



HAL
open science

BEYROUTH-DAMAS, 1928 : VOILE ET DÉVOILEMENT

Leyla Dakhli

► **To cite this version:**

Leyla Dakhli. BEYROUTH-DAMAS, 1928 : VOILE ET DÉVOILEMENT. *Le Mouvement social*, 2010, 231, p. 123-140. 10.3917/lms.231.0123 . hal-01325390

HAL Id: hal-01325390

<https://hal.science/hal-01325390>

Submitted on 2 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

BEYROUTH-DAMAS, 1928 : VOILE ET DÉVOILEMENT

Leyla Dakhli

La Découverte | « Le Mouvement Social »

2010/2 n° 231 | pages 123 à 140

ISSN 0027-2671

ISBN 9782707164506

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-le-mouvement-social-2010-2-page-123.htm>

!Pour citer cet article :

Leyla Dakhli, « Beyrouth-Damas, 1928 : voile et dévoilement », *Le Mouvement Social* 2010/2 (n° 231), p. 123-140.
DOI 10.3917/lms.231.0123

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Beyrouth-Damas, 1928 : voile et dévoilement

par Leyla DAKHLI*

J'ai commencé à étudier les affaires orientales et plus précisément la question féminine en leur sein dès que j'ai commencé à comprendre le sens du droit, de la liberté, de l'indépendance de la volonté, de l'autonomie de la pensée, l'insuffisance – voire l'inadéquation – de l'imitation de la tradition dans les affaires de Dieu. Ce que j'ai étudié ne m'a pas satisfait, et bien des choses m'ont déplu, et la plupart du temps j'ai contenu mes sentiments. Jusqu'à ce que l'été dernier, à Damas, on cherche à briser la liberté des musulmanes en les privant de la liberté d'aller sans voile, de profiter de l'air et de la lumière [...] ¹.

En 1928, la parution de l'ouvrage de Nazira Zayn al-dîn, *al-Sufûr wa-l-hijâb* (Pour ou contre le voile), secoue le monde des lettres à Beyrouth comme à Damas. Dans ces deux capitales d'État en quête d'indépendance, les intellectuels sont de plus en plus nombreux à s'engager en politique, et les débats qui les opposent deviennent de plus en plus orageux. Ainsi du débat sur les droits des femmes au parlement syrien. L'ouvrage de Nazira Zayn al-dîn, qui prône ouvertement la liberté des femmes de choisir de porter ou de ne pas porter le voile, prend une position en pointe sur une question brûlante, alors que l'on rapporte un nombre croissant d'attaques contre des femmes non voilées dans les rues des villes du *Bilad al-Sham*². Il ne s'agit pas pour autant de la première voix féminine – voire féministe – de la région à intervenir dans le débat politique. Les femmes, en effet, sont au centre des combats politiques menés depuis une vingtaine d'années dans le cadre du mouvement nationaliste arabe. Après l'installation du Mandat français sur la région, les élites – et parmi elles les femmes – s'estiment en grande majorité trahies par les traités de paix après avoir combattu aux côtés des Alliés.

Les années 1920 sont celles de la contestation, menée conjointement par les femmes et les hommes – notamment lors de la Révolte du Jabal al-'Arab de 1925 –, et celles des accommodements, autour de la rédaction des Constitutions, de la mise en place d'une vie parlementaire, de la négociation de traités de coopération avec la puissance mandataire. Entre compromis et résistances, certaines structures anciennes se déconstruisent peu à peu, les clientèles se transforment, chacun élabore sa stratégie pour trouver sa place dans le nouvel État. Ces recompositions concernent aussi le monde des féministes levantines qui, définissant des espaces de liberté et d'émancipation, diffère peu de ce que l'on peut observer à la même époque en Europe³. Seules sur de nombreux fronts ou en action commune avec les hommes, elles cherchent à imposer de nouvelles normes. Cependant le contexte colonial

* Membre du secrétariat du *Mouvement Social*, docteure en histoire.

1. N. ZAYN AL-DÏN, *al-Sufûr wa-l-hijâb*, Damas, Éditions Al-Madâ, 1998 (1928), p. 39.

2. Cette expression désigne ce qu'on traduit souvent mal par le « croissant fertile » ou la Syrie historique. Elle correspond au Liban et à la Syrie actuelle, auxquels s'adjoint le nord de la Palestine (villes de Akka, Jaffa et Jérusalem).

3. Pour un aperçu synthétique, cf. M. RIOT-SARCEY, *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte, 2008 ; et M. L. ROBERTS, *Disruptive Acts. The New Woman in Fin-de-Siècle France*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

configure différemment les relations de genre, les nationalismes leur apportant une coloration particulière.

C'est parce qu'elle transforme la cause nationale en question sociale que Nazîra Zayn al-dîn, héritière d'une tradition féministe jeune encore, trace une voie nouvelle dans la défense de la cause féminine : celle d'une action pour les droits des femmes qui n'est ni alternative ni subordonnée à la défense de la nation, mais est un instrument politique efficace pour affirmer les objectifs du nationalisme.

Être féministe au Liban et en Syrie en 1928

L'héritage d'un féminisme de salon

L'univers féministe du premier xx^e siècle au Liban et en Syrie s'organise dans le cadre de salons littéraires autour de femmes originaires de grandes familles citadines, souvent femmes de lettres, parfois journalistes⁴. Mayy Ziyādah, Libanaise émigrée en Égypte, en est une des figures marquantes, ainsi que Marie 'Ajamî, Damascène fondatrice en 1910 du premier journal féminin de Syrie, *al-'Arūs* (*La mariée*), et en 1922, d'un club littéraire avant-gardiste, *al-Rābita al-adabiyya* (*Le Cercle littéraire*).

Mayy Ziyādah, née en 1886 d'une mère palestinienne et d'un père originaire dans la montagne libanaise, se fait connaître dès 1909 en publiant de manière anonyme un roman dédié au poète romantique Lamartine qui connaît un succès immédiat, et la communauté littéraire s'interroge sur l'identité de l'auteur, pourtant bien mal masquée⁵. Devenue journaliste⁶, elle écrit des ouvrages sur la condition féminine⁷ qui assoient sa réputation dans le monde des lettrés du Caire et la consacrent comme figure du féminisme arabe. En tant que chrétienne syro-libanaise, elle n'est pas directement associée à l'essor du féminisme égyptien, très fortement nationaliste et à majorité musulmane. Mais elle témoigne de son admiration pour ces militantes égyptiennes, dont elle écrit l'histoire, cherchant avant tout de son côté à donner à la femme une place dans le monde de la culture et des arts. Elle retient particulièrement, parmi les pionnières, celles qui usent de la culture et de la poésie comme d'une arme et conquiert progressivement sa place dans ce monde en écrivant dans les grands journaux du Caire, sous divers pseudonymes d'abord, puis sous son propre nom. À partir de 1911, elle tient salon tous les mercredis dans sa maison. Elle devient simplement Mayy, ou *al-ânisa Mayy* (Mademoiselle Mayy).

4. La plupart des histoires officielles parlent du salon de Marianne Marrash à Alep comme du premier salon féminin de Syrie. Cf. 'Ī. FATŪḤ, *Siyar wa dirāsāt* (*Femmes de lettres arabes, parcours biographiques et études*), Damas, 1994. On peut aussi évoquer le salon tenu par Esther Moyal à Jaffa. Cf. M. BOOTH, "Scattered Pearls and the Mistresses of Seclusion", in *May Her Likes Be Multiplied*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 1-34.

5. I. KOUUBIA, *Fleurs de rêve*, Alexandrie, 1909. Le texte est publié sous le pseudonyme de Isis Koubia : Isis est considérée comme la divinité égyptienne la plus proche de Marie – le prénom réel de Mayy – et Koubia est la traduction latine de Ziyādah.

6. À partir de 1909 pour le journal et la maison d'édition féminins *al-Mabrūsa* (*La Protégée*).

7. Notamment *Bābithat al-bādiya*, "La chercheuse de la campagne", biographie de celle qui se surnom-mait ainsi, Malak Hifni Nasif, l'une des premières féministes égyptiennes, auteure de *al-Nisā'iyyāt* (*Les études féminines*), en 1909. L'ouvrage est publié par les Éditions d'al-Muqtaḥaf en 1920 : *Al-Musāwāt*, "L'Égalité", est publié en 1922. En 1926, elle écrit une biographie d'une autre femme de lettres, *'Ā'isha Taymur, shā'iratu-l-talī'a* (*'Ā'isha Taymur, poétesse de l'avant-garde*).

Chez elle, dans la maison d'une célibataire chrétienne, se pressent les personnages les plus en vue du monde intellectuel, artistique et politique cairote.

Au Caire comme à Damas, dès la fin du XIX^e siècle, les différenciations entre espace public et espace privé ne sont pas complètement rigides. Ainsi, chez Marie 'Ajamî, à Bab Touma, le quartier chrétien de Damas, poètes, écrivains, journalistes célèbres ou moins célèbres se rencontrent⁸. À l'intérieur de ce cercle social fermé, limité à une certaine bourgeoisie lettrée, il est possible d'enfreindre des règles de la bienséance partout ailleurs affirmées⁹ et ces « femmes nouvelles »¹⁰ peuvent ainsi sans scandale ouvrir leurs portes à des hommes. Lectures de textes, commentaires de l'actualité et d'articles des journaux¹¹ : ce sont les hôtes qui décident des sujets et animent les discussions, parfois autour du piano.

Alors que les réflexions sur le rôle à donner aux femmes dans l'émancipation du monde arabe et dans son réveil se multiplient chez les auteurs de l'époque, ces dernières participent au débat, à travers leurs ouvrages et leurs articles, mais aussi, plus directement, par des prises de parole publiques. Ainsi, le 23 avril 1914 au Club oriental du Caire¹², Mayy prend à parti l'auditoire, essentiellement masculin, en proclamant que la femme doit prendre en charge son émancipation et que la civilisation ne sera accomplie que lorsque la femme sera tirée de l'ignorance. Elle appuie son discours sur des références à Victor Hugo, appelant les hommes de la *Nabda* à suivre le chemin qu'il indique, puisque selon lui, le XX^e siècle sera celui de la femme. « Sinon, que signifie ma présence parmi vous ? », ajoute-t-elle.

Le féminisme sort alors des salons pour s'imposer dans l'espace public. En témoignent le nombre d'articles consacrés à la question des femmes à partir de la Première Guerre mondiale et les congrès organisés par les associations féminines ainsi que les conférences données par des femmes ou pour des femmes au début des années 1920¹³.

Apanage des femmes de la bourgeoisie citadine, les intellectuelles féministes, comme leurs homologues intellectuels masculins, sont souvent issues d'une bourgeoisie légèrement déclassée et se distinguent par un parcours personnel original, construit hors des jalons classiques et caractérisé par le célibat ou le veuvage, l'autonomie financière et professionnelle ainsi qu'un niveau relativement élevé d'instruction. Ainsi, Marie Ajamî, issue d'une bourgeoisie relativement aisée qui lui donne

8. S. MOHASSEB-SALIBA, « À la tribune avec une pionnière damascène : Marie Ajami (1888-1965) », à paraître in R. DEGUILHEM et H. CLAUDOT-HAWAD (dir.), *Fabriquer l'opinion publique dans les mondes arabe et musulman aux époques moderne et contemporaine*.

9. Cf. J. HANSEN, « Public Morality and Marginality in Fin-de-siècle Beirut », in E. ROGAN (ed.), *Outside in. On the Margins of the Modern Middle East*, Londres, I. B. Tauris, 2002, p. 183-210.

10. M. L. ROBERTS, *Disruptive Acts...*, op. cit.

11. Sur les salons féminins et en particulier sur le salon de Mayy, quelques informations sont rassemblées dans 'I. FATTŪH, *Adibāt 'arabiyya*, op. cit., p. 171-184.

12. Publié dans la revue égyptienne *al-Muqtabaf* sous le titre « al-Mar'a wa al-tamaddun » (La Femme et la civilisation), novembre 1914.

13. L'Académie arabe de Damas organise des conférences réservées au public féminin dès sa fondation en 1918.

une éducation soignée et bilingue (en arabe et en anglais), doit travailler pour gagner sa vie à la mort de son père et, comme Mayy Ziyadah, reste célibataire¹⁴.

Un féminisme national : « al-umm hiyya al-umma »¹⁵

Le monde des féministes arabes n'apparaît alors pas très différent de celui de leurs homologues occidentales, dont il partage des revendications fortes comme le droit de vote¹⁶. Son originalité tient moins à son inscription en terre majoritairement musulmane, comme on pourrait le croire, qu'à son expression dans le cadre des luttes anti-coloniales et de ses liens très forts avec un mouvement nationaliste qui glorifie les mères, épouses et veuves des combattants pour l'émancipation des provinces arabes de l'Empire ottoman, des femmes engagées à poursuivre leur œuvre en éduquant une élite nationale¹⁷, comme l'indique le titre d'un ouvrage classique sur cette génération de femmes militantes, écrit par l'une d'entre elles, Widād Sakākīnī, et publié au Caire dans les années 1940, *Ummahāt al-mu'minīn wa ikhwāt al-shuhadā'* (Mères de croyants et sœurs de martyrs).

La centralité de la femme dans le culte des martyrs explique l'importance du discours « féministe » des hommes et du relatif consensus dans lequel il se déploie depuis la fin du XIX^e siècle et la publication en 1899 par l'Égyptien Qāsim Amīn de *Tahrīr al-mar'a* (*La libération de la femme*), où il invente la locution *nisa'iyyāt* pour désigner les études féminines (forgé sur le terme *nisā'*, les femmes)¹⁸. Formulation nette des idées réformistes progressistes pour l'émancipation de la femme, appuyée sur des arguments théologiques musulmans¹⁹, il y plaide pour la fin de la ségrégation sexuelle et des abus en matière de répudiation et de polygamie, et défend l'accès des femmes à l'éducation. Ce livre, un des éléments les plus visibles de l'ensemble des bouleversements des années 1900, fait polémique et accompagne un mouvement

14. Un autre exemple, sur le terrain palestinien, est incarné par Esther Moyal, combattante féministe oeuvrant pour une cohabitation entre Juifs et Arabes. Cf. L. LEVY, « Partitioned Pasts: Arab Jewish Intellectuals and the Case of Esther Azhari Moyal (1873-1948) », in D. HAMZAH (ed.), *The Making of the Arab Intellectual: Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*, Londres, Routledge, à paraître en 2010.

15. Sans rendre l'assonance présente en arabe, on peut traduire par « la mère, c'est la patrie ». Titre d'un article de la revue *Minerva*, I, 11, 15 février 1924.

16. Cette parenté n'échappe pas à Alice Poulleau, jeune Française installée à Damas en 1924 : « Cette opinion et cette joie se reflètent jusque dans l'attitude de leurs jeunes sœurs, mes amies, qui s'intéressent à la politique aussi passionnément que nos suffragettes au droit de vote ». A. POULLEAU, *À Damas sous les bombes : journal d'une Française pendant la révolte syrienne (1924-1926)*, Yvetot, Bretteville Frères, 1927. Notation du 7 décembre 1924.

17. Cet aspect du féminisme arabe a été longtemps le plus étudié, notamment à propos des féminismes égyptien et palestinien : cf. M. BADRAN, *Feminists, Islam, and Nation*, Princeton, Princeton University Press, 1995 ; B. BARON, *Egypt as a Woman*, Berkeley, University of California Press, 2005 ; M. HATEM, "Egyptian Upper- and Middle-Class Women's Early Nationalist Discourse on National Liberation and Peace in Palestine (1922-1944)", *Women and Politics*, 9, 1989 ; S. BOTMAN, *Engendering Citizenship in Egypt. The History and Society of the Modern Middle East*, Columbia University Press, 1998 ; E. L. FLEISCHMANN, *The Nation and Its "New" Woman: the Palestinian Women's Movement, 1920-1948*, Berkeley, University of California Press, 2003 et "The Other 'Awakening': The Emergence of Women's Movements in the Modern Middle East, 1900-1940", in M. L. MERIWETHER et J. E. TUCKER (eds.), *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 1999.

18. Il faudra attendre la deuxième moitié du XX^e siècle pour voir apparaître un vocabulaire désignant spécifiquement le féminisme.

19. Ce qui conduit parfois à le classer parmi les penseurs que l'on appelle « réformistes musulmans ». Cf. M. MOADDEL, *Islamic Modernism, Nationalism and Fundamentalism. Episode and Discourse*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

porté par des femmes qui écrivent, reçoivent, manifestent leurs opinions dans leur vie personnelle comme dans leurs parcours d'intellectuelles et de notables²⁰. Il inaugure également une alliance entre une élite masculine « éclairée », religieuse ou laïque, et des voix féminines tout aussi diverses. Objet de conférences, de discours, de polémiques et d'éloges, la femme – ou la question féminine – devient dès lors un moyen de dénoncer l'emprise des pouvoirs traditionnels sur la société. Ainsi est-elle souvent le personnage principal de romans nationaux, voire nationalistes²¹. Le célèbre auteur émigré aux États-Unis Jibrān Khalīl Jibrān publie en 1908 *al-Arwāḥ al-mutamarrida* (*Les Esprits rebelles*)²², parabole sur la société libanaise et sa violence. Il y décrit l'asservissement des femmes, mariées contre leur gré à des hommes vieillissants ne songeant qu'aux apparences. Il attaque violemment les puissants, seigneurs et hommes d'Église.

À peu près à la même époque, après la révolution menée par les Jeunes-Turcs, le Syrien 'Abd al-Qādir al-Maghribī, lettré musulman plus classique, tenant de la réforme au sein de l'islam, signe un article dans le journal cairote *al-Mu'rid*. Commentant la Constitution nouvellement rétablie²³, il demande la transformation concrète de la condition des femmes par l'accès à l'éducation et la fin de leur minorité. Il appelle également à la réforme religieuse qui doit être menée par l'éducation ainsi que le retour à la simplicité première et à la "pureté". Cet appel à la réforme générale repose largement sur l'évolution de la condition féminine : à travers les maux des femmes, ce sont les maux de la nation tout entière qui sont dénoncés. Ces publications, qui ne sont pas isolées, tendent à la réification de la femme, incarnation de la nation glorifiée et souffrante.

Le nationalisme a ainsi tendance à transformer la femme en symbole plus qu'à lui offrir un véritable espace d'émancipation et ce que les hommes appellent alors « droits des femmes » ne correspond pas forcément à une quelconque égalité des droits. Au contraire, la femme se voit assigner des droits spécifiques, liés à un rôle de genre bien défini²⁴.

Mais elle est aussi associée concrètement à la lutte nationale en s'engageant directement dans le combat pour la nation, mêlant lutte nationale et lutte pour l'obtention des droits. Les femmes se distinguent alors par la vigueur de leur action. Comme le rappelle Elisabeth Thompson, en avril 1920, soit trois mois avant que les Français n'occupent Damas²⁵, le Congrès Syrien discutait d'une proposition de loi pour accorder le droit de vote aux femmes²⁶. Marie 'Ajamī est l'une de ces

20. M. BADRAN, *Feminists, Islam, and Nation*, op. cit., p. 18-19.

21. Voir notamment l'œuvre de romancier de Jurjī Zaydān. Cf. T. PHILIPP, *Gurgi Zaidan: his Life and Thought*, Beyrouth, Orient Institut, 1979 ; A.-L. DUPONT, *Girgi Zaydan, 1861-1914 : écrivain réformiste et témoin de la renaissance arabe*, Damas, Institut français du Proche-Orient, 2006.

22. Publié en 1908 en arabe à New York, aujourd'hui traduit en français : *Les Esprits rebelles*, Paris, Sindbad, Arles, Actes Sud, 2000.

23. L'article est publié en 1908, à la suite de la révolution constitutionnelle menée par les Jeunes-Turcs. Sur le rôle de cette révolution dans l'émergence d'une génération intellectuelle, L. DAKHLI, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie-Liban, 1908-1940*, Paris, Karthala, 2009, p. 15-29.

24. Cf. B. BARON, *The Women's Awakening*, op. cit., p. 118 et 155-158.

25. Damas est alors la capitale de l'éphémère Royaume arabe fondé par les Hachémites avec à sa tête le roi Faysal.

26. E. THOMPSON, *Colonial Citizens. Republican Rights, Paternal Privilege, and Gender in French Syria and Lebanon*, New York, Columbia University Press, 1999, p. 117.

suffragettes qui réalisent alors une forme de synthèse entre un féminisme de salon et un féminisme de combat. Elle est de toutes les manifestations et mène de front son activité de directrice d'un journal féminin, d'enseignante, d'animatrice d'un club féministe et d'âme d'un salon littéraire prestigieux. Son engagement précoce s'affirme lorsqu'elle assiste à l'exécution de ses camarades nationalistes en 1916. Elle rendait fréquemment visite à l'un d'entre eux, probablement son fiancé en même temps que son frère de combat : Pedro Paoli, exécuté en 1916. Par la suite, elle poursuit son engagement par les lettres, mais aussi en visitant les prisons et les prisonniers très régulièrement²⁷. Ces féministes sont soutenues par tout un réseau de femmes engagées dans la vie publique, fondatrices de cercles, clubs et journaux, signataires de pétitions, organisatrices de manifestations, en soutien par exemple aux nationalistes emprisonnés en 1922 ou contre la visite de Lord Balfour à Damas la même année²⁸. Lorsqu'elles sont musulmanes, elles s'appuient souvent sur une approche réformiste de la religion, alors dominante dans leurs cercles. Elles sont soutenues par ceux qui ont participé à l'aventure du Royaume arabe de Damas, puis, au sein du Parlement en ce mois d'avril 1920, par les partisans du roi Faysal. Mais l'opposition à leur entrée réelle en politique est encore forte, parfois au nom même des principes de l'élite cultivée. Ainsi Rashid Ridâ, figure de proue de l'islam réformateur, propose-t-il d'attendre que la femme soit "mieux éduquée" pour lui accorder le droit de vote.

Les enjeux de « l'affaire Nazîra »

Une nouvelle génération féministe

L'élan de la première génération féministe s'essouffle à la fin des années 1920. Les pionnières comme Marie Ajami, Julia al-Dimishqiyya ou Nazik al-Âbid²⁹ se replient sur leurs associations et sur l'enseignement. Elles ont participé à la révolte contre le mandat français en 1925-1926, réunissant jusqu'à 4 000 femmes à Damas pour exiger l'arrêt des bombardements, organisant de multiples rassemblements, notamment à Beyrouth et Alep³⁰.

La mise au pas du mouvement nationaliste, la reprise de la vie parlementaire, la rédaction des constitutions, tout se fait à présent sans les femmes, qui ne se voient guère accorder la place pour laquelle elles se sont battues. Bien plus, leur position se trouve marginalisée³¹.

Le mandat français n'en autorise pas moins dans les années 1930 la reconnaissance des élites locales, comme le montre l'accession au pouvoir du Bloc National en Syrie et des constitutionnalistes au Liban, entraînant la marginalisation des nation-

27. Cf. S. MOHASSEB-SALIBA, « À la tribune avec une pionnière damascène... », *art. cit.*, p. 17.

28. R. TRESSE, « Manifestations féminines à Damas aux XIX^e et XX^e siècles », in *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*, vol. III, Paris, Centre d'études de politique étrangère, 1939, p. 115-126.

29. Ces deux femmes ont fondé des journaux au Liban et en Syrie dans les années 1910 et 1920. Nazik al-Âbid s'est également illustrée dans son combat aux côtés des révoltés en 1925. Cf. E. THOMPSON, *Colonial Citizens...*, *op. cit.*

30. Cf. R. TRESSE, « Manifestations féminines à Damas... », *art. cit.*

31. Le même processus s'observe en Égypte avec l'accession au pouvoir du parti nationaliste (Wafd). Cf. B. BARON, *The Women's Awakening*, *op. cit.*

listes les plus radicaux³², souvent exilés par la France à la suite de leur participation à la révolte de 1925-1926, et des femmes, dont les revendications spécifiques sont peu entendues³³. On leur concède le rôle exclusif de régulatrices sociales, notamment celui d'éducatrices.

C'est le moment où, sur le plan intellectuel, une nouvelle génération de femmes prend la relève, qui est moins centrée sur les questions nationales et plus attentive aux questions sociales³⁴ : les associations féminines se fédèrent en unions et centrent leurs activités sur la vie concrète des femmes et sur leur situation sociale comme l'alphabétisation ou l'accès aux espaces publics. Dans le même temps, les idéologies dominantes liées aux luttes nationales se trouvent marginalisées. Les musulmans réformateurs sont ainsi débordés dans leur volonté de construire des « lumières islamiques », pris dans les contradictions d'une doctrine intellectuellement et politiquement moderniste, mais peu en accord avec les réalités sociales³⁵. Les cheikhs les plus conservateurs conservent une autorité forte, les pratiques soufies, si violemment combattues comme relevant de la superstition par de nombreux intellectuels musulmans, ne régressent pas, notamment parmi les femmes : elles s'adaptent.

Mais alors que la sphère politique officielle se détache de ces questions, les journaux des années 1920-1930 donnent une place nouvelle aux questions féminines en créant une « page des femmes ». Tandis que des questions strictement politiques, civiques ou civiles comme l'accès aux droits, les régimes de l'héritage, la question de la minorité des femmes – qui, par le mariage, passent de l'autorité du père à celle du mari – sont de moins en moins évoquées, des questions plus sociales sont mises en avant : le mariage – en particulier la question de l'âge du mariage –, l'accès aux divertissements comme les salles de cinéma, les vêtements et la mode. Ces sujets peuvent paraître futiles, ils sont pourtant l'occasion d'exprimer des revendications fondamentales : la présentation des nouvelles collections donne lieu à une discussion sur les « garçons » dans les pages des journaux.

Les débats se focalisent de plus en plus sur la femme musulmane. Cette centralité n'est pas nouvelle, mais la politique mandataire de division communautaire et confessionnelle³⁶ renforce la spécificité du statut des musulmanes, caractérisé par des éléments considérés comme des « invariants mentaux » ou des données ethnographiques. Ainsi Amîn Rihânî, essayiste renommé, écrit-il à Mayy en 1920 à propos de son ouvrage récemment paru :

32. Les plus célèbres d'entre eux, 'Abd al-Rahman Shahbandar et Sultân al-Attrash, ne rentreront en Syrie qu'en 1937, après la signature du pacte franco-syrien de 1936.

33. Sur ce tournant de 1925, L. DAKHLI, *Une génération d'intellectuels arabes...*, op. cit. ; sur la révolte du Djabal al-'Arab ou révolte druze, M. PROVENCE, *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism*, Austin, University of Texas Press, 2005.

34. L. DAKHLI, *Une génération d'intellectuels arabes*, op. cit., p. 197-219.

35. Sur les réformistes, cf. D. D. COMMINS, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

36. Cf. pour une vision globale des discriminations ordonnées par le système mandataire : P. BOURMAUD, « De l'apprentissage des catégories de la souveraineté à la discrimination nationale : nationalité et territorialité dans les États post-ottomans », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 103, juillet-septembre 2009, p. 62-76 ; R. MAKTABI, « State formation and citizenship in Lebanon. The politics of membership and exclusion in a sectarian State », in N. A. BUTENSCHON, U. DAVIS et M. HASSASSIAN (eds.), *Citizenship and the State in the Middle East. Approaches and applications*, Syracuse, Syracuse University Press, 2000, p. 146-178.

Celui qui lit ton livre inspirant voit comment les chaînes des musulmanes vont céder l'une après l'autre. Aujourd'hui les mariages, demain, les voiles, après-demain la coutume de la répudiation, puis la danse. Qu'est-ce qui peut faire de la danse un tort dans un pays qui l'a portée à une telle perfection qu'elle en a fait l'un des Beaux-Arts ? Dans l'histoire de l'Égypte des pharaons, il y a pour les Égyptiens musulmans d'aujourd'hui de nombreuses preuves de ce que je dis là³⁷.

Le propos se centre sur les interdits visant particulièrement les femmes musulmanes dans les représentations communes, alors que la question du mariage ne leur est en rien spécifique, ni celle du voile (à l'époque encore porté par l'ensemble des femmes, sans distinction confessionnelle) ni l'interdit de la danse, qui relèvent d'un jugement plus général sur la « conduite » des femmes. Seule la répudiation relève proprement de la loi musulmane. Ces diverses questions sont néanmoins qualifiées de « chaînes des musulmanes ».

En réaction à ces catégorisations qui sont à la fois celles de la politique mandataire, d'une certaine science coloniale ou orientaliste, et de la politique de l'époque, les musulmanes deviennent l'objet de toutes les attentions dans l'école de sociologie naissante en Syrie entre les deux guerres. Les travaux de jeunes intellectuels, la plupart du temps formés en Europe, sont des brèches dans un consensus en voie de constitution. Ainsi la thèse de doctorat de Kazem al-Daghestani, soutenue en 1932 à la Sorbonne sous la direction de Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Étude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*, s'intéresse, dans un chapitre intitulé « Le voile et son imposition aux jeunes citadines », aux nombreuses nuances sur l'usage du voile.

Parmi les musulmanes de ces villes [les petites villes conservatrices comme Hama, Homs], il est très rare de rencontrer une femme sans voile. Ici, comme à Naplouse, les chrétiennes même sont voilées et ne diffèrent de leurs sœurs musulmanes que par la transparence de leurs voiles³⁸.

De la même manière, l'ouvrage de Nazîra est une tentative pour sortir la femme musulmane d'un carcan que l'on tente de lui imposer et qui prend une forme symbolique avec le débat sur le voile, ou plus précisément sur sa forme récemment codifiée, celle du *hijâb* musulman. En effet, les femmes de l'époque se couvraient le plus souvent la tête, avec un voile ou un couvre-chef (variable en fonction des régions, des modes, des saisons). Le voile que l'on cherche à imposer à la fin des années 1920 est plus codifié, plus uniforme : il s'agit du *hijâb*, dont il est fait mention dans le Coran et que l'on recrée à l'époque. Il couvre la tête et une partie du visage, voire tout le visage.

Relevant de ce type de tensions que l'on peut facilement « essentialiser », la question vestimentaire est au centre des nouvelles questions sociales dans les années 1920-1930. Lorsque Hoda Sha'râwî, leader féministe égyptienne, de retour de la réunion de l'Alliance internationale des femmes à Rome, ôte en 1923 la partie de son *hijâb* qui lui cachait le visage, c'est pour en faire un signe clair de libération³⁹.

37. A. al-RIHANI, *al-Rasâ'il*, Beyrouth, Dâr al-jil, s.d., lettre datée du 25 août 1920, p. 153-154. Il s'agit de la biographie de la féministe musulmane égyptienne Bâhithatu-l-bâdiya.

38. K. al-DAGHESTANI, *Étude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*, Paris, Librairie Ernest Leroux, 1932, p. 127-128.

39. Cf. H. SHAARAWI, *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist*, Le Caire, American University of Cairo Press, 1998, p. 129.

Ce n'est pas seulement une libération « religieuse », c'est une sortie de l'ombre, qui se joue aussi dans le fait de se libérer des pseudonymes pour les femmes de lettres, de parler en leur nom propre et non à travers les vies de femmes illustres, comme l'a montré Marilyn Booth⁴⁰. Les femmes en représentation n'existent encore qu'en pointillé, ôter leurs voiles signifie les révéler. Et l'incarnation, qui est pourtant la caractéristique principale de leurs textes et de leurs interventions, leur est refusée hors de l'écriture.

Alors que les villes, en particulier Beyrouth, accueillent les dernières tendances de la mode européenne, alors que se développent le commerce et la publicité, l'enjeu vestimentaire dépasse la condition des femmes. Il est au centre d'une nouvelle opposition idéologique entre tradition et « occidentalisation ». Une certaine lutte féministe, mais aussi une certaine façon pour les hommes d'être modernes, deviennent en réaction des symboles anti-nationaux, le signe d'une collaboration avec un Occident impérial venu détruire de supposées traditions, à l'inverse de la glorification antérieure des mouvements féministes assimilés à la nation. La composante vestimentaire d'un certain conservatisme – qui réinvente largement une « tenue traditionnelle » pour des femmes qui, en majorité, ne portaient pas jusqu'alors le *hijâb* – prend des proportions importantes dans les années 1930. Kazem al-Daghestani résume bien le débat passionné sur le voile tout en le ramenant à ses justes proportions, relevant que cette question ne se pose que dans les villes, et dans les familles les plus bourgeoises, tout en notant que « la classe riche et aristocratique » des campagnes commence à introduire, comme un signe de distinction, une mode importée de la ville, le voile (*hijâb*)⁴¹. Pour rendre compte plus justement de la situation, il faut distinguer ici le simple fait de se couvrir la tête, avec un foulard ou une coiffé, et le port strict du *hijâb*, assimilé à une injonction religieuse. Les femmes, musulmanes comme chrétiennes, dans cette région comme en Europe, ne vont généralement pas nue-tête mais dans leur grande majorité elles ignorent le *hijâb*.

Dans le cadre d'une polarisation nouvelle des rapports de force, les attaques, sous forme de prêches, de désapprobation sociale ou d'agressions physiques ou verbales, visent les femmes musulmanes non voilées, vite perçues comme dévergondées lorsqu'elles ne respectent pas un code rigide de la pudeur, mais aussi les hommes, considérés comme efféminés dès lors qu'ils se préoccupent de leur toilette. Les plaisanteries fleurissent sur les « nouveaux jeunes hommes » ayant échangé leur virilité avec leur femme. Une vignette parue dans le journal beyrouthin *Al-Ma'rad* en 1922 figure, sous le titre « Les jeunes gens d'aujourd'hui », un jeune homme à la toilette. Un dialogue entre lui et sa domestique est là en guise de légende.

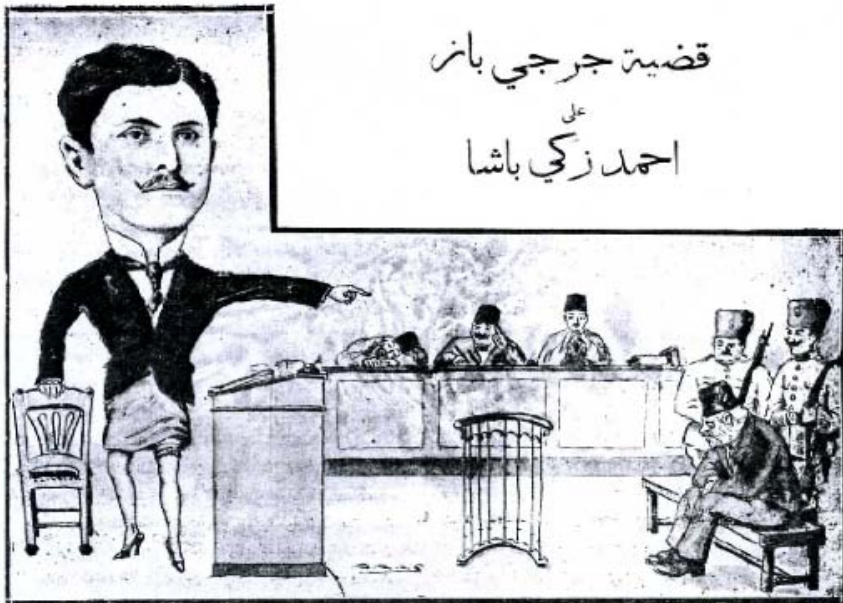
- Émile (appelant la domestique) : Marie, amène-moi tout de suite le flacon de khôl, le fer à cheveux et la poudre rouge...
- Marie (se parlant à elle-même) : Mon dieu quel monde ! Que va donc laisser mon maître Émile à sa mère et à sa sœur et... à moi, aussi !⁴²

40. M. BOOTH, *May Her Likes be Multiplied...*, *op. cit.*, notamment chapitre 3, « Exemplar and Exception : biography in the journal for women », p. 62-108.

41. K. al-DAGHESTANI, *Étude sociologique sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*, *op. cit.*, p. 128 et 130. Cette analyse est également évoquée par Nazîra dans son traité. Elle cite à l'appui de ses dires un traité du cheikh réformateur 'Abd al-Qâdir al-Maghribî (troisième partie).

42. *Al-Ma'rad*, 1922.

Le statut de mâles des hommes de la génération de 1908 plaidant pour la cause des femmes combattantes et des mères de la nation n'est jamais remis en question, alors que les féministes plus radicaux de l'entre-deux-guerres sont souvent attaqués sur leur virilité à travers des symboles extérieurs dont le principal est le vêtement.



جرجي باز - بما في قوام على السيدات ، نصير لهضة المرأة فانا اقم الدعوى على العلامة احمد زكي باشا لانه احان السيدات يوم قال « يوجد عدوان للكتب هما النت والعت » فانا اطلب معاقبته على هذه التهمة الشنيعة ، بموجب عريضة الدعوى (وقد نشرناها في العدد الماضي)
 زكي باشا - (بين يدي الجنود) - ياخي ، ايس قبالا لبس راجل وبعدين تكلم . مش تبقي نصفك بنياپ ست ؟
 وعلى الموضة ، نصفك بنياپ راجل ، وترفع دعاوي زور
 = اقرأ دفاع زكي باشا عن نفسه في الصفحة الخامسة من هذا العدد

ان الزواب شبروا بان تحول مجلسهم الى جمعية مؤسسة نضع الدستور يودي حيا الى الخلاله بعد انتباه. مهنته - فلم يجندوا اماسهم سوى امرين اثنين : اما التسويق في وضع الدستور الى التناهي مدة اثني عشر شهرا وهذا غير مستطاع يوما وضع نص مخصوص يضمن همة حياتهم فغاضوا الاتجا. الى الطريقة الثانية لانها لست ...
 فياحضرات الزواب ارنشكم الامة الى كراسي النيابة لجلتسوها كراسي حلأئين ، وحلقتم لها في عدة مواقف. وها انتم تقتلون فرصة

جربة موسى

يقول مثل العالمي : « من كان الدفتر بيده ، فلا يقيد نفسه مع الاشقياء » وقد عمل صادقنا الزواب بهذا المثل ، فاجتمعا فرصة وجرود دفتر « الدستور » بيدهم ، ولم يريدوا ان يقيدوا انفسهم مع الاشقياء .

Fig 1 : Caricature représentant Jurjî Bâz en défenseur de la cause des femmes. Cette représentation est ambiguë car elle est en même temps une valorisation du rôle du défenseur, grandi par sa tâche, et une ridiculisation de ce rôle. Jurjî Baz est vêtu d'une courte jupe, de bas et de chaussures à talons. Les jurés s'ennuient et s'endorment ostensiblement, l'accusé (Ahmad Zaki Pacha) est effondré.

Source : *Al-abhrâr al-musawwara*, supplément illustré du journal *Al-Abrâr (Les hommes libres)*, 1926.

Jurjî Bâz, caricaturé ici⁴³, raconte dans un entretien donné au journal *Al-Ma'rad* en 1930⁴⁴ son expérience de journaliste « féminin », évoquant les difficultés rencontrées pour lancer une presse exclusivement destinée aux femmes au Liban et les différentes violences qui s'exercèrent sur lui et sur ses lectrices au début du XX^e siècle. Ayant fondé en 1908 *al-Hasnâ'* pour répondre à l'élan intellectuel et politique d'émancipation lié à la révolution jeune-turque et pour lui donner un versant féminin, il s'expose tout d'abord à l'incrédulité, puis à l'ironie, et enfin aux menaces de ses propres collègues, pourtant prompts à faire l'éloge du rôle de la femme dans le développement de la question arabe. Le passage d'une revendication nationaliste à une revendication féministe ne va pas de soi. Bien plus, il n'est jamais envisagé par la plupart de ceux qui avaient prôné la libération de la femme pour obtenir l'émancipation nationale.

Un traité comme un pavé dans la mare

Nazîra Zayn al-Dîn réagit à l'évidence à ce nouvel état des forces. Elle incarne la nouvelle génération des féministes arabes puisqu'elle a tout juste 20 ans lorsque son livre paraît en 1928. Elle partage l'audace de ses aînées tout en usant de son savoir, de son statut et de sa relative liberté, notamment vestimentaire.

La jeune femme dédie son livre, un traité savant de 420 pages dans lequel elle démontre par la religion la nécessité de l'émancipation de la femme, à son père, un cheikh druze considéré comme une autorité judiciaire et religieuse de la montagne du sud libanais. Nazîra défend surtout le droit pour chaque musulman et musulmane de retourner au texte et de ne pas suivre aveuglément les prescriptions des oulémas. Elle n'est pas simplement contre le port du *hijâb* – conclusion à laquelle elle arrive finalement –, elle est pour que chaque femme puisse envisager de le porter ou de l'ôter en conscience. Il ne s'agit de rien d'autre qu'une nouvelle expression de l'esprit de réforme des musulmans de la première Nahda. Nombreux sont d'ailleurs les intellectuels – réformateurs et laïcs – qui rendent hommage à la qualité de son travail⁴⁵. Mais si elle trouve des soutiens chez quelques oulémas respectés, la plupart lui sont hostiles. C'est peut-être ce qui explique, avec le scandale, le succès exceptionnel du livre : la première édition de l'ouvrage est épuisée en deux mois et le débat public qu'elle provoque entre les mouvements féministes et les autorités religieuses dure au moins vingt ans, largement relayé et suivi dans l'ensemble du monde musulman.

Sa situation familiale n'est pas anecdotique dans ce débat. Son père est l'un de ceux que l'on appelle un peu rapidement des réformateurs musulmans ou des *salafi*. L'usage de ce mot est devenu tellement problématique qu'il faut certainement préciser ici ce que l'on entend par là. Ces musulmans, partisans du retour à l'origine des textes et des pratiques, sont alors surtout des théologiens. Ils prônent un accès au texte pour le plus grand nombre afin de sortir les musulmans de l'obscurantisme et de l'ignorance, de redonner de la vigueur à l'islam et de le faire entrer dans

43. Les exemplaires de cet éphémère supplément ont été reproduits et édités dans G. TUENI, *Al-Ahrâr al-musawwara. 50 majalla, Mulbiqun lil-tasliya wa-l-târikh*, Beyrouth, Dâr al-Nahar, 1995.

44. *Al-Ma'rad*, n° 28, mai-juillet 1930.

45. Muhammad Kurd 'Ali, intellectuel musulman respecté, en commande une vingtaine pour l'Académie arabe de Damas ; l'ouvrage est cité en source dans la thèse de K. al-DĀGHĒSTĀNĪ, *Étude sociologique ...*, op. cit., p. 126 (note I). Nazîra évoque ces soutiens dans *al-Fatât wa-l-shuyûkh*, op. cit., Troisième partie.

la modernité. Ce courant n'est pas uni ; on peut y lire des filiations dont la plus connue est celle qui trouve son origine dans la pensée de Jamal al-Dîn al-Afghânî et de Muhammad 'Abduh. Il se décline également en fonction des différentes sectes islamiques d'appartenance. Nazîra est druze, secte considérée comme hérétique par de nombreux tenants de l'orthodoxie (sunna), mais cet élément ne semble pas déterminant dans la polémique qui l'oppose aux cheikhs car elle applique strictement la pensée des réformateurs⁴⁶. Elle devient par là même une théoricienne de la réforme (*islâh*) en islam⁴⁷. Bien plus que la question du voile, son œuvre touche au droit même pour les femmes de prendre position dans un domaine considéré comme leur étant inaccessible, celui de la théologie. C'est d'ailleurs ce qu'elle narre dans son second livre, *al-Fatât wa-l-shuyûkh* (« la jeune fille et les cheikhs »)⁴⁸, paru dès l'année suivante. Elle est aujourd'hui encore l'une des seules femmes considérées comme une interprète du texte coranique, à la fois dans le champ des études islamiques et dans le registre du « féminisme islamique »⁴⁹. Nazîra conteste ouvertement la mainmise des hommes sur l'interprétation du texte sacré.

Lorsque j'ai commencé à préparer ma défense des femmes, j'ai étudié les travaux des interprètes et législateurs, mais je n'ai trouvé aucun accord entre eux sur aucun sujet ; bien plutôt, chaque fois que je découvrais une opinion, j'en trouvais une autre différente, voire contradictoire. Ainsi pour les stances qui concernent le voile (*hijâb*), j'ai trouvé plus de dix interprétations, toutes en contradiction les unes avec les autres, comme si chacun des interprètes voulait se faire l'avocat de sa seule vision. De plus, aucune de ces interprétations n'était fondée sur des preuves claires⁵⁰.

Son interprétation ne concerne pas uniquement la question du voile, mais plus fondamentalement celle de la liberté d'agir, de croire, de choisir son Dieu et de s'en remettre au texte directement sans se voir dicter sa conduite par quiconque. Établissant sans hésitation un fondement individuel à la pratique religieuse, et une égalité entre l'homme et la femme puisque seule la véracité et la profondeur de la foi distinguent l'individu, la modernité de sa position est évidente.

Elle témoigne aussi de l'évolution de la société syro-libanaise. Les femmes prennent de plus en plus la parole pour y revendiquer une place. « Brandies » comme des étendards d'une nation moderne à construire par le mouvement nationaliste, elles se dressent à présent pour incarner cette émancipation nationale qui passe par

46. Cf. H. LAOUST, *Les Schismes dans l'islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965.

47. De nombreux travaux récents remettent en perspective ces notions : F. OPWIS, "Changes in Modern Legal Theory: Reform or Reformation?", in M. BROWERS et Ch. KURZMAN (eds.), *An Islamic Reformation?*, New York, Lexington Books, 2004, p. 28-53 ; D. GLASS, *Der Muqtataf und seine Öffentlichkeit. Aufklärung, Rasonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitungskommunikation*, Würzburg, Ergon-Verlag, 2004 ; D. HAMZAH, « From 'Ilm to Sibâfa or the Politics of the Public Interest (*Maslaha*): Muhammad Rashid Ridâ and his journal *al-Manâr* (1898-1935) », in D. HAMZAH (ed.), *The Making of the Arab Intellectual...*, op. cit.

48. Publié par l'auteure, à Beyrouth, en 1929, en forme de réponse à la polémique suscitée par le précédent ouvrage.

49. Cf. B. SHAABAN, « The Muted Voices of Women Interpreters », in M. AFKHAMî (ed.), *Faith and Freedom. Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press, 1995, p. 61-76. La présence de Nazira Zayn al-Dîn sur certains sites islamiques contemporains destinés aux femmes atteste un regain d'intérêt récent pour son œuvre. La réédition récente de son texte, dans un format accessible et avec une couverture destinée à attirer le chaland, en est un autre signe.

50. N. ZAYN AL-DÎN, *al-Sufûr wa-l-hijâb*, op. cit., p. 37.

l'enseignement. Elles diffusent leurs idées dans des écoles, des salons, des journaux. Bien des hommes font l'apologie d'une société où la femme trouverait sa place pour le bien de la nation. Ce bel unanimité ayant trouvé ses limites lorsqu'il s'est agi de faire entrer les femmes dans l'espace public, les féministes n'en poursuivent pas moins leur lutte. Leur volonté de ne pas céder le terrain gagné dans les décennies précédentes les amène à faire pression sur l'opinion publique, notamment à travers les journaux, mais aussi sur les partis en construction (nationalistes, communistes, et même islamistes), qui ne peuvent concevoir leurs programmes sans une place pour la question féminine – cette place étant très variable et très théorique. Réunies dans de fréquents congrès, les femmes des classes supérieures ou moyennes des villes continuent de demander la participation à la vie publique mais, nourries par la participation des femmes aux résistances contre le pouvoir ottoman puis la puissance mandataire, ces revendications s'étendent progressivement aux zones plus rurales, notamment à la montagne druze.

Allant dans le sens de cette conquête élargie d'une légitimité sociale et politique, Nazîra utilise des arguments non théologiques à l'appui de son plaidoyer contre le voile, balayant ceux qui le défendent au nom de l'ordre moral. Signe d'une défiance contre les femmes, elle décrit le voile comme un obstacle à des rapports sociaux dont la dignité devrait être fondée sur la transparence. L'honneur de la femme ne réside pas simplement dans son statut privé de mère ou d'épouse mais s'évalue aussi à l'aune de son investissement dans la société⁵¹.

S'il prend la forme d'un traité théologique, le texte de Nazîra témoigne d'un fort engagement politique et féministe, réponse à une situation politique particulière.

Avocate de la tolérance religieuse, de la liberté de choix, elle fait ainsi une entrée remarquée dans le monde intellectuel et dans celui du féminisme, faisant preuve de plus d'audace encore que la génération précédente : elle signe son livre, assume sa position de savante, d'intellectuelle engagée utilisant les armes dont elle dispose dans un combat en faveur des droits et des libertés. Sous le titre « La liberté du dévoilement et celle du voile » elle souligne le fait que

depuis que les hommes ont été créés, ils ont emprunté des voies divergentes dans leur volonté de préserver les femmes. Certains ont ainsi considéré qu'on ne pouvait préserver la femme qu'en l'aveuglant, en la maintenant dans l'ignorance et dans la servitude, qu'en la privant de sa liberté, en l'enfermant, dérobée aux regards, dans sa maison, en faisant tomber un voile (*niqâb*) sur son visage ; elle n'a pas son lot d'air, de lumière ; comme on lui attribue un défaut d'esprit, un défaut de foi, on ne lui accorde pas la possibilité d'œuvrer pour la société mais seulement pour servir l'homme et entretenir sa progéniture. C'est selon cette voie que marchaient la plupart des nations autrefois. Puis ses partisans et thuriféraires se sont fait plus rares. Ils ne sont plus aujourd'hui que quelques millions, dont nous sommes⁵².

Prenant appui sur une lecture positiviste de l'histoire mondiale qui fait du mauvais traitement des femmes un retard de civilisation, elle s'appuie sur le Coran pour renforcer sa démonstration, convoquant aussi nombre de références, classiques ou plus contemporaines, d'auteurs comme Manfalûtî, le commentateur du Coran

51. N. ZAYN AL-DÎN, *al-Sufûr wa-l-hijâb*, *op. cit.*, p. 135.

52. N. ZAYN AL-DÎN, *al-Sufûr wa-l-hijâb*, *op. cit.*, p. 46.

Muhammad 'Abduh, utilisant également l'histoire contemporaine du monde musulman, en premier lieu l'ancienne puissance impériale devenue la République laïque de Turquie. Plus que le modèle occidental, le modèle turc, notamment incarné par l'épouse de Kamal Atatürk (Latifé), joue un rôle central dans ses références comme dans celles des autres féministes musulmanes. Le dévoilement féminin est alors également une question cruciale dans l'évolution vers l'indépendance de l'Égypte portée par le Wafd. Les cas afghan ou tunisien sont également évoqués. Il s'agit, pour tous ces tenants d'un islam moderne, de se détacher d'un formalisme stérile pour tendre vers une société plus « spirituelle », plus en accord avec l'esprit de la religion qu'avec sa lettre. En 1929, le journal syrien francophone *Les Échos* se fait le porte-voix de cette tendance :

[La religion] n'est plus qu'un vain formalisme, et pour la plupart de ces nouveaux pharisiens, elle ne consiste que dans le port du tarbouche, la forme de la coiffure, la couleur du manteau. Le « kémalisme » a été le premier à réagir contre cette matérialisation toute proche de l'idolâtrie, et à manifester clairement son désir de spiritualisation⁵³.

L'ouvrage de Nazîra, écrit dans un style très classique, est adressé à ses contradicteurs comme aux femmes de son pays. Il s'achève sur un véritable appel à la libération de la femme, au nom d'une aspiration générale au progrès humain.

Le voile, affaire religieuse ou question sociale ?

Nazîra au cœur de la polémique

Le port du voile ne relève pas que de la religion. Il distingue aussi les citadines des paysannes – qui portent très rarement le *hijâb* –, les élites des catégories populaires. Lors du 9^e congrès de l'Alliance internationale des suffragettes, tenu à Rome les 12 et 19 mai 1923, la féministe égyptienne Nabawiyya Mûsâ l'énonce très clairement, sur le mode de la régression de la condition des femmes des villes : « La paysanne égyptienne a encore le bénéfice de tous ses droits : elle sort avec le visage découvert, participe aux commerces de son mari, et a une idée très claire des affaires agricoles. Les hommes ont souvent recours à elles et leur demandent conseil, parce qu'ils savent que leurs femmes ont plus de jugement qu'eux »⁵⁴. Mais le voile dans la bourgeoisie urbaine est aussi considéré comme un accessoire du « chic », un signe de distinction. Avec le mouvement d'émancipation, les femmes ôtent peu à peu leur voile et ce de plus en plus ostensiblement comme lors de la manifestation nationaliste en soutien au nationaliste 'Abd al-Rahmân Shahbandar en 1922, où l'on voit plusieurs milliers de femmes sortir dans la rue, pour certaines dévoilées. S'il se fait sous l'influence des stylistes et des modistes, le mouvement de dévoilement est politiquement très influencé par l'exemple de l'émancipation laïque des femmes turques et égyptiennes⁵⁵.

Pour autant, l'apparition publique des femmes reste des plus limitées et cette situation ne change que très lentement. Ainsi, à la fin de la guerre, une réception est

53. « al-Hijab », *Les Échos*, 28 avril 1929.

54. Cité par H. SHAARAWI, *Feminists, Islam and Nation*, op. cit.

55. La féministe Huda Sha'râwî se tint sans voile dans le métro du Caire pour dénoncer le voile comme « le plus grand obstacle à la participation des femmes dans la vie publique ». H. SHAARAWI, *Feminists, Islam and Nation*, op. cit., p. 92-93.

organisée par l'Association des filles de martyrs à Damas. Le public est exclusivement masculin. Une seule femme se présente et fait un discours.

Une jeune femme quasi découverte, la plus belle des jeunes filles, la plus courageuse et la plus distinguée, dont le voile était juste à la limite qui lui était possible à cette époque. Elle a révélé son brillant oriental et les gens se sont regardés, stupéfaits. Elle a gagné l'admiration des hommes avec des mots clairs et magiques, avec un courage que l'on n'avait jamais vu chez les femmes orientales auparavant, se consacrant entièrement à ce qu'elle disait. « Il fallait donner aux femmes leurs droits sinon les conséquences néfastes retomberaient sur eux tous, et sur leurs enfants par la suite »⁵⁶.

Le chemin parcouru reste cependant modeste. Au cours des années qui suivent, de nouvelles embûches ne tardent pas à émerger, comme le montre la contre-offensive des partisans du voile qui, au Parlement comme dans les rues des villes, entendent faire régner leur ordre. Les journaux rapportent que des femmes ont été agressées sur les marchés, menacées. Dans *Les Échos*, journal syrien francophone, une série d'articles donnant la parole aux lecteurs sur le voile sont publiés. La tension qui règne autour de cette question est palpable. Les tenants du « progrès social et humain » se rangent derrière une contribution du 7 mars 1929 qui établit comme un fait d'évolution historique naturel la marche vers le dévoilement.

Périodiquement d'ailleurs un développement intellectuel s'est produit dans le monde féminin en Orient, au point que si l'on établissait un parallèle entre la musulmane d'aujourd'hui et celle d'antan on ne trouverait rien de surprenant à ce qu'elle revendique son droit de liberté. Comme partout ailleurs l'essor féminin en Syrie tend [à] élargir le cercle de ses prétentions sociales. Quoi que l'on dise, le dévoilement par lui-même n'offre rien de caractéristique si ce n'est que par ses modalités d'adoption [...].

Dès le 10 mars, la rédaction appelle ses lecteurs à lui envoyer des contributions sous l'intitulé : « À ceux qui s'intéressent à l'avenir de la Syrie et aux questions sociales », soulignant la portée nationale du débat, le replaçant dans le développement récent de la Syrie, à la fois sur son territoire et à travers sa diaspora. L'éditorialiste se pose en défenseur de l'avenir de la Syrie, et au-delà de l'Orient. Les enjeux dépassent ainsi nettement la simple consigne donnée aux femmes de se couvrir⁵⁷.

La filiation avec les discours de la *Nahda* est transparente : il faut combler le retard de civilisation des Arabes. La question du voile s'intègre dans ce qui a pu être appelé la « *nahda* des femmes » (*al-nahda al-nisâ'iyya*), composante essentielle de la renaissance globale de la région. Comme d'autres, elle est débattue et ne se trouve pas résolue par le seul affichage d'une équivalence entre absence de voile et modernité. Elle est également travaillée par le discours colonial, et en particulier sur la mission du Mandat.

Il est alors facile de comprendre comment la rhétorique de l'indépendance et de l'autonomie peut en arriver à soutenir l'imposition du port du voile – réinventée en tradition – contre ceux qui, partisans de l'émancipation féminine et de la modernité, se voient soupçonnés de trahison à la patrie. Or la position des Français sur les

56. K. al-DAGHESTANÏ, « Rafiqatu al-harf Mâri 'Ajami » (La compagne des mots, Marie 'Ajami), discours prononcé à l'enterrement de Marie 'Ajami, 1965.

57. *Les Échos*, 10 mars 1929. Éditorial non signé.

questions féminines est des plus effacées dans les territoires sous mandat (comme dans l'ensemble de leurs colonies), aussi bien en ce qui concerne leurs droits politiques que leur statut social et civil⁵⁸. En lançant son enquête, le journal rappelle cette visée nationale et patriotique :

Nous y sommes guidés par un seul objectif : intelligente ou active, la femme syrienne, musulmane ou chrétienne, sous le *tcharchaff* ou la voilette du chapeau, la femme syrienne doit coopérer davantage au rôle social qui lui est dévolu, la femme syrienne de toute confession doit avoir sa place et ses droits, à côté de l'homme et, une fois libérée des entraves multiples qui enchaînent son individualité, elle pourra coopérer franchement à l'œuvre commune de relèvement et d'évolution⁵⁹.

Le débat, qui, sans être uniquement suscité par le livre de Nazîra Zayn al-Dîn, est largement nourri par sa publication et son succès commercial, entraîne des positionnements contradictoires ayant pour conséquence majeure de créer en retour une lecture du voile qui oppose la tradition à l'occidentalisation. Ainsi l'enquête des *Échos* se transforme-t-elle dès le numéro du 10 mars en enquête « sur le féminisme et la question du voile en Syrie ». On y voit se succéder des arguments de tous ordres (notamment et en premier lieu une lettre d'un docteur, donnant des arguments sanitaires et hygiéniques contre le voile⁶⁰), témoignant des changements d'une société qui cherche ses repères entre tradition et modernité supposées. Ainsi, certains lecteurs rappellent utilement que le voile n'est imposé qu'aux citadines⁶¹, d'autres se font les avocats du goût et de l'esthétique face à la monotonie du *tcharchaff*.

Une femme musulmane qui se prépare pour la sortie n'a guère à se soucier de sa robe reçue de chez Lanvin ou de chez Goupy ou des modèles qu'elle aurait admiré chez Madeleine-Madeleine, chez Shervit ou chez Paquin. Il y a son *tcharchaff* qui couvre tout. Elle n'a pas à se faire friser les cheveux à la Lotion « à la camomille allemande » ou à Benjoin. Sa pèlerine capuchonne tout cela⁶².

Face à ces tenants d'une modernité dans laquelle la femme a sa place, la prise de parole et les appels à l'action des oulémas les plus conservateurs aboutissent à une radicalisation nouvelle. Les femmes qui ôtent le voile deviennent au début des années 1930 les cibles d'attaques ultra-violentes de la part des religieux ou de groupes fanatisés. Cette tension nouvelle s'explique entre autres parce que le paysage de la réflexion théologique a changé au cours des années 1920. *L'islâm* a gagné le combat de la reconnaissance de l'élite, mais il échoue dans une large mesure à former des cadres qui dépassent cette élite, d'autant que les instances légiférant sur les questions sociales sont demeurées entre les mains des oulémas traditionnels qui étaient la cible principale de nombre de réformateurs. D'autre part, la situation politique et économique, l'accroissement des tensions, accentuent les contestations qui relégitiment les anciens cadres religieux, et les oulémas conservateurs en premier chef.

Ces instances conservatrices installent le débat sur le voile dans le combat anti-impérialiste pour faire de la question féminine un symbole de l'indépendance et de

58. Sur cette question, cf. E. THOMPSON, *Colonial Citizens, op. cit.*

59. *Les Échos*, 10 mars 1929. Éditorial non signé. Le *tcharchaff* est le voile syrien.

60. *Les Échos*, 21 mars 1929. Lettre du Dr. Redjeb Ferdy Bey.

61. *Les Échos*, 24 mars 1929.

62. *Les Échos*, 24 mars 1929, suite de la lettre du Dr. Redjeb Ferdy Bey.

l'authenticité face aux supposées compromissions de la classe politique éclairée et en majorité laïque ou réformatrice.

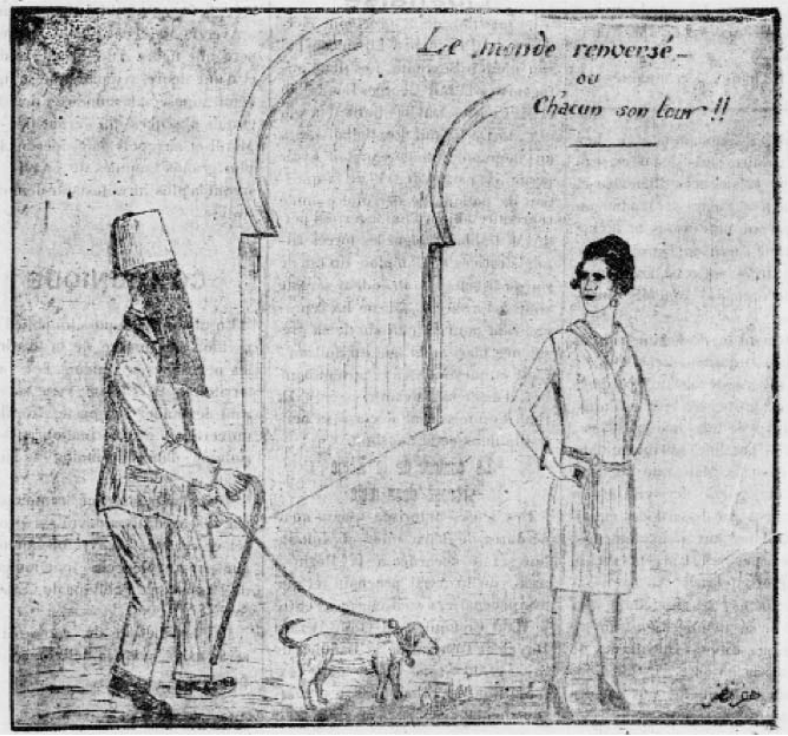
Conclusion : la naissance du « féminisme islamique » ?

Imposant une voix singulière, Nazîra Zayn al-Dîn ouvre une nouvelle voie dans l'ensemble des combats féministes, celle d'un féminisme islamique tolérant et moderne. Elle est aussi probablement la seule à faire aussi nettement le lien entre la nécessité de l'émancipation individuelle des femmes et la possibilité de mettre en œuvre les préceptes du Coran de manière éclairée et moderne.

Héritière à la fois des féministes et des tenants de l'islam réformateur, elle est également peut-être la dernière représentante de la conjonction entre *nahda* et *islâh*, d'une approche réconciliée de la modernité avec la réforme de l'islam.

Autour de son livre, plus précisément dans le contexte d'écriture et de publication de son traité, se définissent de nouvelles oppositions, de nouvelles fractures politiques et intellectuelles. Ainsi la question du voile, quasiment inexistante dans les décennies précédentes, devient-elle une « question sociale », un enjeu du combat anti-impérialiste. L'audace de Nazîra intervient alors que se fragilise la position des femmes au sein de ce combat : marginalisées politiquement, elles sont également de plus en plus fréquemment instrumentalisées par les tenants du contrôle social.

C'est cette situation historique particulière qui peut expliquer le caractère solitaire de la tentative de Nazîra. Bien que lue et commentée, elle demeure sans véritable postérité intellectuelle, alors que les positions laïques modernistes pro-occidentales d'un côté et religieuses rétrogrades et tenantes d'une « tradition inventée » ne font que se radicaliser et s'opposer dans les années qui suivent. Le féminisme islamique coïncide alors plus avec les militantes alliées aux Frères musulmans, usant du voile comme d'un uniforme chargé d'un sens religieux, qu'avec les théories développées par Nazîra. Certaines évolutions très contemporaines du féminisme islamique semblent toutefois se rapprocher de la voie qu'elle proposait dès 1928, celle d'une émancipation dans la foi.



Les Échos, Damas, 24 mars 1929.