moderne, que d'une mise en visibilité nouvelle, transformée et potentialisée notamment par les dispositifs médiatiques. Dans ce sens, il nous intéresse d'observer la manière dont la performativité sociale (caractère pratique et sensé de la perception au cours des interactions) des femmes voilées est davantage publicisée (rendue publique) par les images et discours médiatiques axés sur les enjeux sociopolitiques d'une nouvelle visibilité musulmane en France qu'ils contribuent par là-même à façonner.

Au regard des interrogations autour des notions de « visibilité » et d'« invisibilité » proposées dans ce numéro, cet article porte sur la médiatisation de « l'affaire de la *burqa* »³ à travers la presse régionale et nationale avec pour but de démontrer comment ce débat public soulève des questionnements autour des régimes de visibilité et de publicité français. Il s'agit d'observer comment la problématisation du voile intégral met en évidence la centralité de la notion de visibilité au sein du régime républicain contemporain, lequel impose, au nom de l'ordre public (moral et sécuritaire), la transparence d'agir (exigence démocratique) et la disparition des zones d'ombre (infraction à l'éthique). Notre objectif est de rendre intelligible la construction médiatique d'une certaine visibilité religieuse islamique considérée à la fois comme ostentatoire et opaque, et donc comme incompatible avec le principe de neutralité des lieux publics et la conception transparente de l'identité, prônées par le régime républicain. Il s'agit de mettre en lumière le poids du « visage »—c'est-à-dire de la subjectivation et de la signification—dans le régime de visibilité républicain par contraste au geste d'« iconocrise » incarné par le *niqab*.

S'inscrivant dans une perspective d'analyse sémiotique des médias—articulant les théories d'analyse des images et discours—cette étude est structurée en deux

parties dont les corpus et problématiques sont différents, mais complémentaires. Ainsi, dans la première partie, nous nous penchons sur la couverture régionale du fait divers nantais « *Niqab au volant* » à travers les journaux régionaux *Ouest France* et *Presse Océan*⁴ avec pour but de saisir la mise en scène médiatique de l'islam comme lieu de déploiement des stratégies de « visibilité-invisibilité » et de construction normative du spectre de la visibilité religieuse. Dans la deuxième partie, portant sur le débat public autour de la loi de 2010 tel qu'il a été construit à travers les journaux nationaux *Libération*, *Le Monde*, *Le Figaro* et *Le Parisien*, notre objectif est d'observer comment le voile intégral y est (re)présenté comme l'antithèse de la conception républicaine d'« identité nationale ».

Le corpus de presse étudié regroupe l'ensemble des reportages publiés entre le 16 juin 2009 (date de création d'une « commission d'enquête parlementaire sur le port du *niqab* en France ») et le 31 décembre 2010 (date de clôture du fait divers « *Niqab au volant* » qui est à l'origine de l'affaire nationale) contenant au moins un de ces mots-clés: « *niqab* », « *burqa* », « tchador », « voile intégral ». Sur un ensemble de 1 926 articles parus pendant cette période, nous en avons sélectionné 206 dont le contenu était plus en conformité avec les axes de la recherche.

Construction médiatique du visible-invisible à travers l'« affaire de la burqa »

Nous sommes le 2 avril 2010, au boulevard Gaston-Veille à Nantes, ouest de la France. Un motard dans l'exercice de sa fonction surveille la route. Une conductrice voilée intégralement, à bord d'une Mercedes noire aux vitres fumées, se fait arrêter par le premier. La rencontre de ces deux anonymes (un représentant de la sécurité et de l'ordre publics, donc de l'État, et une citoyenne) les arrache de leur automaticité banale quotidienne et marque un bouleversement d'envergure sociétale et politique. La femme qui a reçu un procès-verbal pour « circulation dans des conditions non-aisées » conteste l'amende de 22 euros avec l'objectif de savoir : « Peut-on conduire avec un *niqab* en France? » D'une légitimité provocatrice, la question fait écho comme un cri parmi le bruissement du débat parlementaire déjà en cours portant sur la pertinence de légiférer sur le port du voile intégral. C'est ainsi que le fait divers nantais « *Niqab au volant* » s'ouvre dès sa naissance à une polémique nationale baptisée « l'affaire de la *burqa* ». Fait divers local à caractère *a priori* policier, il portait néanmoins tous les ingrédients nécessaires à sa mise en intrigue politique et médiatique : islam, femme, signe religieux, visibilité, lieu public et laïcité.

Avec l'objectif d'analyser les stratégies de visibilité investissant ce fait divers à travers sa couverture par la presse régionale, nous allons d'abord nous focaliser sur la construction narrative et visuelle de ses personnages, notamment Sandrine Moulères, la femme en *niqab*. Puisque comme le souligne le spécialiste en narratologie médiatique Marc Lits, « sans personnage, il n'y a pas de récit » (Lits, 2008, p. 113), il est important de retenir, dans ce cas précis, que le personnage de Sandrine est à l'origine du fait divers, mais ne garde pas une place de protagoniste durant le déroulement de l'affaire nationale, laquelle va se structurer plutôt autour de son mari, Liès Hebbadj. Or, le déplacement des fonctions narratives des personnages de ce fait divers est une

donnée inscrite au cœur des stratégies de visibilité que nous suggérons être l'indice de la signification de l'affaire naissante.

Protagoniste du fait divers, mais pas de l'affaire nationale, Sandrine Moulères est un personnage central, en acte, mais construit plutôt en tant que victime et soumis à l'intrigue. Sandrine s'est affirmée comme l'icône du fait divers nantais « *Niqab au volant* », mais elle est reléguée au second plan dans la mise en intrigue de l'affaire nationale. À l'opposé, Liès Hebbadj s'est constitué, au long du récit, comme l'icône de l'affaire nationale, personnage-cible de ses rebondissements politiques et judiciaires. Construit sous une étiquette plus complète de personnage complexe et faisant preuve d'attributs contradictoires, Liès devient le véritable personnage médiatique de l'affaire, servant de ciment narratif entre les épisodes et assurant le macro-récit de la trame, c'est-à-dire opérant le passage du fait divers à l'affaire nationale. À travers notre corpus de presse, nous constatons que Liès se laisse capter par les projecteurs politiques et médiatiques, tandis que Sandrine, reste, elle, voilée, derrière son *niqab*, à l'ombre de son mari, déployant une stratégie d'invisibilité que nous considérons centrale à la problématisation de cette affaire.

À travers l'analyse quantitative de notre corpus de presse, nous constatons que Sandrine est ciblée par l'œil de l'appareil photographique 15 fois, alors que Liès en est à 18. Sandrine n'est le sujet principal que de 10 articles, dont 3 seulement mentionnent son nom dans le titre, alors que son mari est le principal sujet de 23 reportages dont 22 portent son nom en titraillé. Également, dans l'analyse lexico-métrique des mots-clés les plus récurrents de cette couverture, « Liès » figure en troisième place, notamment avant « Sandrine ». Suivant la sociologue Nathalie Heinich (2012) dans la compréhension du « capital de visibilité » comme capital symbolique « mesurable, cumulable, transmissible et convertible » (p. 51), nous devons souligner, en fonction de cette mesure des surfaces d'apparition, que Liès est doté d'un capital de visibilité plus important que Sandrine notamment en raison des stéréotypes liés à l'islam en France (pré-capital médiatique) qu'il est censé cumuler.

Publiés quotidiennement par les journaux étudiés, les photos de Sandrine et Liès ont constitué, respectivement, les identités visuelles du fait divers « *Niqab au volant* » et de « l'affaire de la *burqa* », participant à leur individuation et reconnaissance dans l'espace public. Comprises comme des produits sémiotiques d'un processus de signification ancré dans son contexte de circulation et réception (débat parlementaire sur la loi du voile intégral en cours), ces portraits fonctionnent à la fois comme des icônes et des symboles. Ils sont des icônes dans la mesure où ils se prêtent à une représentation métonymique de « l'affaire de la *burqa* ». Ils sont également des symboles parce qu'ils charrient des enjeux sociopolitiques nationaux découlant de la publicisation des signes de l'islam dans l'espace public séculier. Cette visibilité islamique—qui est devenu un « problème public » (Cefaï, 1996) en 2004 avec la loi interdisant « l'ostentation de signes religieux à l'école »—est, certes, le produit d'un enjeu social et politique, mais également d'une construction médiatique.

Image répétitive et insistante tout au long de l'affaire, l'icône Liès Hebbadj devient symbole quand elle incarne—à travers des thèmes tels que « polygamie », « fraude aux allocations sociales », « nationalité acquise par mariage » et « extrémisme religieux »—

une menace sociopolitique aux valeurs et aux lois de la République française. Image moins récurrente, l'icône Sandrine Moulères est le symbole d'un basculement social touchant aux mœurs et aux croyances : son voile intégral incarne le fait religieux au sein de la sphère publique laïque française. Dans les deux cas, l'apparence des personnages est transformée en matière symbolique, se constituant comme des visibilités qui personnifient un discours.

La conversion des personnages en icônes et symboles condensant des problématiques nationales traduit le passage d'une visibilité sociale à une visibilité médiatique. Alors que la première est pratique et tributaire d'une « logique des situations » (Cefaï, 1996), car engagée dans des cours d'action en situation de coprésence (interaction immédiate), la deuxième renvoie à des « quasi-interactions médiatisées » par des supports techniques/symboliques de communication, à travers une chaîne complexe d'acteurs/institutions fabriquant le « visible » et la « réalité » et destinés à un public physiquement absent et potentiellement ouvert (Thompson, 2000). Même si nous considérons que les deux visibilités s'imbriquent dans l'expérience quotidienne, nous devons remarquer que la visibilité médiatique est une pièce essentielle dans la conversion des « faits divers » ou « faits de société » en problèmes publics mobilisateurs des sphères politique et juridique nationales.

Comme c'est le cas ici, les icônes « Sandrine » et « Liès » sont le produit d'une visibilité médiatique qui permet non seulement d'élargir l'horizon du visible et de l'expérience sociale, mais surtout qui promeut une signification du monde inséparable des apparences, des images et du poids du regard. À ce propos, le sociologue John B. Thompson (2000) suggère une « transformation de la visibilité » qui, sous l'empire médiatique, est comprise au sens étroit de la vision. Olivier Voirol (2005), sociologue aussi, évoque la production d'une « forme moderne de polis », où les « médias sont les relais de l'apparence publique des actions et des paroles » d'acteurs éloignés dans l'espace-temps faisant l'expérience d'un « voir ensemble » (p. 98). Socle symbolique d'une collectivité sociopolitique, ce « voir ensemble » (Mondzain, 2002, 2003) participe de l'écriture collective d'une mémoire partagée et donc d'un certain sens de réalité, d'un certain « vivre ensemble » (Barthes, 2002).

Dans le passage du fait divers à l'affaire, nous devons signaler que, tout en conférant une dimension publique nationale à des occurrences locales et à des personnages anonymes, les journaux étudiés réalisent un travail normatif (donc, moral et politique) consistant à définir une « hiérarchie du voir », c'est-à-dire un ordre du visible/invisible, un régime de visibilité, définissant « ce qui vaut d'être vu » et ce qui est « moins vu » ou qui « passe inaperçu », qui reste « invisible », condamné au silence et à l'insignifiance (Voirol, 2005). La constitution d'une affaire médiatique dépend des tris forcément sélectifs, des classifications, identifications, formats et condensations organisant l'attention publique et instruisant des manières de voir. Or, si les journaux étudiés ont conféré une visibilité plus grande à Liès dans la couverture de cette affaire, c'est justement pour deux raisons : d'abord parce que son passé jugé « polémique » fait écho aux questions soulevées dans le débat parlementaire autour de la loi sur le *niqab* et, ensuite, parce que Sandrine, elle, résiste à l'injonction à la visibilité médiatique, son regard s'esquivant du quadrillage du regard public.

À partir de ces analyses, nous pouvons donc avancer l'idée qu'« être visible » en régime médiatique signifie dès lors être inséré dans un tissu de gestes expressifs viabilisant des rapports de connaissance/reconnaissance et de projection/identification, comme c'est le cas de Liès. À l'inverse, « être invisible », comme Sandrine, signifie être privé de ces gestes expressifs viabilisant des lectures et des traductions instantanées. Néanmoins, comme toute construction, la visibilité médiatique est traversée par des disputes symboliques et normatives, et par des rapports de force. Dans ce sens, il faut souligner que Sandrine et Liès s'inscrivent différemment dans ceux-ci, mobilisant des stratégies de visibilité singulières, et c'est surtout la stratégie d'« invisibilité » de Sandrine qui nous intéresse pour notre problématique.

À travers l'analyse de toutes les images de notre corpus, nous sommes interpellés par trois aspects récurrents : le gros plan des cadrages journalistiques, les habits religieux des protagonistes et leur regard frontal envers l'appareil photographique. De la composition de ces trois éléments prend forme une couverture médiatique, propre aux récits de faits divers des journaux régionaux, qui privilégie l'image et fait des personnages des lieux d'investissement affectif chez le lecteur. Cette hypertrophie du visuel nous invite à un approfondissement théorique et philosophique du concept de « visage » capable de nous éclairer sur les enjeux de la mise en scène médiatique des portraits des protagonistes de « l'affaire de la *burqa* ».

Suivant les philosophes Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980), nous comprenons le « visage » non pas comme quelque chose de concret, mais comme des engrenages d'un système sémiotique de signification et de subjectivation. Dans cette perspective, le « visage » se constitue dans un double mouvement : le déploiement d'un « mur », d'un écran ou d'un cadre (dans notre cas, la face) dont le signifiant a besoin pour rebondir, et le creusement d'un « trou », d'une cavité (dans notre cas, les yeux) dont la subjectivation a besoin pour percer. C'est l'inscription du « trou noir » dans le « mur blanc » qui constitue les « visages », compris comme des systèmes sémiotiques comportant une part de signification et une autre de subjectivation. Il est curieux de constater qu'à l'instar de Deleuze et Guattari, le philosophe Emmanuel Lévinas (1961), l'un des premiers à théoriser sur le « visage », avait également fait de celui-ci le lieu de la signification et du sens. Selon lui, dans la mesure où le visage de l'autre offre le sens de mon regard, de ma place et de ma mesure, il m'offre une signification, il m'assigne une vocation éthique, il appelle ma responsabilité face à la fragilité du regard de l'autre. Lieu d'une rencontre d'égalité et de fraternité, le visage lévinassien s'oppose ainsi à la conception « objectifiante » et « chosifiante » du regard telle que proposée par Jean-Paul Sartre (1943, 1964).

En nous appuyant sur ces théories pour analyser les photos des protagonistes à la une du *Presse Océan*, nous constatons que les habits des personnages nous parlent autant que leurs regards.

Éléments de réification du « visage », le *niqab* de Sandrine, ainsi que le *kefieh* et la *chachia* toujours portés par Liès, font de ces personnages l'incarnation du fait religieux dans l'espace public, selon une grammaire culturelle et historique des stéréotypes liés à l'islam en France. Ces habits sont ainsi rapidement « visagifiés », diraient Deleuze et Guattari, c'est-à-dire identifiés et signifiés par notre regard occidental et par la mise en

Figure 1



Figure 2



Gauche : Reproduction de la une du journal *Presse Océan* daté du 11 mai 2010
 Droite : Reproduction de la une du journal *Presse Océan* daté du 27 avril 2010

scène médiatique. Néanmoins, nous observons que leurs visages essaient de se libérer à travers les yeux et le regard qui sont, toujours d'après les philosophes, des lieux du déploiement de la subjectivité. Ainsi, nous pouvons conclure que, en même temps que l'habit religieux permet d'anticiper des schémas de lecture et des signifiés, le regard oblique et fataliste de Liès ainsi que celui frontal et défiant de Sandrine inscrivent de la subjectivité dans ces visages. C'est justement la superposition de ces deux couches de sens qui libère les protagonistes d'une objectivation médiatique en sens unique, c'est-à-dire d'une « chosification » au sens de Sartre. Suivant Lévinas, nous pourrions considérer que le regard défiant des protagonistes—lieu de la subjectivité—traduit ici un enjeu éthique, imposant une responsabilité morale au lecteur de ce journal. Signification et subjectivation en fonction du contexte de production et de circulation des images médiatiques : voilà donc les mouvements constituant les « portraits-visages » des protagonistes de « l'affaire de la *burqa* ».

Le voilement de Sandrine : une invisibilité assez visible

Penchons-nous maintenant sur la construction médiatique du portrait de Sandrine. « La rézéenne », « la compagne de Liès Hebbadj », « femme discrète », « posée », « mère de famille » : les désignateurs utilisés par les journaux étudiés pour se rapporter à Sandrine permettent de comprendre la construction narrative de ce personnage de caractère plat comme familial, mais son intimité et ses traits psychologiques restent préservés. À travers notre corpus, nous constatons que Sandrine ne figure jamais seule sur aucune photo, elle est toujours accompagnée de son mari ou de son avocat, ce qui

explique la reprise systématique de photos d'archive performant un rapport anachronique face aux textes et péri-textes des reportages. L'anonyme qui a déclenché le fait divers nantais est aussi entièrement absente des discours politiques rebondissant sur l'affaire et elle ne s'exprime officiellement qu'à travers son avocat. Nous constatons ainsi que le geste iconoclaste islamique, incarné par le *niqab*, trouve chez Sandrine un corolaire discursif—le laconisme—lesquels participent, ensemble, de l'invisibilité volontaire de ce personnage. Réservée et hors des projecteurs, Sandrine défie son appréhension médiatique et c'est justement cette stratégie d'invisibilité qu'il nous intéresse d'analyser. Nous en avons un bon exemple dans cette édition de *Presse Océan*.

Figure 3



Reproduction des pages 4 et 5 du journal *Presse Océan* daté du 27 avril 2010

L'opposition créée par la mise en page et l'encadrement des photos est ici frappante : alors que Liès parle devant les microphones, Sandrine n'offre que son dos aux caméras. L'inclusion de l'appareillage médiatique dans le cadre des photos atteste d'une intentionnalité signifiante : il est question d'illustrer la médiatisation de ces personnages, tout en témoignant des différents rapports que chacun d'eux entretient avec la publicisation de leurs images, gestes et paroles. Le dialogue établi entre ces photos joue sur la signification et l'interprétation du message global : Sandrine ne se prête pas au jeu de sa mise en visibilité médiatique. Dans la photo à droite, la prise de vue en contreplongée met le téléspectateur au-dessous de la scène, créant une impression d'harcèlement médiatique du sujet qui est à l'origine de sa représentation magnifiée. À gauche, la prise de vue en plongée fait que nous incarnons l'œil

photographique à la quête de Sandrine. Les caméras la cherchent, mais elle ne se laisse pas voir, ni entendre. Le *niqab* noir devient son image, la seule possible. L'effet visuel de la prise en plongée nous met face à un sujet fragile et faible. Or, toute cette matérialité médiatique nous donne des indices pour comprendre l'invisibilité de Sandrine comme stratégique et volontaire.

Concernant la notion de « visibilité » en régime médiatique, Heinrich (2012) démontre depuis une perspective historique que le régime de visibilité est passé d'un registre de type aristocratique de « l'excellence sans singularité »—où la visibilité figure comme « valeur ajoutée » et légitime—au registre de type médiatique de « la singularité sans excellence », où la visibilité figure comme une valeur « endogène » ou « auto-engendrée », donc moins légitime. Suivant cette perspective, nous devons souligner que les personnages du fait divers « *Niqab au volant* » sont le produit d'une visibilité médiatique « endogène » ou « auto-engendrée » parce qu'elle est matérialisée par des dispositifs techniques et symboliques qui entretiennent leur capital de visibilité plus en fonction de leur singularité éphémère (personnification du fait islamique en France) que d'une excellence calquée sur une biographie ou une histoire.

Or, si, dans le cas des faits divers, la visibilité médiatique apparaît ainsi comme une grandeur injustifiée parce que non méritée et presque accidentelle, nous pouvons avancer une signification possible à l'invisibilité volontaire de Sandrine : il s'agit du rejet d'une mise en scène médiatique qui veut ordonner le sens de la réalité à partir de la promotion de la valeur ontologique de la visibilité, c'est-à-dire une visibilité qui est à l'origine du sentiment d'existence et de reconnaissance sociale. Comme conséquence de ce refus, c'est notamment la visibilité médiatique comme une « anti-valeur dénigrée » qui est mise en évidence par Sandrine. Comme l'observe Heinrich (2011), ce ne serait « pas tant la visibilité elle-même qui poserait problème que sa médiatisation, son amplification par les médias, qui en font un phénomène éphémère, inégalitaire, immérité et, dans certains cas, voyeuriste et vulgaire » (p. 22).

Les sociologues Nicole Aubert et Claudine Haroche (2011) décrivent l'injonction à la visibilité contemporaine comme un processus consistant à évaluer, apprécier et juger l'individu en fonction de la « quantité de signes, de textes et d'images qu'il produit » (p. 8), donc à ce qu'il montre de lui, plutôt qu'à ce qu'il fait. Comme résultat, les processus d'invisibilité—comme celui de Sandrine—doivent être considérés comme des « réponses, réactions, mécanismes de défense à ces exigences » (p. 78). Haroche (2011) indique deux formes d'invisibilité : celle non-voulue des classes pauvres, « de toute évidence subie, indistincte, menaçante, car l'individu n'y existe pas vraiment » et l'invisibilité voulue des élites, celle de la « discrétion, de la pudeur, d'un besoin d'autrui et de secret, protectrice, désirée, valorisée » (p. 86, 87). Même si Haroche établit cette distinction en fonction de classe sociale, nous pouvons affirmer que le deuxième type de visibilité décrit ici regroupe plusieurs impératifs définissant la dimension religieuse en opposition à la profane. Cette transposition nous permet de comprendre les actions de Sandrine comme une stratégie d'invisibilité volontaire justifiée par le désir religieux ou le besoin de protéger un espace d'intimité et de secret, tout en signalant un refus de se soumettre à l'impératif de visibilité du régime républicain.

Dans une réflexion intéressante autour du corps, le psychiatre Joël Birman (2011) décrit que dans la visibilité médiatique contemporaine, où règne la maxime « je vois, je suis vu, donc je suis » (p. 41), nous assistons à un déplacement du registre du discours (symbolique) vers celui de l'image (l'imaginaire), du registre du sujet vers celui du moi : « Dès lors, la relation au corps serait devenue centrale, le corps-objet demeurant l'unique fondement sûr quant à la construction du sujet, et le seul bien sur lequel il puisse effectivement s'appuyer » (p.10), décrit Birman dans une analyse qui nous autorise à comprendre le *niqab* de Sandrine comme une ancre corporelle et symbolique à sa construction personnelle et subjective.

Nous avons un exemple de l'invisibilité corporelle derrière laquelle se cache Sandrine dans cet extrait d'un reportage de *Presse Océan* signé par Anne-Hélène Dorison portant sur l'unique audience où elle était présente :

Discrètement, elle passe la porte de la salle 3 du palais de justice de Nantes, vêtue de son *niqab*. Sans bruit, Sandrine s'assied dans la salle d'audience du tribunal de police, au milieu des nombreux journalistes venus assister au fameux procès du procès-verbal. Celui qui a tant fait parler. En arrière-plan, son compagnon, Liès Hebbadj, depuis mis en examen pour fraude aux aides sociales, escroquerie et travail dissimulé, suit les débats. Trois mois après avoir été verbalisée pour « circulation dans des conditions non aisées », la Rezéenne vient contester cette contravention. « Je conduis comme cela depuis dix ans. J'ai déjà été contrôlée et jamais on ne m'avait dit que mon *niqab* était une entrave », dit-elle à la barre, après avoir levé spontanément son voile pour que le tribunal vérifie son identité. « Vous savez, je suis une maman. J'emmène mes enfants à l'école et au sport. Je ne vais pas leur faire courir de risque. (...) À la juge, elle demande poliment si elle peut faire une démonstration. Accordée. Elle tourne la tête pour prouver que son *niqab* ne l'empêche pas d'avoir « une bonne visibilité ». Le commissaire, représentant le ministère de l'Intérieur, demande pourtant la confirmation de cette amende de 22 €. « Les policiers ont noté que le vêtement était non solidaire du visage », soutient-il. « Le brigadier a évalué la vision latérale à 45° ». (Dorison, 2010, italiques ajoutées)

Fort en images, ce passage nous fait voir la scène-climax du récit de ce fait divers, quand Sandrine se dévoile. Dans ce sens, il n'est pas anodin que le titre du reportage—« Voilée, elle persiste et signe »—insiste sur son voilement, tout en démontrant que l'invisibilité du personnage est signifiée par l'opacité identitaire de son *niqab*. En effet, tout en cachant le visage de Sandrine, le *niqab* suspend la signification de ses gestes et la subjectivation de ses sentiments, annulant ainsi toute possibilité d'identification et de classification basées uniquement sur les traits de « visagéité ».

À travers cet acte de dévoilement unique, imposé par l'impératif d'identification au tribunal, Sandrine met en évidence la dimension conflictuelle de la visibilité médiatique, enjeu de luttes sociopolitiques et lieu traversé par des rapports de force et des « luttes pour la visibilité ». Dans cette scène, Sandrine se vaut de sa mise en scène médiatique pour mettre en question les formes dominantes d'expression et d'apparence dans l'espace public français. Suivant Voirol (2005) dans l'idée que la

« lutte pour la visibilité vise à faire voir et faire valoir ce qui, en quelque sorte, est déjà “sous nos yeux” mais ne peut être thématisé selon les schèmes d’intelligibilité disponibles » (p. 115), nous comprenons que Sandrine veut faire voir et valoir son *niqab* sous des images (verbales et visuelles) plus positives. Sandrine joue sur la transformation du spectre de visibilité et la redéfinition des hiérarchies symboliques privilégiant les « visages », c’est-à-dire ces lieux, images et icônes qui permettent l’inscription de la signification et de la subjectivation. En un mot, d’après Voirol : il s’agit d’une « lutte pour l’éclatement des limites de la communication sociale et l’élargissement de l’horizon de la visibilité » (p. 116), ce qui dans le cas de Sandrine atteste d’une volonté politique : la « dévisagification » des conceptions d’identité, d’ordre et de « vérité ».

Avec la démonstration du mouvement de tête, Sandrine matérialise la question de la visibilité qui est au cœur de notre recherche. C’est sur la réduction de visibilité imposée par le *niqab*, barrant le regard, que s’est appuyée l’amende du policier. Également, c’est l’impossibilité d’identifier Sandrine sous le *niqab* qui l’oblige à se dévoiler dans le tribunal. Ces constats nous induisent à affirmer que « l’affaire de la *burqa* » met en question les régimes de visibilité et de publicité républicains imposant la transparence d’agir et la disparition des zones d’ombre/dissimulation au nom de l’ordre et de la sécurité publique. Cette réflexion nous permet de mieux saisir le poids de l’image, du visuel, du « visage » dans nos processus d’identification, de signification et de subjectivation sociales et politiques.

Suivant cette analyse, nous pouvons donc qualifier le voilement intégral de Sandrine non pas comme un geste « iconoclaste » purement destructeur, mais plutôt comme un geste d’« iconoclash » ou d’« iconocrise »—entre la destruction et la construction—face à l’hypertrophie du « visible » (Latour 2009). Or, cette interprétation ne cache pas notre parti pris interprétatif : dans le cas des femmes voilées intégralement en France, même si nous pouvons signaler les motivations derrière ce geste de refus, ainsi que les effets et les significations conférés à cette pratique, nous ne pouvons pas figer ces éléments, ni affirmer qu’il s’agit d’un acte uniquement destructeur. Nous y reconnaissons, au contraire, un potentiel de critique au primat de l’image en Occident qui pourrait se montrer plutôt constructif si sa force contestataire était capable de multiplier—ou mieux, de complexifier—les apparences légitimes au sein de la sphère publique. Reste à savoir si ce potentiel constructif verra le jour au sein des débats publics médiatiques qui ont assez problématisé sa dimension destructrice. Sous la même optique, la philosophe Marie-José Mondzain (2003) remarque que « ce n’est pas la même chose de dire que la violence s’exerce contre l’image, et de la désigner en tant que telle comme lieu d’un désaccord produisant la violence » (p. 142). Elle montre que l’enjeu d’un débat sur les images est d’abord rhétorique et lexicale car il est très différent de parler de « crise » ou de « guerre » déclarée à l’image ou entre les images. « Le combat au sujet des images commence par être une crise de son lexique, des mots qui déterminent la lecture du visible », dixit Mondzain (p. 145).

En nous basant sur ces deux auteurs, nous devons retenir que, tout en instaurant une crise au cœur des visibilités, le *niqab* met la pensée même en crise, devenant le vecteur d’une élaboration critique concernant la place de l’« invisible » dans le régime

républicain. Si nous observons que ce signe charrie une rhétorique de l'invisible, s'opposant à l'injonction à la visibilité de notre modernité médiatique (posture destructrice), il est néanmoins signifié en tant qu'image de crise, de révolte et de refus, charriant ainsi une potentialité créatrice (posture constructive). Alors, nous devrions le considérer comme une image de crise, à la fois destructive et constructive, donc comme un « iconoclash » plutôt que comme unilatéralement « iconoclaste ».

L'identité nationale forgée face au voile intégral

Ayant analysé la « mise en images » d'une certaine visibilité islamique à travers la couverture régionale du fait divers « *Niqab* au volant », nous examinerons maintenant la « mise en mots » du débat public autour de la loi sur le voile intégral à travers la presse nationale. Passant donc des « visibilité » aux « lisibilité », du « visible » à « l'énonçable », il nous intéresse ici de dégager les prémisses et valeurs de l'« agencement collectif d'énonciation »⁵ républicain qui sont mobilisées sans cesse dans ce débat et viennent compléter, sous un rapport de présupposition réciproque, le régime de visibilité républicain déjà analysé.

Parmi les mots de ce répertoire, nous comptabilisons à travers l'analyse lexicométrique de l'ensemble de notre corpus de presse (1 703 articles), 338 apparitions du mot « République », 265 pour « identité » et 183 pour « laïcité ». Prévisibles, les grandes fréquences des concepts « République » et « laïcité » s'expliquent par la réflexion sur la place de la religion dans les sociétés séculaires, ainsi que sur le rapport entre les sphères politique et religieuse dans celles-ci. Moins évidente, l'inscription de la notion d'« identité nationale » dans ce débat ne va pas de soi et sa grande occurrence rend compte d'une spécificité française : la problématisation de la visibilité islamique dans l'espace public séculier se construit à partir d'un prisme identitaire.

En effet, à travers l'analyse énonciative (attentive à la construction du sens discursif et aux rapports entre les interlocuteurs) et argumentative (attentive aux logiques de raisonnement et stratégies rhétoriques) des discours de notre corpus, nous comprenons que la critique du voile intégral tient au fait de son opacité identitaire censée cloisonner les rapports sociaux et entraver la rencontre avec l'autre dans la sphère publique. Tissu faisant écran opaque et impénétrable, geste d'« iconocrise », le voile intégral sacralise le corps et le visage de la femme à travers son occultation au regard. La conception identitaire républicaine est mise à mal face à une femme voilée intégralement. Qu'est-ce que l'identité lorsque le visage reste caché? Or, c'est justement ce lien de sens établi entre les concepts d'« identité nationale » et de « visibilité » qu'il nous intéresse d'analyser dans cette partie.

Le Président de l'époque, Nicolas Sarkozy [Union pour un Mouvement Populaire (UMP), parti de droite] a été le premier à rapprocher le débat public autour de l'identité nationale à celui, parlementaire, autour du projet de loi sur le voile intégral. En déclarant au journal de droite *Le Figaro* que « l'identité nationale est l'antidote au communautarisme », Sarkozy a précisé que « nous ne pouvons pas accepter dans notre pays des femmes prisonnières derrière un grillage, coupées de toute vie sociale, privées de toute identité » (Gabizon, 2009). Président de la commission d'enquête parlementaire sur le port du *niqab* en France, le député communiste André Gerin a réitéré au journal de gauche *Libération* que « parce qu'il dénie aux femmes le droit

d'affirmer leur identité dans la sphère publique, le voile intégral est la négation de leur citoyenneté » (Gerin, 2010).

Dans un texte cosigné par les députés Nicole Ameline, François Baroin et Éric Raoult et publié au *Libération*, ces représentants de la majorité politique (UMP) décrivent le voile intégral comme un « masque » qui coupe la femme « de toute vie sociale ». Ils jugent que « se masquer le visage en permanence dans l'espace public n'est pas l'expression d'une liberté individuelle. C'est une négation de soi, une négation de l'autre, une négation de la vie en société » (Copé, 2009). Sous le même ton lors d'un entretien offert au *Libération*, les députés socialistes Manuel Valls, Aurélie Filippetti et Philippe Esnol signifient le *niqab* comme « une atteinte à la dignité humaine (...) car une femme dont on ne peut lire les expressions du visage perd de son humanité » (Filippetti, Valls et Esnol, 2009). Comme le résume ce titre d'un reportage de *Libération*: « Sans visage, pas de contrat social » (Serres, 2010). Ou alors, en un mot, d'après la formule du ministre du travail Xavier Darcos (UMP) reprise sans cesse par tous les journaux étudiés: « la République à visage découvert ».

La métaphore du « masque », très fréquente dans notre corpus, nous invite à suivre la lecture proposée par l'anthropologue Claude Lévi-Strauss (1979), selon qui « un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de ne pas représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut » (p. 125). Cette analyse nous permet de comprendre que dans « l'affaire de la *burqa* » le *niqab* est plus critiqué par ce qu'il transforme (le régime de visibilité républicain) et ce qu'il choisit de ne pas représenter (le visage humain de la fraternité/égalité), donc davantage par ce qu'il exclut (sociabilité) que par ce qu'il affirme (pudeur/religiosité de la femme musulmane).

À travers ces énoncés, nous observons que la transparence du visage est un trait central du profil républicain, par opposition à l'opacité du voile intégral. Considéré comme une entrave à l'identification, à la socialisation, à l'humanité, à la citoyenneté, à la vérité, donc, à l'existence même des femmes de confession musulmane, le voile intégral, tel qu'il est signifié par les défenseurs de la loi, est ainsi érigé comme l'antithèse de l'« identité nationale » et de sa conception du « vivre ensemble ». Nous comprenons ainsi que ce signe religieux reste étranger aux régimes de visibilité et de publicité français dans la mesure où il est un objet sémiotique qui résiste à être traduit par l'agencement d'énonciation républicain dans un rapport autre que celui d'incompatibilité. Comme le résume Mondzain (2003), « L'enjeu des images est préalablement défini selon des régimes d'incompatibilité. ... Qui refuse l'image est un barbare, un ennemi de la culture et de toute économie. ... L'enjeu n'est autre que l'appropriation du monopole symbolique, par la définition des conditions de possibilité du jugement sur le visible » (p. 142, 149).

Dans un article d'opinion publié dans *Libération*, le philosophe Michel Serres s'interroge : « Qu'est-ce que l'identité? À quoi reconnaît-on une personne? Au visage : ce mot signifie qu'elle voit ET qu'elle est vue. ... "À visage découvert", cette expression veut dire : loyalement, sans mentir ni se cacher » (Serres, 2010). Selon le philosophe, le *niqab* nous a fait découvrir la « fonction décisive du visage dans la construction du

collectif et du droit public » car « ceux que l'on peut reconnaître par corps, donc par le visage, passent du statut de personnes privées—elles voient—à celui de personnes publiques—elles sont vues—pour accéder, par là, au statut de sujets de droit, reconnus. ... Obliger une personne à recouvrir son visage revient à la réduire à une personne privée, à lui retirer toute existence publique et le statut de sujet de droit. En faire un fantôme, sans responsabilité ni sécurité. Le visage est le fondement de la société civile » (Serres, 2010). Dans un point de vue très proche, Michel Erman, philosophe interviewé par le journal de centre-gauche *Le Monde*, décrit le *niqab* comme un « uniforme qui heurte le sens commun occidental, selon lequel la personne civile a nécessairement un visage qui fait d'elle un sujet et non un être grégaire » (Erman, 2009).

Il est intéressant de noter, dans ces passages, que les philosophes proposent une conception du « public » ancrée sur la transparence du visage, dont la fonction est d'opérer le passage du domaine privé au public, du moi au sujet-citoyen. Cette perspective nous incite à comprendre l'impératif de visibilité républicain comme étant directement en rapport aux notions de « public », « publicité » et « espace public »—ce qui atteste de sa dimension politique étant donné que la distinction public/privé provient des débats philosophiques sur la vie de la cité (*polis*) de la Grèce antique, ainsi que de la conception de *res publica* dans la loi romaine.

Dans une comparaison entre les théories de l'espace public développées par les philosophes Jürgen Habermas (1990) et Hannah Arendt (2002), nous considérons la dernière plus pertinente pour encadrer notre problématique dans la mesure où elle intègre davantage la question des apparences, alors qu'Habermas met l'accent sur les intérêts universels guidant les processus d'argumentation et de délibération vers le consensus rationnel. Selon Arendt (2002), la *polis* est le lieu de l'apparence et elle advient lorsque les acteurs sont capables de se rendre visibles les uns aux autres, de se faire voir et entendre, ainsi que de transformer leurs pensées en objets dignes d'apparition et d'attention publiques. Dans cette perspective, les domaines publics et politiques sont faits d'apparences, c'est-à-dire de parole et d'action, ce qui rend la question de la visibilité centrale. Par conséquent, la signification de la « visibilité » ne recouvre pas celle de la « publicité », elle en est plutôt antérieure. Cette optique nous semble riche dans la mesure où elle nous permet de comprendre la visibilité comme une précondition à la formation du domaine public et des formes de gouvernement : sans visibilité publique, il n'y a pas de public, ni d'action politique.

Appliquant la théorie arendtienne à l'analyse des discours critiques repris dans cette partie, nous comprenons que la publicisation du voile intégral pose une question politique par excellence concernant les normes légitimes de visibilité au sein de la *res publica* démocratique française contemporaine. Comme le rappelle le sociologue Eugène Enriquez (2011), les formes concrètes de publicité et d'être public varient selon les formations historiques et le « problème de la visibilité est celui de l'ère démocratique, ... un trait inéluctable de la politique moderne » (p. 266).

Suivant donc une perspective historique, nous devons souligner qu'en France la problématisation récente du voile islamique en fonction de public-privé date de la guerre d'Algérie (1954-1962) et du fameux épisode de dévoilement forcé sur la place publique le 13 mai 1958, partie d'une « campagne d'occidentalisation de la femme

algérienne » (p. 44) cruellement dévoilée par la plume de l'écrivain Frantz Fanon (2011). À l'instar d'Arendt, Fanon souligne la dimension du visible et de l'apparence quand il affirme que « les techniques vestimentaires, les traditions d'habillement, de parement, constituent les formes d'originalité les plus marquantes, c'est-à-dire les plus immédiatement perceptibles d'une société » (p. 17). Cette optique explique comment le voile devient l'enjeu d'une bataille politique qui s'est transformée, mais qui n'a pas perdu de son actualité : du projet « démocratique/civilisateur » du colonisateur, nous passons à la gestion républicaine de « l'immigration/laïcité ». « Voile enlevé puis remis, voile instrumentalisé, transformé en technique de camouflage, en moyen de lutte » (p. 43), décrit Fanon dans une analyse facilement transposable à « l'affaire de la *burqa* », dans laquelle la charge signifiante du voile islamique ne peut pas être comprise sans cet ancrage dans une mémoire collective de guerre.

Développant sur le rapport entre le visible et le politique, nous pouvons affirmer que, tandis que dans les sociétés non-démocratiques chacun occupait la position assignée par la société, aujourd'hui la visibilité, comprise comme transparence d'agir démocratique, est une condition de l'existence sociale et politique du citoyen républicain. Comme l'illustre Enriquez (2011) : « On doit être visible plus que dans les autres régimes, car chacun doit se distinguer des autres et, simultanément, se perdre dans la masse homogène de citoyens égaux même dans les apparences » (p. 267). Dans une remarque qui renforce cette idée, Haroche (2004) signale que la démocratie, en « supprimant les attentions inégalitaires, (...) aurait de fait imposé une égale inattention et indifférence » (p. 149), qui contrastent avec l'« ostentation » du voile intégral. Ces réflexions nous permettent de concevoir le *niqab* comme une pièce d'importance centrale de la gestion politique et juridique des visibilitées sociales dans la mesure où il met en abîme le délicat équilibre entre distinction/homogénéisation des apparences au sein de la sphère publique républicaine.

Lectrice du *Monde*, Cécile Cavillac touche également à la question de la « publicisation » quand elle évalue, dans une lettre au journal, que le *niqab* témoigne « d'un apparaître public ostensiblement suicidé », car ce prétendu « disparaître » [est] exhibé sous une forme qui ne peut échapper aux regards, se retournant en un paraître hyperbolisé ! » (Cavillac, 2010). Elle argumente qu'il est « assez facile pour une femme de passer inaperçue dans l'espace public : pas de maquillage, des vêtements stricts, des souliers plats » pour ensuite proposer : « Doit-on comprendre que, plutôt que de renoncer à toute parure, les pieuses zélatrices de la *burqa* préférèrent se livrer à un jeu de voilement dévoilement où il peut entrer beaucoup de mauvaise foi (au sens religieux et moral) ? Gageons que leur narcissisme, se complaisant dans les fantasmes du « caché en pleine lumière » et du « voir sans être vu », y trouve paradoxalement son compte » (Cavillac, 2010).

Cette lectrice renforce un point central à notre problématique : tout en voulant préserver la pudeur des musulmanes, le voile intégral finit par leur conférer une survisibilité dans la mesure où elles se détachent de la masse des apparences—censées être homogènes et neutres—de la sphère publique républicaine. Si nous pouvons remarquer une certaine haine dans le discours de Cavillac, cela nous amène à interroger le régime passionnel de l'image, c'est-à-dire l'emprise du visible sur les

passions, sur le « voir ensemble » donc, sur le politique. D'après Mondzain (2003), l'affaire est celle d'une « formation », d'un « commerce » ou d'une « éducation » des regards déterminant la valeur et l'autorité d'une image dans une communauté sociopolitique. Considérant que les images n'ont pas d'autorité morale ou épistémique, il nous faut admettre que les discours de notre corpus critiques au *niqab* participent de la construction des regards et des jugements établissant les images transparentes à être aimées et les images opaques à être haïes au sein de la communauté sociale et politique républicaine. Ces réflexions éclairent le processus de politisation de la visibilité publique islamique.

Se penchant également sur la question de la « publicisation » dans un article publié au *Monde* tout en conservant une perspective critique à l'égard du primat de la transparence, l'écrivain Abdennour Bidar qualifie le port du *niqab* comme « une posture rebelle contre le diktat de l'image, contre "son règne totalitaire", prônant "le refus d'afficher l'image de soi", enfin, le jaillissement d'une singularité radicale dans les ténèbres des "appareîtres vides" produits par nos sociétés surmédiatisées! » (Bidar, 2010). Selon lui, le port du *niqab* en France préconise « une nouvelle théorie de l'effacement, refus de cette réduction à l'apparaître comme principe d'être au monde et à soi, la seule étincelle de résistance dans l'océan moderne de médiocrité et de superficialité consternante, le seul moyen de s'arracher à l'uniformité ambiante » (Bidar, 2010). Suivant cette grille de lecture, nous pouvons retenir de la stratégie de mise à l'ombre de Sandrine, un geste critique d'origine religieuse rappelant que la vertu d'humilité repose sur le contrôle du corps (territoire clos, maison, cellule) et du geste, ainsi que sur l'art de se taire et de se retirer en soi-même pour garder l'espace intime de la subjectivité.

Haroche et l'anthropologue Jean-Jacques Courtine (1994) remontent au XVII^e siècle pour localiser cette critique religieuse dans le contexte de la montée de la rationalité, de l'individualisme et de la laïcisation des pratiques sociales, tout en signalant ses origines stoïciennes et chrétiennes. Proposant une « histoire du visage » du XVI^e au XVIII^e siècles⁶, Haroche et Courtine (1994) soulignent la centralité du visage tout au long de la temporalité rendant compte de l'avènement et du mûrissement de la « civilisation des mœurs » :

Manuels de rhétorique, ouvrages de physionomie, livres de civilité et arts de la conversation le rappellent inlassablement du XVI^e au XVIII^e siècle; le visage est au cœur des perceptions de soi, des sensibilités à l'autre, des rituels de la société civile, des formes du politique (...) Tous ces textes le disent et le répètent : par le visage, c'est l'individu qui s'exprime. Un lien se dessine, puis se marque plus nettement entre sujet, langage et visage; un lien crucial quant à l'élucidation de la personnalité moderne (p. 9).

Or cette appréhension historique du visage comme signe d'identité individuelle et singulière, traduction corporelle du moi intime et psychologique, et trace du développement de l'individu occidental, est exactement l'optique mise en avant par les discours de notre corpus.

L'apparition et le développement de la notion de « civilité » (d'inspiration érasmienne, chrétienne ou baroque) ancrée sur le visage témoigne ainsi d'une

profonde transformation du lien social et politique forgeant la naissance de l'individu et de l'État moderne. En outre, nous devons retenir que la centralité du visage dans la construction identitaire de l'individu moderne est également inséparable de la naissance de la ville et des masses citadines sous régime démocratique. Comme l'illustrent Courtine et Haroche (1994), la physionomie est « l'un des fondements de l'invention de cet homme nouveau, républicain et vertueux, l'un des instruments les plus précieux de la fabrication du citoyen » (p. 129). Ici, société civile et politique s'élaborent ensemble car, comme nous le propose le philosophe Michel Foucault (2008), le « gouvernement des autres » est indissociable du « gouvernement de soi ». Dans le cas du régime républicain français contemporain, la sincérité, l'authenticité et la transparence s'imposent comme injonctions majeures du gouvernement de soi et des autres.

Venant compléter cette « histoire du visage », le développement des moyens techniques a joué un rôle également important dans le rapprochement du visage au concept d'identité. Le visage associé à un nom est aujourd'hui l'expression de l'identité républicaine et cette histoire est récente, rappelle le philosophe Giorgio Agamben (2012). Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, raconte-t-il, le développement des techniques de la police entraîna une transformation décisive du concept d'identité. La création du système de bertillonnage (associant mesures anthropométriques et photographie signalétique), baptisé le « portrait parlé », et le classement d'empreintes digitales ont donné naissance à la carte d'identité telle qu'on la connaît. Ces changements marquent « la première fois dans l'histoire de l'humanité [que] l'identité n'est plus fonction de la "personne" sociale et de sa reconnaissance (...), mais de données biologiques qui ne peuvent entretenir aucun rapport avec le sujet » (p. 174), décrit Agamben. Ensuite, avec le développement de la photographie au XX^e siècle, « une phase de l'histoire du visage s'achève », complètent Courtine et Haroche (1994, p. 235). Au niveau politique, la « réduction de l'homme à la vue nue est maintenant arrivée à un tel point d'accomplissement qu'elle se trouve désormais à la base même de l'identité que l'État reconnaît à ses citoyens », résume Agamben (2012, p. 77), tout en renforçant la problématique de notre étude.

Or, la centralité du visage dans la conception d'identité républicaine interpelle notre attention à la question du processus de « visagification » lequel, selon Deleuze et Guattari (1980), est caractéristique des sociétés occidentales et de leur racine chrétienne fortement fondée sur l'image. « Le visage, c'est le Christ » (p. 216), résumant-ils. En effet, le christianisme a été la seule doctrine monothéiste à avoir fait de l'image un enjeu philosophique et politique, notamment en raison de l'incarnation du Christ. Cet épisode a légitimé l'image dans le domaine religieux jusqu'alors dominé par le primat de la parole de Dieu et le sens de l'écoute, donc moins accessibles aux masses illettrées, comme l'indique l'anthropologue Jack Goody (2006).

La culture « iconophile » chrétienne, reconnaissant le caractère ambivalent et conjonctif des images, a érigé le visage du Christ comme emblème d'une doctrine qui, selon Mondzain (2002), est à la base de la pensée critique et politique d'une « économie du visible » distribuant, signifiant et légitimant les opérations de visibilité. Depuis cette « révolution chrétienne », affirme Mondzain (2002), « on croit, on apprend, on informe,

on transmet par l'image. ... Ce qu'on peut nommer une iconocratie se met en place » (p. 8). La culture chrétienne passe ainsi à être définie par la gestion articulée de l'invisible et du visible à partir du primat du visage, dont nous pouvons voir une matérialisation à travers ce débat de presse autour de la loi sur le *niqab*.

À l'instar des sociétés orientales non christianisées, le voile intégral reproduit une conception unitaire et totémique du corps qui, selon Deleuze et Guattari (1980), est propre aux « devenirs-spirituels » et aux sémiotiques « polyvoques » ou « multidimensionnelles » qui s'opposent aux sémiotiques occidentales calquées sur la signification et la subjectivation, c'est-à-dire sur le « visage ». Nous comprenons ainsi que le voile intégral soit une source à la fois d'angoisse et de fascination en raison de cette autre sémiotique qu'il actualise au sein des apparences « visagifiées » de l'espace public républicain.

En effet, la qualification du voile intégral comme un « masque » est une opération courante dans ce débat public, comme nous le font voir les discours déjà analysés. La notion de « masque » a fait le titre d'un reportage à *Libération*—« *Bas les masques!* »—dans lequel la journaliste Agnès Desarthe illustre ainsi son malaise face au *niqab* : « En dérochant ses traits à la vue des autres, on se protège, certes, mais on évite aussi le partage, on ferme le livre de la face, on se dérobe à la lecture » (Desarthe, 2009). Sous la même optique, Michel Erman décrit au *Monde* le *niqab* « comme un masque qui signe ostensiblement le refus d'entrer en relation avec autrui. "Le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi", disait Levinas. Le dissimuler sous un voile intégral, c'est également nier le moi au profit d'une physionomie collective qui ne cherche pas à être reconnue, mais cherche à s'imposer à autrui » (Erman, 2009).

Or, la volonté de voir dans le voile intégral un masque témoigne plutôt d'un désir de « visagéfier » et de « christianiser » ce signe religieux, c'est-à-dire de lui conférer des « traits de visagété » selon notre culture. Comme le soulignent Deleuze et Guattari (1980), le masque « ne cache pas le visage, il l'est », il ne sert « en aucun cas à dissimuler, à cacher », devant être plutôt compris comme « le visage en lui-même, l'abstraction ou l'opération du visage » (pp. 145, 222). Dans ce cas, le *niqab* comme masque, comme une image « visible » et « lisible » au sein de l'agencement républicain, devient la réalité elle-même.

Dans une analyse très proche, l'anthropologue Claude Lévi-Strauss (1979) souligne qu'« un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de ne pas représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut » (p. 125). Cette assertion a le mérite de nous permettre de comprendre le voile intégral comme un signe qui articule l'invisible religieux au visible républicain; un signe qui nie le primat de l'image en Occident autant qu'il ne peut pas empêcher de devenir une image en plus dans ce régime; un signe qui dit la pudeur de la femme musulmane, mais qui l'exclut de la sphère publique séculière.

Or, cette compréhension du voile intégral est bien différente de l'interprétation juridique du « problème » telle qu'elle a été définie par la loi de 2010 interdisant la « dissimulation du visage dans la voie publique » pour des raisons de sécurité et d'ordre public. Partant de cette assertion de Deleuze et Guattari—« Si le visage est bien le Christ, les premiers types-écarts sont raciaux : l'homme jaune, l'homme noir, l'homme

de deuxième catégorie. Eux aussi seront inscrits sur le mur, distribués par le trou. Ils doivent être christianisés, c'est-à-dire, visagifiés » (1980, p. 218)—nous pouvons concevoir la loi de 2010 comme la matérialisation de l'opération de « visagification » décrite par les philosophes.

Invité à plusieurs reprises par *Le Figaro* en tant qu'expert de droit public, Guy Carcassonne s'est penché sur la question de la visibilité tout en l'éclairant en fonction de l'article 4 de la Déclaration de 1789 : « Cacher son visage "nuît à autrui" car c'est lui signifier qu'il n'est pas assez digne, pur ou respectable pour pouvoir le regarder. ... Or, avancer masqué, c'est s'extraire de la société, la nier. ... La présence de personnes refusant toute communication constitue une menace qui doit être traitée avec le plus grand sérieux » (Gabizon, 2009). Depuis cette perspective juridique, nous pouvons retenir que le concept de « visibilité »—signifié par l'idée de dignité, pureté et respect—se définit par opposition à la notion de « dissimulation » portant l'idée d'une menace et d'un repli social. Force est de constater que cette définition juridique fait écho aux énoncés de refus au *niqab* constituant le débat de presse décortiqué dans cet article. Néanmoins, la réification d'une signification au concept de visibilité sous un plan juridique néglige les nuances de sens soulevées lors de ce débat et nie la complexité sémiotique de la question de la visibilité religieuse en régime démocratique. Dans le cas de « l'affaire de la *burqa* », l'interprétation juridique institue de fait une faible reconnaissance/légitimité de la visibilité de l'islam en France.

Conclusion

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que le voile intégral islamique trace une fissure au sein du régime de visibilité français et se constitue comme un objet sémiotique paradoxal qui, tout en charriant un interdit de visibilité, finit par être l'objet d'une sur-visibilité à travers les médias, ainsi que l'objet d'une visibilité interdite à travers la loi de 2010. L'analyse du débat de presse autour de « l'affaire de la *burqa* » nous permet de conclure que les dispositifs médiatiques, amplifiant le spectre de visibilité du voile intégral et rendant visible l'invisible religieux, constituent par là même des façons de voir (discriminer, classer) et de juger (dénigrer) la visibilité de l'islam en France.

Or, dans cette interaction entre phénomènes médiatiques et religieux, nous ne pourrions pas négliger une convergence significative : tous les deux déplacent les frontières entre le visible et l'invisible, entre le public et le privé, avec des conséquences majeures pour la culture sociale et la politique républicaine. En effet, la médiatisation de « l'affaire de la *burqa* » a ouvert un espace public de discussion accueillant non seulement des critiques au *niqab*, mais des réactions à ces critiques sous la forme d'un refus du primat de l'image et de l'apparence en régime républicain, voire en Occident. Nous pouvons donc affirmer que le rejet du *niqab* a déployé les conditions de possibilité à la critique du régime de visibilité et de publicité républicain. Reste à savoir si cette critique aura un jour sa place parmi les considérations politiques et juridiques qui déterminent la gestion de visibilités religieuses dans l'espace public séculier.

Notes

1. J'emprunte ce terme à l'anthropologue Bruno Latour qui propose de comprendre les manifestations de rejet, voire de destruction, des icônes à partir d'une distinction entre les notions d'« iconoclasme »

et d'« iconocrise » ou « iconoclash ». Le concept d'« iconoclisme » renvoie à un geste de destruction des représentations figuratives qui explicite les motivations des briseurs, le rôle conféré aux images, les effets de la destruction et les significations du geste, tandis que le concept d'« iconocrise » se rapporte à une action de rejet des signes iconiques dont nous ne pouvons pas facilement interpréter leur signification, ni savoir s'il s'agit d'une action destructrice ou constructive (Latour, 2009).

2. À la différence du monde anglo-saxon qui a constitué au cours des dernières décennies un domaine disciplinaire spécifique autour de la thématique de la visibilité (rassemblant les recherches sur l'art, l'architecture, les médias, etc., sous la bannière de *visual culture*), dans le monde francophone, la visibilité a été historiquement étudiée d'un point de vue critique mettant l'accent sur les rôles contraignant et disciplinant du regard. (Jay, 1994) Même si cette tendance se transforme depuis quelques années, nous constatons que la visibilité de contrôle (stratégie de régulation) est encore aujourd'hui plus étudiée que les visibilités sociale (reconnaissance) ou médiatique (publicité) qui nous intéressent ici.

3. Nous devons signaler que les termes corrects pour désigner le voile couvrant de la tête aux pieds, mais non pas les yeux, sont bien « voile intégral » et « *niqab* », alors que le terme « *burqa* » beaucoup employé par les médias désigne le voile couvrant aussi les yeux, lequel n'est pas l'objet du débat et de la loi en question. Nous gardons la désignation « l'affaire de la *burqa* » parce qu'elle a constitué le nom de baptême de l'affaire dans les médias.

4. L'inclusion de l'Ouest France et Presse Océan dans ce corpus se justifie par le fait que le fait divers « *Niqab au Volant* », qui est à l'origine de « l'affaire de la *burqa* », est arrivé à la ville de Nantes, dans l'ouest de la France, donc, « chez eux ». Avec pour but de situer ces journaux dans le paysage médiatique de la presse française, il est important de souligner que l'Ouest France est le premier quotidien français par sa diffusion, avec près de 800 000 exemplaires chaque jour. Il fait partie du groupe SIPA-Ouest-France, qui depuis 2004, intègre aussi Presse Océan, dont la diffusion, moins importante, atteint 34 488 exemplaires par jour.

5. Nous empruntons ce terme à Deleuze et Guattari pour désigner le domaine de l'énonçable, du « dicible », c'est-à-dire un régime de signes, une multiplicité d'énoncés relatifs à une organisation de l'espace-temps qui sont en rapport réciproque avec l'« agencement machinique », celui-ci domaine du visible, distribuant les multiplicités de corps dans l'espace (Deleuze & Guattari, 1980).

6. Dans une perspective sémiologique comprenant le corps comme un signe, ces auteurs retracent l'histoire du visage, compris tout d'abord comme surface où Dieu, et les astres, imprimaient leurs commandements et signatures éternelles (marques morphologiques d'exclusion); ensuite, au XVIe, comme langage traduisant la sensibilité intérieure de l'homme et du corps perçu comme topographique (visage-miroir de l'âme); puis, au XVIIe, comme lieu d'expression des symptômes du corps devenu organique, cinétique (l'expression est le mouvement physique et éphémère des passions sur le visage); et, enfin, à la fin du XVIIIe et début du XIXe, quand la rationalité de l'histoire naturelle et de la médecine inscrivent la nature humaine dans la chaîne continue des organismes vivants, le visage devient le lieu morphologique d'identification de l'espèce, la race, la nationalité, l'âge, la classe sociale, alors que l'œil est l'instrument privilégié de la singularité de l'individu (signes d'expression inclusifs).

Articles de journal

Bidar, Abdennour. (2010, 23 janvier). La *burqa*, symptôme d'un malaise. *Le Monde*.

Cavillac, Cécile. (2010, 6 février). Courrier *Burqa* : perplexité, crainte, opposition. Les nombreuses lettres des lecteurs abordant le sujet du voile intégral traduisent des sentiments tranchés. Égale dignité! *Le Monde*.

Copé, Jean-François. (2009, 16 décembre). Voile intégral : une loi indispensable. *Le Figaro*.

Desarthe, Agnès. (2009, 4 juillet). Bas les masques! *Libération*.

Dorison, Anne-Hélène. (2010, 29 juin). Voilée, elle persiste et signe. Le tribunal de police a examiné hier l'affaire du port du voile au volant. *Presse Océan*.

Erman, Michel. (2009, 11 juillet). La *burqa* ou l'impossible compromis. *Le Monde*.

- Filippetti, Aurélie, Valls, Manuel & Esnol, Philippe. (2009, 21 décembre). Il faut bannir la burqa de l'espace public. *Libération*.
- Gabizon, Cecilia. (2009, 26 juin). Sarkozy : « La burqa n'est pas la bienvenue ». *Figaro*.
- Gabizon, Cécilia. (2009, 16 décembre). La synthèse. *Le Figaro*.
- Gerin, André. (2010, 26 mars). Forum de Rennes : Le bonheur une idée neuve! Le voile sape-t-il la citoyenneté des femmes? *Libération*.
- Serres, Michel. (2010, 19 mars). Sans visage, pas de contrat social. *Libération*.

Références

- Agamben, Giorgio. (2012). *Nudités*. Paris : Rivages Poche.
- Arendt, Hannah. (2002). Condition de l'homme moderne. Préfacé par Paul Ricœur, traduit de l'anglais par Georges Fradier. Paris : Calmann Lévy, coll. Agora Pocket.
- Aubert, Nicole, & Haroche, Claudine (dir.). (2011). *Les tyrannies de la visibilité : être visible pour exister?* Toulouse: ERES.
- Barthes, Roland. (2002). *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*. Paris: Seuil.
- Birman, Joël. (2011). Je suis vu, donc je suis : la visibilité en question. Dans Aubert, Nicole, & Haroche, Claudine. (Ed.), *Les tyrannies de la visibilité : Être visible pour exister?* (pp. 39-53). Toulouse: ERES.
- Cefaï, Daniel. (1996). La construction des problèmes publics : définitions de situations dans des arènes publiques. *Réseaux*, 14(75), 43-66.
- Courtine, Jean-Jacques & Haroche, Claudine. (1994). Histoire du visage : exprimer et taire ses émotions (XVIIe - début XIXe siècle). Paris: Payot.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (1980). *Mille plateaux*. Paris : Minuit.
- Enriquez, Eugène. (2011). Le désir d'invisibilité. Dans Nicole Aubert & Claudine Haroche (dir.), *Les tyrannies de la visibilité : être visible pour exister?* (pp. 261-280). Toulouse: ERES.
- Fanon, Frantz. (2011). *L'an V de la révolution algérienne*. Paris : La Découverte.
- Foucault, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris : Gallimard.
- Goffman, Erving. (1974). *Les rites d'interaction*. Paris: Minuit.
- Goody, Jack. (2006). *La peur des représentations : l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*. Paris : La Découverte.
- Habermas, Jürgen. (1990). *L'espace public*. Traduit par Marc de Launay. Paris : Payot.
- Haroche, Claudine. (2004). Manières de regarder dans les sociétés démocratiques contemporaines. *Communications*, 75, 147-169.
- Haroche, Claudine. (2011). L'invisibilité interdite. Dans Nicole Aubert & Claudine Haroche (dir.), *Les tyrannies de la visibilité : être visible pour exister?* (p. 77-102). Toulouse : ERES.
- Heinich, Nathalie. (2011). Une valeur controversée : les critiques savantes de la visibilité. Dans Nicole Aubert & Claudine Haroche (dir.), *Les tyrannies de la visibilité : être visible pour exister?* (p. 305-322). Toulouse: ERES.
- Heinich, Nathalie. (2012). *De la visibilité : excellence et singularité en régime médiatique*. Paris: Gallimard.
- Jay, Martin. (1994). *Downcast eyes: The denigration of vision in twentieth-century French thought*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. (2009). *Sur le culte moderne des dieux faitiches, suivi de Iconoclash*. Paris : La Découverte.
- Lévinas, Emmanuel. (1961). *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Lévi-Strauss, Claude. (1979). *La voie des masques*. Paris: Plon.
- Lits, Marc. (2008). *Du récit au récit médiatique*. Bruxelles: De Boeck.
- Mondzain, Marie-José. (2002). *L'image peut-elle tuer?* Paris : Bayart.
- Mondzain, Marie-José. (2003). *Le commerce des regards*. Paris : Seuil.
- Sartre, Jean-Paul. (1943). *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. (1964). *Les mots*. Paris : Gallimard.

- Spurk, Jan. (2011). De la reconnaissance à l'insignifiance. Dans Nicole Aubert & Claudine Haroche (dir.), *Les tyrannies de la visibilité : Être visible pour exister?* (p. 323-333). Toulouse: ERES.
- Thompson, John B. (2000) Transformation de la visibilité. *Réseaux*, 18(100), 187-213.
- Voirol, Olivier. (2005). Présentation visibilité et invisibilité : une introduction. *Réseaux*, 1-2 (129-130), 9-36. DOI : 10.3917/res.129.0009
- Voirol, Olivier. (2005). Les luttes pour la visibilité : esquisse d'une problématique. *Réseaux*, 1-2 (129-130), 89-121. DOI : 10.3917/res.129.0089

Copyright of Canadian Journal of Communication is the property of Canadian Journal of Communication and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.